

PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

XXII

CHRISTOPH VON SCHÖNBORN O. P.

L'ICÔNE DU CHRIST

FONDEMENTS THÉOLOGIQUES

élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicee (325 — 787)

DEUXIÈME ÉDITION

1976

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie anciennes

XXIV

CHRISTOPH VON SCHÖNBORN O.P.

L'ICÔNE DU CHRIST

FONDEMENTS THÉOLOGIQUES

élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787)

DEUXIÈME ÉDITION

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

1976

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg

Tous droits réservés
© by Editions Universitaires Fribourg Suisse 1976
Imprimerie St-Paul Fribourg Suisse

ISBN 2-8271-0112-2

A mon frère et maître
MARTIN PH. HUBERT
des frères prêcheurs

*Il fallait bien qu'un visage
réponde à tous les noms du monde.*

(PAUL ELUARD)

Ἦσαν δε Ἑλληνές τινες ...
λέγοντες·
κύριε, θέλομεν τὸν
Ἰησοῦν ἰδεῖν.

(Jn. 12, 20-21)

TABLE DES MATIÈRES

Liste des Abréviations	12
Bibliographie	13
Introduction	17

PREMIÈRE PARTIE

LES FONDEMENTS DOGMATIQUES DE L'ICÔNE

Chapitre I: Les fondements trinitaires	21
I. L'Image éternelle	21
1. L'image dans le système d'Arius	22
2. Saint Athanase: le Verbe comme image consubstantielle	25
II. «Il est le caractère de son hypostase» (Hb. 1,3)	30
1. La «querelle des hypostases»	31
2. Nature et hypostase	31
a) Approche philologique.	32
b) Approche théologique	35
c) L'hypostase du Fils comme image du Père	39
d) Le visage et la personne (prosôpon et hypostasis)	42
III. L'agir du Fils comme image du Père	45
a) Génération et subordination	46
b) Le «mode d'exister» des hypostases divines	49
c) Obéissance et liberté	51
Chapitre II: Les fondements christologiques de l'icône	54
I. Une théologie anti-icônique: Eusèbe de Césarée	55
1. La lettre d'Eusèbe à Constantia	55
2. «Image de Dieu» – une marque de l'infériorité du Logos.	58
3. L'économie universelle du Logos	62
4. L'anthropologie et l'icône du Christ	70

Excursus: Origène et les racines de la théologie anti-icônique	77
II. Dieu a été vu dans la chair: Cyrille d'Alexandrie	85
1. «La gloire de Dieu qui brille sur la face du Christ» (cf. 2 Co. 4-6)	87
2. «Qui m'a vu, a vu le Père» (Jn. 14,9)	93
3. La chair du Verbe: instrumentalité ou synergie	99
III. La Charité – icône de Dieu: Saint Maxime le Confesseur	105
1. Nature et hypostase – une analyse précise de leur rapport	106
2. L'hypostase composée	113
3. Les deux opérations et les deux volontés du Christ	120
4. Le Christ – «icône vivante de la Charité»	127

DEUXIÈME PARTIE

L'ICÔNE DU CHRIST

Chapitre I: La définition de foi du deuxième Concile de Nicée.....	142
Chapitre II: Les conceptions théologiques de l'iconoclasme	149
I. «Un lent glissement vers le paganisme»?	150
1. Les abus	154
2. «Tu ne te feras aucune image»	156
3. Matière et esprit	158
4. L'image consubstantielle	161
5. L'approche «origéniste»	164
II. La christologie des iconoclastes	170
1. Constantin V	170
a) L'union indivise des natures du Christ	171
b) La notion d'image	172
c) L'icône du Christ	173
2. Le synode de 754	175
a) Conception de l'union des natures	176
b) Une erreur camouflée	177
Chapitre III: Les défenseurs des images	179
I. La première période de l'iconoclasme:	
L'icône – mémorial de l'Incarnation	180
1. L'icône – «caractère» de la chair du Christ:	
Saint Germain de Constantinople	181
2. Le combat des moines: Georges de Chypre	186
3. L'icône – matière emplit de grâce: Saint Jean Damascène	191

II. La seconde période de l'iconoclasme	200
1. Saint Nicéphore de Constantinople	203
a) Une notion précise de l'image	203
b) La question de l'ἀπειργασία du Christ	204
c) L'image comme relation de ressemblance	206
d) Le réalisme christologique de saint Nicéphore	210
e) Une «christologie nestorianisante»?	214
2. Saint Théodore Studite.....	217
a) L'icône de l'hypostase du Christ	218
b) Le problème de la circonscription	222
c) L'icône – lieu de présence hypostatique	223
d) Contemplation intelligible et vision icônique	227
e) L'icône – sceau de la kénose de Dieu	232
Conclusion	235
Index	239

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- AB *Analecta Bollandiana*, Bruxelles 1882 sqq.
- BHG *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3^e éd. I-III Bruxelles 1957.
- BZ *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig 1892 sqq., Munich 1950 sqq.
- DACL *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, éd. F. Cabrol – H. Leclercq, Paris 1907 sqq.
- DOP *Dumbarton Oaks Papers*, Cambridge/Mass. 1941 sqq.
- DSch *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, éd. H. Denzinger – A. Schönmetzer, 35^e éd., Barcelone 1973.
- EO *Echos d'Orient*, Paris-Constantinople 1897 sqq.
- DThC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, éd. A. Vacant – E. Magenot – E. Amman, Paris 1930–1950.
- GCS *Griechische Christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1897 sqq.
- Mansi J. D. MANSI, *Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence 1759 sqq.
- PG *Patrologiae cursus, series graeca*, éd. J. P. Migne, Paris 1857 sqq.
- PL *Patrologiae cursus, series latina*, éd. J. P. Migne, Paris 1844 sqq.
- SC *Sources chrétiennes*, Paris 1941 sqq.
- TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig 1882 sqq.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER, P. J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos), dans DOP 7 (1953), pp. 35–66.
- – The Patriarch Nicephorus of Constantinople, Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire, Oxford 1957.
- ARMSTRONG, A. H. Some comments on the development of the theology of images, dans *Studia Patristica* IX (TU t. 94) pp. 117–126.
- BAYNES, N. H. The Icons before Iconoclasm, dans *Harv. Theol. Rev.* 44 (1951), pp. 93–106).
- BECK, H. G. Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus, dans *Handbuch der Kirchengeschichte*, éd. par H. Jedin. t. III/1, Fribourg/Br. 1966, pp. 31–61.
- BENZ, E. Theologie der Ikone und des Ikonoklasmus, dans *Kerygma und Mythos*, VI/2, Hambourg 1964, pp. 75–102.
- BERKHOF, H. Die Theologie des Eusebius von Caesarea, Amsterdam 1939.
- BOULARAND, E. L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée, t. I, Paris 1972.
- BREHIER, L. La querelle des images (VIII^e-IX^e siècles), Paris 1904.
- – Les caractères généraux et la portée de la réforme iconoclaste, dans *Revue des Cours et Conférences*, 11 avr. 1901, pp. 226–235.
- BROWN, P. A Dark-Age crisis: aspect of the Iconoclastic Controversy, dans *The English Historical Review* 88 (1973), pp. 1–34.
- CAMPENHAUSEN, H. Frhr. v., Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche, dans *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952) pp. 33–60.
- – Die Bilderfrage in der Reformation, dans *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 68 (1957), pp. 96–128.
- CLERC, Ch. Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^e siècle après J.C., Paris 1915.
- CROUZEL, H. Théologie de l'Image chez Origène, Paris 1956.
- DER NERSESSIAN, S. Une Apologie des Images du septième siècle, dans *Byzantion* 17 (1944/45), pp. 58–87.
- – Image Worship in Armenia and its Opponents, dans *Armenian Quarterly* 1 (1946), pp. 67–81.
- DOBSCHÜTZ, E. v. Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende, Leipzig 1899 (TU t. 18).

- ELLIGER, W., *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*, Leipzig 1930.
- - Zur bilderfeindlichen Bewegung des achten Jahrhunderts, dans *Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst* (Mélanges J. Ficker), Leipzig 1931, pp. 40-60.
- ERNI, R. *Das Christusbild in der Ostkirche*, Luzern 1963.
- FINK, J. *Die Anfänge der Christusdarstellung*, dans *Theologische Revue* 51 (1955), pp. 241-252.
- FLOROVSKY, G. *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, dans *Church History* 19 (1950), pp. 77-96.
- FROLOW, A. *Le Christ de la Chalcé*, dans *Byzantion* 33 (1963) pp. 107-120.
- - *La Croix en ciel*, dans *Mélanges A. Mazon, Rev. des Etudes Slaves* 27 (1951), pp. 104-112.
- GARDNER, A. *Some theological Aspects of the Iconoclastic Controversy*, dans *The Hibbert Journal* 2 (1904), pp. 360-374.
- GARRIGUES, J. M. *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, Paris 1976.
- GERO, S. *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III*, dans *Corpus Scriptorum christianorum orientalium, Subsidia* t. 41, Louvain 1973.
- GOUILLARD, J. *Aux origines de l'iconoclisme: le témoignage de Grégoire II?* dans *Travaux et Mémoires* t. III, Paris 1968, pp. 243-307.
- - *Hypatios d'Ephèse ou du Ps.-Denys à Théodore Studite*, dans *Rev. des Et. Byzant.* 19 (1961), pp. 63-75.
 - - *Deux figures mal connues du second iconoclisme*, dans *Byzantion* 31 (1961), pp. 371-401.
 - - *Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammairien*, dans *Rev. des Et. Byzant.* 24 (1966), pp. 171-181.
- GRABAR, A. *L'Empereur dans l'art byzantin, Recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient*, Paris 1936.
- - *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, t. II: *Iconographie*, Paris 1946.
 - - *L'iconoclisme byzantin, Dossier archéologique*, Paris 1957.
 - - *Sculptures byzantines de Constantinople IV^e-X^e siècles*, Paris 1963.
- GRILLMEIER, A. *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Christusdarstellungen*, Munich 1956, avec une bibliographie très riche.
- GRUMEL, V. *L'iconologie de s. Théodore Studite*, dans *EO* 20 (1921) pp. 257-268.
- - *L'iconologie de s. Germain de Constantinople*, dans *EO* 21 (1922), pp. 165-175.
 - - *Recherches récentes sur l'iconoclisme*, dans *EO* 29 (1930) pp. 92-100.
- HARL, M. *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958.
- HOLL, K. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. II: *Der Osten*, Tübingen 1928, les articles: *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, pp. 351-387; *Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung*, pp. 388-398.

- IVANKA, E. v. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964.
- – Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben, Vienne 1948.
- JERPHANION, G. de, L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien, dans Nouvelle Rev. Theol. 65 (1938), pp. 257–283.
- KITZINGER, E. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm, dans DOP 8 (1954), pp. 83–150.
- KOCH, H. Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen 1917.
- KOCH, L. Zur Theologie der Christusikone, dans Bened. Monatsschrift 19 (1937), pp. 375–387; 20 (1938), 32–47; 168–175; 281–288; 437–452.
- KOLLWITZ, J. Das Christusbild des dritten Jahrhunderts, Münster 1953.
- – Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung, dans Röm. Quartalschrift, 48 (1953), pp. 1–20.
- LADNER, G. B. Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie, dans Zeitschr. f. Kirchengeschichte 50 (1931), pp. 1–23.
- – Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy, dans Mediaeval Studies 2 (1940), pp. 127–149.
- – The concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy, dans DOP 7 (1953), pp. 1–34.
- LANGE, G. Bild und Wort. Die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des 6. bis 9. Jahrhunderts, Würzburg 1969.
- MARTIN, E. J. A History of the Iconoclastic Controversy, London 1930.
- MENGES, H. Die Bilderlehre des Hl. Johannes von Damaskus, Münster 1938.
- METZGER, W. Der Organogedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter, Münsterschwarzach 1968.
- MEYENDORFF, J. Le Christ dans la théologie byzantine, Paris 1968.
- – L'image du Christ, d'après Théodore Studite, dans Synthronon, Bibliothèque des Cahiers archéologiques, t. II, Paris 1968, pp. 115–117.
- MILLET, G. Les iconoclastes et la croix, dans Bullet. de Correspond. Héliénique 34 (1910), pp. 96–109.
- OSTROGORSKY, G. Soedinenie voprosa o sv. ikonakh s khristologiticheskoi dogmatikoi, dans Seminarium Kondakovianum 1 (1927), pp. 33–48.
- – Studien zur Geschichte des Bilderstreits, Breslau 1929.
- SAVRAMIS, D. Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz, dans Ostkirchl. Studien, 9 (1960), pp. 174–192.
- SCHOEMANN, J. B. 'Eikon' in den Schriften des hl. Athanasius, dans Scholastik 16 (1941), pp. 335 sqq.
- – Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie, dans Scholastik 18 (1943), pp. 31–53.
- SCHÖNBORN, Ch. v. Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique, Paris 1972.

- SCHWARZLOSE, K. Der Bilderstreit, Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit, Gotha 1890.
- STAKEMEIER, E. Das 7. ökumenische Konzil: Bilderkult und Einheit der Kirche, dans *Unio Christianorum* (Mélanges L. Jaeger), Paderborn 1962, pp. 243–261.
- TRUBEZKOJ, E. Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei, Paderborn 1927.
- VISSER, W. J. A. Nikephoros und der Bilderstreit, Eine Untersuchung über die Stellung des Konstantinopeler Patriarchen Nikephoros innerhalb der ikonoklastischen Wirren, La Haye 1952.
- WENDT, C. H. Bilderlehre und Ikonenverehrung, dans *Zeitschr. f. Religion u. Geistesgeschichte* 2 (1949–50), pp. 23–33.

INTRODUCTION

L'art de l'icône suscite de nos jours un intérêt de plus en plus grand ¹. Les études sur la théologie ², la spiritualité et la technique ³ des icônes ne manquent pas. Des albums d'icônes, parfois somptueux, ne cessent de paraître et contribuent à ouvrir au grand public les trésors de l'art sacré des Eglises orthodoxes. Dans ce champ très vaste la présente étude sur «l'icône du Christ» concerne un domaine bien précis. Nous nous proposons de dégager ce que nous appellerons «les fondements dogmatiques» de l'icône, et plus spécialement de l'icône du Christ. Par là nous entendons l'arrière-fond théologique, christologique de la querelle des images des VIII^e et IX^e siècles. En effet, en ce qui concerne son aspect doctrinal, celle-ci a été avant tout un débat christologique, tant pour les iconoclastes que pour les iconodules ⁴; et dans ce débat s'est trouvé engagé tout l'acquit de cinq siècles de réflexion et de confession christologiques. Le but principal de ce travail est donc de discerner l'enjeu théologique du refus ou de l'acceptation de l'icône.

Pour ce faire nous essayerons de tracer un grand arc reliant le premier Concile de Nicée (325) au second (787), la confession de Jésus de Nazareth comme Verbe consubstantiel du Père et son Image

¹ En guise d'exemple citons le cas de l'écrivain russe VI. Solooukhine qui a publié en 1969 dans la revue soviétique *Moskva* un long récit intitulé «Planches noires. Notes d'un collectionneur débutant», où il décrit sa passionnante découverte du monde des icônes. Trad. allemande *Schwarze Ikonen*, Salzburg 1971; cf. I. GORAINOFF, L'icône, mystère de la beauté, dans *La Vie Spirituelle* 53 (1971), pp. 581-592.

² P. EVDOKIMOV, L'art de l'icône. Théologie de la beauté, Paris 1970; L. OUSPENSKY, Essai sur la théologie de l'icône, Paris 1960.

³ H. SKROBOUCHA, Le Message des Icônes, Fribourg.

⁴ Qu'on veuille bien excuser l'emploi de ce terme technique qui nous évitera de parler chaque fois des «amis des images», des «défenseurs des images», etc.

parfaite, et l'affirmation que dans l'icône du Christ nous voyons le visage même du Verbe incarné. Notre méditation théologique se concentrera donc sur une seule question: le mystère de la Sainte Face du Christ Jésus. La réponse que les Pères de l'Eglise donneront à cette question dira l'essentiel, le cœur de la théologie de l'icône. Ainsi nous espérons que notre enquête contribuera modestement à une compréhension plus profonde du sens théologique, spirituel, mais aussi esthétique et historique des icônes.

Il est inévitable que dans un projet aussi vaste nous nous en tenions strictement à la ligne de notre thème. Par cette limitation nous risquons de heurter tel spécialiste de tel ou tel Père de l'Eglise, qui pourrait nous reprocher de ne pas avoir assez rendu compte de certaines nuances de la pensée de son auteur. Il n'en peut pas être autrement à moins de produire une série de monographies très spécialisées. Nous espérons cependant que, dans notre traversée de cinq siècles de christologie, nous ne trahissons pas l'essentiel de la pensée des Pères et des conciles dont il sera question.

Je tiens à remercier de leurs conseils le P. M.-J. Le Guillou O.P., qui m'a encouragé à entreprendre ce travail, M. Jean Gouillard, Directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, le P. B. Bobrinskoy, de l'Institut Saint-Serge, et le P. J. Wolinski, de l'Institut Catholique de Paris. Je remercie également Mlle Bl.-D. Berger et le P. A.-M. Avril O.P. qui ont eu la bonté de revoir le texte, M. W. Bachmann qui a aidé à établir les index, enfin M. le Prof. O. Perler d'avoir accepté cette étude pour la collection «Paradosis».

Fribourg/Suisse, le 8 décembre 1975.

P. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, O.P.

PREMIÈRE PARTIE

LES FONDEMENTS DOGMATIQUES
DE L'ICÔNE

LES FONDEMENTS TRINITAIRES

I. L'Image éternelle

Saint Paul dit du Christ: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, «Il est l'image du Dieu invisible» (Col. 1,15), et le Christ dit lui-même à Philippe: «Qui m'a vu, a vu le Père» (Jn. 14,9). Dans le Fils le Père nous devient visible; en effet, «nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître» (Jn. 1,18).

Le Fils est donc l'image du Père. Mais qu'y a-t-il de commun entre ce fait et celui de peindre l'image du Christ? A première vue, il s'agit là de deux choses tout à fait indépendantes. Or, elles ne le sont pas – du moins était-ce la conviction des anciens, qu'ils fussent amis ou ennemis des icônes. Selon les iconoclastes, peindre une icône du Christ signifiait vouloir saisir, circonscrire, l'insaisissable divinité du Christ. A quoi les iconodules ripostaient: si le Verbe s'est vraiment fait chair, le Verbe s'est fait dès lors circonscrit, saisissable et visible à nos yeux de chair. On peut donc peindre le Verbe éternel, affirmation aussi scandaleuse que cette autre qu'elle pré-suppose: «le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous» (Jn. 1,14).

Avant d'en venir au détail des débats sur l'icône (seconde partie de notre étude), nous étudierons d'abord les bases théologiques du problème. Dans une première étape, celle des fondements trinitaires, nous étudierons en quel sens on peut dire que le Fils est l'image du Père. Ayant mieux compris ce que signifie ce titre nous pourrions, en une seconde étape, considérer comment le Fils reste l'image parfaite du Père tout en devenant homme (fondements christologiques). C'est alors que la parole du Christ: «Qui m'a vu, a vu le Père» (Jn. 14,9) se révélera dans toute sa force. Si l'on a vu le Père en connaissant le Christ, il n'est plus illégitime de peindre l'icône du Christ.

1. *L'image dans le système d'Arius*

Commençons notre enquête sur les fondements trinitaires de la théologie de l'icône avec la première grande crise de la foi catholique (la gnose du deuxième siècle mise à part), l'hérésie d'Arius ¹. Comment l'hérésiarque interprète-t-il les textes scripturaires cités plus haut? Le principe et le centre de la théorie du prêtre alexandrin est l'assertion scripturaire: «Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est Unique» ². Selon sa profession de foi, Arius reconnaissait «un seul Dieu, seul inengendré, seul éternel, seul sans commencement, seul véritable, seul possédant l'immortalité» ³. Dieu étant unique, tout ce qui menace son unicité doit être écarté. Le Dieu d'Arius est seul, un Dieu solitaire, «seul sage, seul bon, seul puissant» ⁴. Il n'est rien à côté de lui qui puisse lui ressembler: «Il est seul à n'avoir personne d'égal ni de semblable, ni de même gloire» ⁵; personne, même pas celui que les chrétiens adorent comme son Fils! L'exigence première de la foi arienne est de veiller sur la solitude absolue de son Dieu: «De même qu'il est *monade* et principe de tout, de même Dieu est avant tout. C'est pourquoi il est même avant le Fils» ⁶.

Toutes les autres affirmations d'Arius découlent comme des corollaires de celle-ci qui est fondamentale. Que peut dès lors signifier, selon Arius, le mot de saint Paul: «Il est l'image du Dieu invisible»? Puisque Dieu est absolument unique et seul, personne ne peut lui ressembler. Le Fils ne peut être son image qu'à travers une radicale dissemblance. Entre Dieu et tout ce qui n'est pas Dieu demeure un abîme infranchissable, la même différence absolue qui sépare l'incrée et le créé. Seul le monde solitaire du Dieu unique est du côté de l'incrée. La Trinité que confesse la foi chrétienne «n'est donc pas

¹ Sauf indication contraire, les citations renvoient au t. 26 de la PG et au tome, à la page et à la ligne de l'édition H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke*, Berlin-Leipzig 1934 sqq. Nous empruntons la traduction des textes d'Arius à E. BOUTARAND, *L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée*, t. I, Paris 1972.

² Dt. 6,4; cf. S. Hilaire, *De Trin.* IV, 15 (PL 10, c. 108 A) et S. Athanase, *Or. I c. Ar.* 12 (c. 39 C).

³ PF (= Profession de foi), citée par Athanase, *De synodis* 16 (c. 708 D; Opitz t. III, p. 12, 2, 4).

⁴ Ibid.

⁵ *Thalie*, citée par Athanase, *De synodis* 15 (c. 705 D; Opitz t. II, p. 242, 3, 10).

⁶ PF (c. 708 C; Opitz t. III, p. 13, 4, 12sq.); cf. *ibid.* (c. 709 A; Opitz t. III, p. 13, 3, 12sq.).

faite de gloires semblables. Leurs substances (ὕποστάσεις) ne sont pas mêlées ensemble. L'une est d'une gloire plus grande que l'autre, à l'infini»¹.

En effet, si Arius confesse trois hypostases², de toute évidence il comprend le mot d'hypostase dans le sens, classique, de substance. Ainsi affirme-t-il que le Fils «n'a rien en propre de Dieu selon la substance (καθ' ὑπόστασιν) qui lui est propre. Car il ne lui est pas égal (ἴσος), ni même consubstantiel»³. Dieu ne peut pas engendrer un Fils coéternel, consubstantiel, sinon on introduirait en Dieu deux principes éternels, on diviserait la monade, comme l'avait fait Sabellius⁴. En effet, Arius ne peut pas concevoir la génération du Fils dans le sens d'une procession purement immanente: «Avant d'être engendré ou créé (...) il n'était pas, car il n'était pas inengendré»⁵. Dieu n'est devenu Père que lorsqu'il a engendré le Fils⁶. Le nom de Père ne peut donc pas désigner la qualité essentielle et éternelle de Dieu, de même que celui de Fils ne nous révèle pas une relation éternelle⁷, mais seulement la qualité d'une créature de Dieu, adoptée par grâce au titre de Fils⁸. C'est dans la perspective de cette différence radicale entre Dieu et le Verbe que se situe le seul texte connu d'Arius où il parle de l'image:

Comprends qu'il y avait la monade et que la dyade n'était pas avant de venir à l'existence. Ainsi donc quand le Fils n'est pas, le Père est Dieu. Et maintenant le Fils, qui n'était pas (car il commença d'exister par la volonté de son Père), est Dieu monogène et *étranger* à l'un et à l'autre... Il est donc conçu, selon mille et mille pensées, comme esprit, puissance, sagesse, gloire de Dieu, vérité, image et verbe⁹.

¹ Thalie (c. 705 D – 708 A; Opitz t. II, p. 242, 3, 24–26).

² Cf. E. BOULARAND, op. cit., t. II, pp. 220–233.

³ Thalie (c. 705 D–708 A; Opitz t. II, p. 242, 3, 16sq.); cf. ibid. (c 708 A; Opitz t. II, p. 242, 3, 27): «Le Père est étranger (ξένος) au Fils selon l'Essence (κατ' οὐσίαν), parce qu'il est sans principe».

⁴ PF (c. 709 A et 709 C – 712 A; Opitz t. III, p. 12, 3, 12, p. 13, 4, 12 et 5, 18sq.).

⁵ Lettre à Eusèbe de Nicomédie (Opitz, t. III, p. 3, 5, 3sq.); cf. Athanase, Or. I c. Ar. 22 (c. 57 C).

⁶ Thalie, citée dans Or. I c. Ar. 5 (c. 21 A).

⁷ Arius refuse explicitement de déduire des noms relatifs de Père et de Fils l'éternité du Fils (PF; c. 709 BC; Opitz t. III, p. 13, 4, 12sq.).

⁸ V.: Thalie (c. 705 D; Opitz t. II, p. 242, 3, 15 «Dieu l'a appelé son Fils»).

⁹ Thalie (c. 708 AB; Opitz t. II, p. 243, 3, 1–7).

Arius situe donc le nom d'image dans la ligne des dons que le Fils a reçu du Père lorsque celui-ci l'a créé, engendré, «tiré du néant»¹. Le Fils ne peut être image de Dieu qu'à sa propre mesure d'être créé. «Il est clair en effet que celui qui a un principe est incapable d'embrasser et de saisir dans sa manière d'être celui qui est sans principe»². Puisque le Fils est incapable de «scruter le Père tel qu'il est en lui-même (en effet le Fils ne connaît même pas sa propre essence)»³, ce Fils ne peut encore moins rendre visible le Père, en être l'image parfaite. Il ne peut donc être, non plus, la révélation plénière du Père. Il ne peut pas révéler plus que ce qu'il est lui-même: une créature. Le Dieu d'Arius reste confiné dans une solitude impénétrable, il est incapable de communiquer pleinement sa vie à son Fils. Par souci de sauver la transcendance de Dieu, Arius fait du Dieu unique et suprême un prisonnier de sa grandeur.

Au nom d'une transcendance radicalement pure Arius sépareit totalement Dieu et le monde. Ce Dieu ne pouvait être trinité car il n'était vu que dans les catégories – trop humaines – de supérieur et d'inférieur, un Dieu dont la gloire est de dominer⁴, et non pas de se donner et de partager sa vie. C'était là détruire la véritable transcendance du «Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ», celle de pouvoir se donner entièrement au Fils et à l'Esprit sans que cela entame sa propre souveraineté. Tel est, nous semble-t-il, le fond même de l'hérésie d'Arius: une conception «mesquine» de Dieu; un Dieu qui retient jalousement sa vie divine, par crainte d'être privé de ce qu'il possède⁵.

L'arianisme ne ruinait pas seulement la vision chrétienne de Dieu, il détruisait aussi la dignité de la création. En effet, celle-ci n'est pas l'œuvre directe de Dieu, mais le produit d'une puissance intermédiaire

¹ ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν: Lettre à Eusèbe de Nicomédie (Opitz t. II, p. 3, 5, 5).

² Thalie (c. 708 C; Opitz t. II, p. 243, 3, 22).

³ Thalie (c. 708 B; Opitz t. II, p. 243, 3, 17sq.).

⁴ «C'est donc en tant que le Fils tient de Dieu son être et sa gloire et sa vie et que tout cela lui a été donné que Dieu est son principe. Il lui commande (ἄρχει), en effet, parce qu'il est son Dieu et avant lui» (PF c. 709 C; Opitz t. III, p. 13, 5, 15sq.).

⁵ Pour cette raison Arius refuse la consubstantialité du Fils; elle risquerait d'enlever à Dieu une partie de lui-même: «Le Père, en effet, lorsqu'il lui donna l'héritage de tout, ne se priva pas lui-même de ce qu'il possède sans génération en lui-même» (PF, c. 709 B; Opitz t. III, p. 13, 4, 6sq.).

et crée, le Verbe ¹. Dans une telle conception la création pourrait-elle encore manifester son créateur? Cela devient d'autant plus difficile que Dieu l'a créée par l'intermédiaire d'un Verbe qui est déjà essentiellement dissemblable de Dieu. Pour les ariens, ceux qui adorent le Christ sont des «adorateurs de créatures» (κτισματολάτραις) ². Nous aurons à nous poser plus explicitement la question de savoir s'il y a un lien entre l'arianisme et le mouvement d'hostilité envers les images ³. Mais dès maintenant nous pouvons affirmer que si le Fils n'était pas l'image parfaite, la révélation plénière du Père, l'art chrétien serait sapé à sa racine; car tel que l'art chrétien sera compris par les défenseurs des images, il repose sur le fait qu'en Jésus nous est révélée la plénitude du mystère de Dieu.

2. Saint Athanase : Le Verbe comme image consubstantielle

La réaction des orthodoxes face à l'enseignement d'Arius fut nette. Ils défendaient les vues de la foi traditionnelle «avec une constance où se retrouve quelque chose de celle des martyrs d'antan» ⁴. La doctrine d'Arius se voulait cohérente et raisonnable. Il fallait donc montrer que la foi chrétienne, tout en dépassant la raison, lui était en fait bien plus conforme que ne l'étaient les spéculations du prêtre alexandrin. Cette preuve, le Concile de Nicée ne pouvait pas la fournir à lui seul. Le rôle des conciles est de *confesser* la foi, non pas de l'expliquer: cela revient aux théologiens, aux grands docteurs de l'Eglise.

Parler de la théologie anti-arienne, c'est parler de saint Athanase. Il est le grand défenseur théologique de la confession de foi promulguée à Nicée. C'est lui qui a amplement explicité le sens de cette confession concise et dense. Arius voulait sauver la transcendance radicale du Dieu unique. Or, Athanase le convainc d'erreur fondamentale sur ce qu'est la véritable transcendance divine. Elle ne peut

¹ D'après Athanase les ariens disaient: «Dieu voulait créer la nature temporelle, et la voyant *incapable de participer* de la pure main du Père et de son action créatrice, fait et crée lui seul un seul être, qu'il appelle Fils et Verbe, pour que devenu intermédiaire il puisse réaliser le devenir de tout le reste» (Or. II c. Ar. 24; c. 200 A); cf. De decretis 8 (PG 25, c. 437 A; Opitz t. II, p. 7, 18-20).

² Cf. Nicéphore de CP, Contra Eusebium (éd. PITRA, Spicil. Solesm. t. 1; p. 389).

³ Cf. plus bas le chapitre sur Eusèbe de Césarée.

⁴ P. BATIFFOL, La paix constantinienne et le catholicisme, Paris 1914, p. 310.

être approchée qu'en dépassant ce que nos catégories ont de purement humain. L'écriture atteste que le Christ est le Fils unique engendré par le Père (Jn. 1,14; 18); si l'on veut comprendre ce que signifie ici le mot *engendré* il faut regarder celui qui engendre :

En effet, Dieu engendre, non pas comme engendrent les hommes, mais en Dieu. Car ce n'est pas Dieu qui imite l'homme; c'est au contraire à cause de Dieu qui est souverainement et seul véritablement Père de son propre Fils, que les hommes ont à leur tour été nommés pères de leurs enfants. Car c'est de Lui que toute paternité tient son nom au ciel et sur terre (Eph. 3,15) ¹.

Appeler Dieu *Père*, ce n'est pas indiquer quelque chose d'accidentel en lui, de circonstancié, comme cela est le cas de l'homme. Dieu *est* Père, le seul qui soit véritablement Père. Au contraire, le Dieu d'Arius devient Père de par la création du Logos; dès lors, le nom de Père ne peut désigner proprement Dieu. Le Dieu d'Arius réside en un au-delà impénétrable d'où il ne sortira jamais. De lui nous ne verrons jamais que ce que sa volonté, souverainement arbitraire, a décidé de faire et de produire. Lui-même demeure caché dans l'abîme de sa solitude.

Telle n'est pas la transcendance du Dieu et Père de Notre Seigneur. Si Dieu *est* Père, il l'est éternellement, et son Fils lui sera coéternel. La paternité divine doit donc être comprise d'une manière divine. Pour être *son image* le Fils doit posséder les caractères divins de son Père :

Regardons ce que le Père possède en propre, et voyons si cette image est bien la sienne. Le Père est éternel, immortel, puissant, lumière, roi, tout-puissant, Dieu, Seigneur, créateur et producteur. Il faut que tous ces caractères se retrouvent dans l'Image, afin qu'il soit vrai que celui qui voit le Fils, voit le Père (Jn. 14,9); si par contre, comme le pensent les ariens, le Fils est produit et non éternel, ce n'est pas là une véritable image du Père, à moins qu'on ait l'imprudence de prétendre qu'appeler le Fils Image ne connote pas une essence semblable, mais que ce n'est qu'une manière de parler (ὅνομα) ².

Le nom d'Image que l'Ecriture donne au Fils doit être, lui aussi, transposé sur un mode divin. Le Père parfait en tout ne peut avoir qu'une image entièrement parfaite. Voilà de quoi scandaliser la pensée grecque pour qui la notion d'image suggère toujours un

¹ Or. I c. Ar. 23 (c. 60 BC).

² Or. I c. Ar. 21 (c. 56 A).

aspect d'infériorité, de déficience par rapport à son modèle. Le Logos d'Arius était image de Dieu dans le sens d'un reflet affaibli, imparfait de par son appartenance au régime du monde composé et changeant, incapable de capter la plénitude de son modèle simple et non composé. Or, pour saint Athanase, le Fils porte en lui toute la plénitude de la substance même du Père; c'est en effet le sens du *homoousios* proclamé au Concile de Nicée. Athanase entend dans ce sens tout à fait concret les paroles du Christ: «Moi et le Père, nous sommes un» (Jn. 10,30); «Tout ce qui est au Père est à moi» (Jn. 16,15):

Le Fils est dans le Père, comme on peut bien le comprendre, puisque *tout l'être* du Fils est le *propre de la substance* du Père, comme le reflet venant de la lumière et le fleuve de la source. Celui donc, qui voit le Fils, voit le *propre* du Père, et il comprend que l'être même du Fils est aussi *dans* le Père comme il est *du* Père.

D'autre part, le Père est aussi dans le Fils, puisque le Fils est ce qui vient du Père et qui lui est propre, tel le soleil dans son reflet, l'esprit dans la parole et la source dans le fleuve. Donc, celui qui voit le Fils, voit *le propre de la substance* du Père et comprend que le Père est dans le Fils. En effet, la forme (εἶδος) et la divinité du Père étant l'être même du Fils il s'ensuit que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils ¹.

Entre le Père et le Fils il y a une parfaite communion d'être. Le Fils est «vrai Dieu, né du vrai Dieu», il est, comme dit saint Athanase «le fruit parfait du Parfait» ². Le Fils est image de Dieu en tant que lui-même est Dieu. Ceci exige une profonde correction de la notion d'image. Il n'y a plus de dénivellement entre le modèle et son image. Dans le contexte trinitaire le nom d'Image ne suppose plus aucune infériorité: le Fils est *l'image consubstantielle* du Père. Cette notion paradoxale d'une image consubstantielle à son archétype exige d'en exclure tout aspect de participation. En effet, le Verbe ne participe pas de Dieu, il *est* Dieu. Le rapport entre Dieu et le Verbe n'est pas celui de l'un plotinien à la première émanation. Contre une telle conception participative, Athanase fait valoir un argument sotériologique:

Si le Verbe était Dieu et l'image substantielle du Père, par participation et non pas *en soi*, il ne pourrait diviniser, étant lui-même divinisé ³.

¹ Or. III c. Ar. 3 (c. 328).

² Or. c. Gentes 46 (PG 25, c. 93 C).

³ De synodis 51, 2 (c. 784 B; Opitz t. III, p. 274, 30sq.). Pour notre thème cf. R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952; quant au sens du «consubstantiel», cf. l'excellente analyse de G. CH. STEAD «Homoou-

Pour la même raison Athanase rejette comme insuffisante l'idée arienne d'une ressemblance par l'obéissance et le mérite ¹. Le Verbe ne ressemble pas seulement à Dieu, il *est* Dieu. Alors que la ressemblance concerne seulement un certain mode d'être (τρόπος), l'identité concerne l'essence: le Fils est «le rejeton de la substance» du Père ².

La foi catholique confesse donc ce paradoxe d'une identité sans confusion du Père et du Fils; d'une origine du Fils dans le Père sans que cette origine signifie une infériorité; d'une image issue de Dieu lui-même et qui pourtant possède tout ce qu'Il possède lui-même ³.

Par la révélation du mystère trinitaire s'est ouverte une nouvelle dimension de l'image. L'erreur des ariens a été d'avoir transposé en Dieu la notion d'image telle qu'elle est valable dans le domaine créé. Saint Grégoire de Naziance, le grand docteur de la Trinité, a dénoncé cette erreur:

On le nomme Image en tant que consubstantiel, et parce qu'il procède du Père et non le Père de lui. En effet, le propre de l'image est d'être l'imitation du modèle et de lui devoir son nom. Mais en Dieu il y a plus qu'ici-bas. Ici-bas, image immobile de modèles mobiles; là-haut, d'un modèle vivant vivante image, et plus grande indistinction qu'entre Seth et Adam ou qu'entre un engendré quelconque et son générateur. Car telle est la nature des choses simples qu'elles ne peuvent être d'un côté semblables et de l'autre dissemblables; mais toute l'une est le type de toute l'autre. Il y a identité plutôt qu'assimilation ⁴.

La notion d'image est analogique; on ne peut l'appliquer à Dieu et à la création sans insister en même temps sur la différence essentielle entre les deux. Dans le régime des êtres créés, il y a toujours, entre l'image et son modèle, une dissemblance qui surpasse la ressemblance. Dans la nature absolument simple de Dieu, image et modèle ne font qu'un. L'argument majeur des Ariens est ainsi retourné contre eux: la simplicité de Dieu n'exclut pas le Verbe

sios» dans la pensée de saint Athanase, dans *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, éd. par CH. KANNENGIESSER, Coll. *Théologie historique* t. 27, Paris 1974, pp. 231-253.

¹ Cf. plus haut p. 23, n. 8.

² De synodis 35, 7 (c. 756 C; Opitz t. II, p. 262, 34).

³ «Car l'Image de Dieu n'est pas dessinée du dehors, mais Dieu lui-même est son générateur, et il se voit en elle, il se réjouit en elle, comme le Fils l'a dit lui-même: 'Je faisais ses délices' (Prov. 8,30)» (Or. I c. Ar. 20; c. 53 BC).

⁴ Or. XXX (Theol. IV) 20 (PG 36, c. 129 BC; trad. DE RÉGNON, *Etudes sur la Sainte Trinité*, t. IV, p. 343sq.).

hors de la nature divine, elle l'y inclut. Pour illustrer ce mystère, saint Athanase se sert d'une comparaison qui fera fortune dans la querelle des images :

Sur l'icône de l'empereur se trouve son aspect et sa forme (εἶδος καὶ μορφή). Et dans l'empereur se trouve l'aspect que l'on voit sur l'icône. Immuable est la ressemblance qui est sur l'icône de l'empereur ; ainsi celui qui voit l'empereur reconnaît que c'est le même que l'on voit sur l'icône. Et puisque la ressemblance ne change pas, l'icône pourrait dire à celui qui, après l'avoir vue, désirerait voir également l'empereur : « moi et l'empereur, nous sommes un. Car je suis en lui et lui est en moi. Et ce que tu as vu en moi, tu le vois aussi en lui ; et ce que tu vois en lui, tu le vois pareillement en moi ». Qui donc vénère l'icône, vénère en elle l'empereur : car elle est sa forme et son aspect ¹.

Saint Athanase se réfère ici à la coutume ancienne de vénérer les images du nouvel empereur comme s'il était lui-même présent. Le point de comparaison n'est évidemment pas dans la différence substantielle entre la personne vivante de l'empereur et la matière inanimée de l'icône, mais dans la ressemblance des deux qui permet de dire : qui a vu l'icône a vu l'empereur. Pour défendre le culte de l'icône les iconodules useront de cette comparaison dans un sens tout à fait littéral. Athanase s'en sert pour montrer l'*unicité* divine dans la différence des personnes.

Pour notre recherche sur les fondements de la théologie de l'icône l'apport de saint Athanase est de première importance : en défendant, contre l'arianisme, la notion paradoxale d'une image parfaite et consubstantielle du Père il a maintenu la réalité même de la Révélation. Si le Fils est l'image parfaite de son Père, image resplendissante qui ne ternit en rien le reflet de son modèle, alors nous avons réellement accès au Père, alors le Père s'est pleinement révélé à nous. Nous touchons ici à la racine ultime du culte des images : Dieu possède une image parfaite de lui-même, dont il est le générateur, et qui ne lui est en rien inférieure.

Une des conséquences du combat contre l'arianisme a été de préserver la possibilité d'un art chrétien, de lui ouvrir largement les portes ². Il n'est pas surprenant dès lors que, dans le sillage de la

¹ Or. III c. Ar. 5 (c. 332), cité entre autres par le second Concile de Nicée (Mansi 13, c. 68 DE) et par Théodore Studite (PG 99, c. 360 B) ; cf. Or. c. Gentes 11 (PG 25, c. 24 C) ; cf. déjà Sg. 14,12-21.

² Cf. la remarque de Dom Odo Casel : « Als die Kirche 325 gegenüber dem

lutte antiarienne apparaissent également les premières grandes représentations du *pantocrator*¹ : quand la foi en la divinité du Fils est assurée, c'est en lui, image du Père, que nous contemplons la gloire divine.

II. «Il est le caractère de son hypostase» (Hb. 1,3)

Saint Athanase a été le docteur de l'*homoousios*. L'eût-il été au détriment de la distinction des personnes divines? On le lui a reproché, mais à tort, semble-t-il². Il affirme clairement la paternité et la filiation en Dieu – et il n'y a pas d'autres caractères distinctifs. Cependant, en des circonstances qui n'étaient pas celles de la vie d'Athanase, d'autres pères de l'Eglise ont été appelés à insister davantage sur ce qui constitue le propre de chaque personne divine. Mais ceci ne fut possible que sur la base solide de l'*homoousios* nicéen.

La question nouvelle qui se posa surtout aux trois grands cappadociens était différente de celle qu'eut à résoudre saint Athanase : comment peut-il y avoir une image consubstantielle du Père sans confusion sabellienne des personnes divines ; comment une personne peut-elle être, *en ce qu'elle a de propre*, l'image parfaite d'une autre personne divine. En effet, peut-elle encore être l'image parfaite si elle possède quelque chose en propre qui la distingue de l'autre? Voilà qui nous introduit plus profondément dans le mystère paradoxal et ineffable du Dieu-Trinité.

Arianismus, der die spätantike Trennung von Gott und Welt in das Dogma hineinragen wollte, die Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn festlegte, rettete sie die christliche Erlösungslehre vor dem Eindringen des spätantiken Heidentums (...) Der Sohn ist dem Vater nicht nur ähnlich, sondern ist ihm gleich, so ist Christus, der auch als Mensch Sohn ist, der unmittelbare Zugang zum Vater. Damit war auch die christliche Kunst gerechtfertigt» (Glaube, Gnosis und Mysterium, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 1941, p. 245).

¹ Cf. A. STANGE, *Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels*, Cologne 1950, pp. 80–87. Dans la Liturgie comme dans l'art on voit surgir un christocentrisme très marqué (p. ex. les prières adressées au Christ) qui ne s'expliquerait pas sans le souci d'affirmer la consubstantialité du Christ avec le Père (cf. J. A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925).

² Voir par exemple F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^o éd.; p. 241; cf. aussi J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, t. III, p. 75.

1. La «querelle des hypostases»

Nous avons déjà dit, les grands combats autour de l'arianisme n'ont commencé qu'après le Concile de Nicée. Les deux tiers du quatrième siècle allaient s'écouler en d'interminables querelles, intrigues et divisions: douloureuse période où l'Eglise fut mise à l'épreuve! L'un des plus dangereux frottements qui rallumait sans cesse le combat était l'imprécision du vocabulaire utilisé de part et d'autre: surtout les mots d'*ousia* et d'*hypostasis*. Le concile de Nicée, dans l'anathématisme joint au symbole de foi, avait condamné «ceux qui disent qu'il (le Fils) est d'une autre *hypostase* ou *essence* que le Père»¹. Les deux mots signifiaient-ils la même chose? La terminologie des latins accrut la confusion; depuis Tertullien, ils avaient coutume de distinguer *persona* et *substantia*, et les traduisaient trop littéralement en grec par *prosôpon* et *hypostasis*.

Une autre source de confusion fut l'affaire de Marcel d'Ancyre. Ce nicéen ardent disait que Dieu était un seul *prosôpon* et refusait de parler de trois hypostases en Dieu, car, pensait-il, si l'on posait trois hypostases, il serait impossible de les ramener ensuite à l'unité². Les diverses fractions ariennes et semi-ariennes accusaient Marcel de sabellianisme et les orthodoxes ne se séparèrent de lui qu'après trop d'hésitations. L'affaire déjà inextricable se compliquait encore par le malheureux schisme d'Antioche, entre les évêques Méléce et Paulin, tous deux orthodoxes, mais divisés au sujet de la terminologie trinitaire³. Il n'entre pas dans notre propos de suivre tous les méandres de ces débats, laissant à ceux qui cherchent à discréditer le dogme trinitaire et ses expressions reconnues de souligner à plaisir les divisions d'antan. Nous nous en tiendrons à l'enseignement des grands docteurs du quatrième siècle, les Pères cappadociens en particulier. Car c'est en grande partie grâce aux efforts inlassables de saint Basile et des deux Grégoire que, finalement, la paix fut retrouvée sans que la foi soit compromise.

2. Nature et hypostase

De toute urgence une mise au clair de la terminologie trinitaire s'imposait alors. Mais comment y parvenir? Le bon chemin n'était

¹ ... ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντες εἶναι (τὸν Ὑιόν) (DSch 126).

² Fragments 66 (GCS 14, p. 197).

³ Au sujet de la «querelle des hypostases» voir TH. DE RÉGNON, Etudes sur la Sainte Trinité, t. I, pp. 167-215.

certainement pas une pure spéculation philosophique, toute coupée du mystère dont il fallait rendre compte avec les pauvres moyens du langage. Et ce ne fut pas le chemin que prit l'auteur de la fameuse «Lettre 38 de saint Basile à son frère Grégoire» qu'on a de bonnes raisons d'attribuer définitivement à Grégoire de Nysse, et dont nous suivrons de près l'important exposé théologique¹.

Saint Grégoire commence par constater que la confusion sur le sens des mots *ousia* et *hypostasis* dans les «dogmes mystiques» exige d'abord une brève explication des termes. La première approche sera donc une mise au point philologique. Suivra une seconde sur leur application aux «dogmes divins». Ici, il ne partira plus d'une clarification rationnelle de la terminologie, mais de la foi. Sans cesse, en effet, Grégoire réaffirme que «c'est *la doctrine de la foi* qui enseigne que la différence des hypostases est nette et distincte» (7,34 sq.). Il s'agit «de comprendre la magnificence de l'une ou de l'autre des Personnes que *la foi* admet dans la Sainte Trinité» (4,51; cf. 5,46). Grégoire ne s'occupe pas là de questions subtiles par goût des spéculations, mais parce que la réalité des Personnes distinctes dans la Trinité «nous a été transmise *dans la foi*» (4,41).

La première approche part de l'expérience humaine, la seconde s'appuie sur la foi: «De même que pour les objets qui apparaissent aux yeux, l'expérience a toujours paru meilleure que l'explication rationnelle de leur cause; de même pour les dogmes qui nous dépassent, la foi est meilleure que la perception par des raisonnements» (5,55-59).

a) *Approche philologique*

Au début de la «lettre 38» (§ 2), Grégoire mène son lecteur par la première voie: une sorte de *manuductio* par l'expérience. Il existe deux sortes de noms: les premiers sont employés pour désigner plusieurs choses; leur signification est générale (*καθολικωτέρων*); par exemple le mot «*homme*». Ce nom désigne la communauté de la chose

¹ Cette attribution, longtemps discutée, a été établie de façon convainquante par R. HÜBNER, Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius, dans Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Card. J. Daniélou, éd. par J. FONTAINE et CH. KANNENGISSER, Paris 1972, pp. 463-490. Nous citons la lettre d'après l'édition des lettres de saint Basile par Y. COURTONNES, Coll. Budé, Paris 1957, t. I, pp. 81-92. Dans les références, le premier chiffre renvoie au paragraphe, le second à la ligne du paragraphe de cette édition.

signifiée, l'homme en général (τὸν κατόλου ἄνθρωπον). L'autre sorte de nom a une valeur démonstrative particulière. Ces mots «considèrent la circonscription (περιγραφὴν) d'un certain objet, laquelle n'a rien de commun, en tant que particulière, avec ce qui est de même nature» (2,13-15). Les noms personnels tels que *Pierre* ou *Paul* appartiennent à cette catégorie. Ils ne se rapportent donc plus à la communauté d'une même nature humaine, à l'égard de laquelle tous les hommes sont consubstantiels (ὁμοούσιοι) entre eux. Les noms personnels concernent ce qui sépare les hommes les uns des autres: leurs caractères particuliers; ils *circonscrivent* tel objet et le séparent de la signification collective donnée par les noms plus généraux.

Après quoi Grégoire essaie de cerner de plus près la question (§ 3): «Nous affirmons donc ceci: ce qui est dit d'une façon propre (ιδίως) est indiqué par le mot *hypostase*» (3,1). Voilà donc introduit le terme litigieux. Les notions d'*ousia* (essence) ou de *physis* (nature) ne posaient déjà plus de difficulté l'*homoousios* du Concile de Nicée étant devenu le mot de passe des orthodoxes. Mais le mot d'hypostase était bien moins nettement conçu, comme le prouvent les interminables discussions à son sujet.

Grégoire remarque donc qu'un mot de signification indistincte, comme le mot «*homme*», peut manifester la nature (*physis*) d'une chose, mais «ne signifie pas la chose qui se tient dessous (ὑφεστὸς... πρᾶγμα) et qui est indiquée proprement par son nom. Au contraire, lorsqu'on dit *Paul*, on montre la nature subsistant (ὑφεστῶσαν τὴν φύσιν) dans la chose indiquée par ce nom» (3,5-8). Par deux fois, Grégoire emploie le verbe ὑφίστημι, «sub-sister», dont est dérivé le mot *hypostasis* qu'il faudrait donc rendre par sub-sistance¹. Il dénomme «chose subsistante», «nature subsistante», une réalité dont, au delà de sa nature générale, commune, est signifiée le propre de cette réalité. «C'est cela l'hypostase, continue saint Grégoire: ce n'est pas la notion indéfinie (ἀόριστος) de substance, qui ne trouve aucune stabilité (στάσις) par suite de la communauté de la chose signifiée, mais cette notion qui délimite et circonscrit (περιγράφουσα) ce qu'il y a de commun et d'indécis (ἀπερίγραπτον) dans certain objet déter-

¹ Les latins, nous le verrons encore, avaient simplement traduit par *substantia* le mot hypostase. Au IX^e siècle, Anastase le Bibliothécaire sera plus averti lorsqu'il le traduira par *subsistentia* pour le distinguer de l'*ousia* rendu traditionnellement par *substantia* (Mansi XII, c. 983 BC).

miné, à l'aide de ses propriétés manifestes (ἐπεφαινομένων ἰδιωμάτων)» (3,8-12).

Comme dans le cas du mot «*ousia*» le choix du mot «*hypostasis*» est justifié d'abord par des raisons étymologiques. La notion indéfinie de «substance» ne rend pas compte, à elle seule, de la stabilité, de la *stasis* que trouve chaque chose déterminée grâce à ses propriétés distinctives. Pour arriver à cette *stasis*, le commun de la notion «homme» doit être cerné de plus près, *circonscrit*. Le terme de «circonscription» (περίγραφή) a en grec une saveur bien plus concrète qu'en français. *Perigraphhein* a comme signification première «tracer une ligne autour», «dessiner le contour», «esquisser». Dans les mots *graphein* et *graphè* s'est maintenu le souvenir de l'action qui constitue la racine commune et de l'écriture et de la peinture: égratigner, écorcher, graver, tracer. Il est donc essentiel à la définition de l'hypostase qu'elle «dessine le contour» (περίγραφεῖ) de cette réalité que la notion commune de substance laisse dans l'imprécision, dans l'indécis (ἀπερίγραπτον).

Qu'il nous soit permis de marquer dès maintenant quel rôle capital va jouer la circonscription dans la querelle des images. Nous avons déjà mentionné le grief majeur des iconoclastes contre le culte des images: vouloir «dessiner le contour» (περίγραφεῖν) de ce qui est sans contour (ἀπερίγραπτος), la nature divine du Christ, ou de ne dessiner que le contour de la nature humaine du Christ et ainsi de la séparer de sa nature divine. Saint Grégoire anticipe donc la réponse que saint Théodore Studite donnera à cette aporie¹: on ne peut pas dessiner le contour (περίγραφεῖν) de la nature humaine, d'aucune *nature*, car la nature est, par définition sans contour, non circonscrite (ἀπερίγραπτος). N'est circonscrite que l'hypostase, dont on peut dessiner le contour, qui est «délimitée à l'aide de propriétés manifestes». Dès maintenant nous pouvons entrevoir que l'icône du Christ ou des saints, en dessinant le contour de la figure et de l'aspect corporels, peint les traits vraiment personnels, qui ne sont propres à personne d'autre, et non pas la nature humaine comme telle.

L'hypostase est donc distinguée de la nature à l'aide de propriétés manifestes (ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων). Quelles sont-elles? Des propriétés spécifiques à une seule chose et qui la distinguent de toute autre chose de même substance.

¹ Cf. plus bas pp. 217 sq.

Dans le cas de l'homme, quelles seront ces propriétés distinctives? Grégoire prend pour exemple le début du livre de Job: Job y est introduit d'abord comme «*homme*», mais le texte le spécifie tout de suite et dit «*un homme*» (τίς), puis «il le caractérise (χαρακτηρίζει) à l'aide de ses marques particulières, en indiquant le lieu, les traits du caractère et tout ce que l'on a pu recueillir du dehors (ἐξωθεν)» (3,19–21). Ce qui «dessine le contour», circonscrit la personne de Job, est ce qui la *caractérise* comme telle. Voilà encore un terme proche de celui de *perigraphéin*. Alors que *perigraphéin* vise une action plus générale, celle de «tracer le contour», d'«ébaucher», «caractériser» signifie le fait de graver des traits dans une matière, de la marquer d'une empreinte et, plus spécifiquement, de rendre une ressemblance précise. Le mot «caractère» a non seulement le sens de «signe distinctif», mais encore celui de «portrait gravé», sculpté ou peint. Nous le rencontrerons souvent dans ce sens. Par leurs acceptions à la fois concrètes et abstraites les deux notions de *perigraphè* et de *caractère* revêtiront une importance primordiale dans la question des icônes. Ici chez saint Grégoire elles servent à préciser la signification du mot d'hypostase: l'hypostase se distingue de la nature commune par tout ce que la description d'une personne doit mentionner de traits *caractéristiques* de telle sorte qu'on ne puisse plus la confondre avec aucune autre, en somme tout ce qui ferait le portrait précis de cette personne ¹.

b) *Approche théologique*

Après cette approche étymologique des mots *ousia* et *hypostasis*, Grégoire conduit le lecteur sur une seconde voie d'approche, celle de la foi guidée par la Révélation. Or, cette foi exige d'avoir, «à l'aide des *marques particulières*, une distinction nette (ἀσύγχυτον) pour

¹ S'agit-il là seulement des traits extérieurs ou aussi de ceux de l'âme? Grégoire semble insister surtout sur les premiers: διὰ τῶν ἐπιφανομένων ἰδιωμάτων (3,11–12); τῶν ἐξωθεν (3,21), ἐκ τῶν ἐξωθεν περὶ αὐτὸν θεωρουμένων (3,25). Il parle cependant aussi de τὰ τοῦ ἡθους γνωρίσματα (3,21) et de τῶν τῆς ψυχῆς ἰδιωμάτων (3,25), mais ce dernier paragraphe manque dans le codex V qui est un des meilleurs témoins des lettres de saint Basile (cf. éd. COURTONNES, t. 1, pp. xvi sq.). Cette question jouera un rôle important dans la querelle des images: en effet, suffit-il de «dessiner le contour visible» d'une personne pour la caractériser? L'icône ne peut pas saisir les qualités de l'âme comme telles.

la Trinité» (3,41–43). Nous devons donc chercher ce qui distingue nettement chaque personne divine des deux autres tout en maintenant qu'elles sont toujours «contemplées ensemble» (3,47).

Saint Athanase avait enseigné en premier lieu l'unité substantielle des personnes divines. Parler trop de la distinction des personnes aurait été dangereux face à un arianisme qui faisait de ces distinctions une subordination radicale. Saint Grégoire ne craint pourtant pas d'attaquer le problème par le biais même qui a égaré les ariens. Comme eux, il commence par «en bas», par la distinction des personnes telle qu'elle se manifeste à nous: «Tout ce qui nous arrive de bien de la divine puissance, nous disons que c'est l'œuvre de cette grâce qui opère tout en tous» (4,2–3). Grégoire part de la manifestation de Dieu, source de tout bien, puisque ces biens manifestent qu'elles ont comme auteur et origine Dieu lui-même. Cependant, nous devons nous laisser guider par l'Écriture inspirée pour connaître *qui* est cet auteur: «L'apôtre dit: 'Tout cela est l'œuvre du seul et même Esprit qui distribue à chacun en particulier comme il veut' (1 Co. 12,11)» (4,4–5). L'Esprit-Saint serait-il pour autant la seule origine des biens? Non, «nous sommes amenés par l'Écriture à *croire* que Dieu le Fils Unique est l'auteur et la cause de la distribution des biens que l'Esprit opère en nous. Car tout a été fait par lui (Jn. 1,3) et subsiste en lui (Col. 1,17), nous l'avons appris de la Sainte Écriture» (4,8–13). Mais le Fils lui-même n'est pas la source ultime des dons divins: «Conduits de nouveau par la main d'un divin inspiré nous apprenons que toutes choses sont amenées par cette puissance (le Fils) du néant à l'être, non toutefois qu'elles viennent de celle-ci sans principe (*ἀνάρχως*), mais il est une Puissance qui subsiste (*ὑφ'εστῶσα*) sans avoir été engendré (*ἀγεννήτως*) et sans principe, qui est cause de la cause de tout ce qui existe» (4,14–19).

Ce qu'aucune raison humaine ne pourrait entrevoir comme origine de tous les biens, la Révélation nous le montre et nous y fait parvenir par un sentier ardu (4, 14 sq.). Ce n'est pas par un choix arbitraire que Grégoire adopte cet ordre pour décrire la Révélation: c'est l'ordre imposé par la Révélation elle-même. Grégoire le montre lorsque, arrivé au sommet de sa pensée, il se retourne pour contempler la

Elles sont pourtant l'essentiel de l'homme. Dès lors vaut-il encore la peine de peindre des icônes? Les iconodules auront à répondre à cette question qui engage toute une anthropologie.

montée à partir de son point le plus haut: «En effet, du Père naît le Fils, par qui toutes choses ont été faites, et avec qui l'Esprit-Saint est toujours inséparablement connu, car on ne peut arriver à penser au Fils sans avoir d'abord été illuminé par l'Esprit» (4,19-22). Tel que l'agir de Dieu nous est révélé, et tel que nous le croyons, il s'opère donc selon un certain ordre (τάξις) (4, 65) qui partant du Père, passe par le Fils dans l'Esprit «de qui jaillit sur la création toute la distribution des biens» (4,23 sq.).

Grégoire a pris ce chemin pour nous introduire dans ce que les Personnes divines ont chacune en propre par rapport aux autres. Or, on peut se demander comment la manifestation extérieure de Dieu dans le don de tous les biens peut conduire à la connaissance de ce qui constitue, dans la vie intime de Dieu, le propre de chaque personne. Arius a senti la question, et il l'a tranchée en séparant totalement la transcendance de Dieu de sa manifestation extérieure. D'un côté l'abîme, le Dieu unique et absolu, de l'autre côté, les créatures: la première créature étant le Verbe, la seconde l'Esprit. L'œuvre d'un tel Verbe, d'un tel Esprit, ne pourra aucunement révéler Dieu lui-même. Un Verbe créé ne peut manifester que du créé, et l'abîme entre Dieu et le monde se montre infranchissable. L'ordre (τάξις) dans la manifestation divine nettement attestée par l'Écriture, Arius ne pouvait le comprendre que comme une subordination de l'être du Verbe à l'être du Père. Ce Verbe, et encore moins l'Esprit sous lui, ne pouvaient révéler pleinement Dieu: dès lors, les œuvres de Dieu devaient apparaître comme purement arbitraires, sans rapport avec l'être même de Dieu. Dans la perspective d'Arius, remonter par l'Esprit au Fils vers le Père ne pouvait rien dire sur les propriétés de la personne du Père. Or, ceci n'est pas la foi de l'Eglise. Le Verbe et l'Esprit étant consubstantiels au Père, leur manifestation dans le don des biens révèle aussi leur personne et ce qui les caractérise. Autrement dit Dieu *agit* comme il *est*. Et puisque son agir est trinitaire, il *est* Trinité. Et la manière dont agit chacune des trois Personnes divines correspond à leur caractère propre.

On ne saurait jamais surestimer l'importance de ce fait. Toute la vision chrétienne de la création en dépend. Dieu est éternellement source d'une vie plénière, celle du Fils consubstantiel et de l'Esprit-Saint. Il est également la source d'un projet d'amour infini, l'œuvre de la création par le Fils dans l'Esprit. Et c'est en cette seule et même source, Dieu le Père, que se nouent la vie divine et l'économie de

son dessein de création ¹. Ce lien n'a rien à voir ni avec une quelconque nécessité en Dieu, ni avec une volonté divine purement arbitraire: penser ainsi serait reporter sur Dieu des notions strictement humaines.

Quelles sont donc les propriétés de chacune des personnes? Le Saint-Esprit «a ceci comme signe pour faire connaître sa propriété selon l'hypostase, qu'il est connu après le Fils et avec lui, et qu'il subsiste (ὑφεστάναι) en venant du Père» (4,27-29). Ce propre du Fils est «de faire connaître par lui et avec lui l'Esprit qui procède du Père et, seul uniquement engendré (μόνος μονογενῶς), de jaillir de la lumière inengendrée» (4,29-32). «Quant au Dieu suprême, il a seul, comme marque distinctive et en quelque sorte privilégiée de son hypostase, d'être le Père et de ne subsister (ὑποστῆναι) par l'effet d'aucune cause» (4,35-38).

Les propriétés des trois personnes sont absolument irréductibles l'une à l'autre, Grégoire l'affirme clairement: «Dans la communauté de la substance, nous déclarons inconciliables (ἀσύμβατα) et incommunicables (ἀκοινωνήτα) les marques distinctives qui sont considérées dans la Trinité et par lesquelles se constitue la particularité des Personnes qui nous ont été transmises dans la foi: chacune est comprise (καταλαμβάνομένου) différemment par ses marques distinctives particulières» (4,38-43). Or, on peut se demander si cette insistance sur la distinction des personnes divines ne risque pas de les séparer. Une telle question provient ici encore de cette attitude qui consiste à projeter sur Dieu les conceptions propres à l'homme pécheur. Regardons en effet de près ce que sont les propriétés des personnes divines: l'Esprit a *en propre* de procéder (ἐκπορευόμενον: 4,30) du Père et d'être connu avec le Fils; le Fils a *en propre* d'être engendré par le Père et de faire connaître l'Esprit. Donc, le propre de chaque hypostase n'est rien d'autre que sa manière de se rapporter *aux autres* ². Certes, les propriétés sont incommunicables et uniques, mais elles

¹ Saint Athanase a déjà formulé en toute clarté ce lien intime entre les «processions» trinitaires et les «missions» dans l'économie divine: cf. Or. I c. Ar. I,12 (PG 26, c. 36 BC), et C. Sabellianos 13. (PG 28, c. 117 C): «Ceux qui réduisent la Trinité à l'unité s'efforcent d'abâtardir la mission (ἀποστολήν) aussi bien que la génération (γένεσιν)».

² Saint Grégoire illustre cela par l'image de la chaîne dont on ne peut tirer un bout sans que l'autre suive le mouvement: la communion des personnes divines vient de ce que les propriétés de chacune sont *relatives* aux propriétés des deux autres (4, 70-76).

sont en même temps l'expression suprême de cette indicible communion qu'est Dieu, Père, Fils et Esprit-Saint: «nouvelle et paradoxale séparation unie et union séparée!» (4,89 sq.).

c) *L'hypostase du Fils comme image du Père*

Nous nous sommes demandé comment saint Grégoire exposait la différence des hypostases divines pour mieux comprendre en quel sens le Fils est l'image parfaite du Père ou, pour dire autrement, nous nous posions la question de savoir comment une hypostase propre, celle du Fils, peut être l'image d'une autre hypostase, celle du Père. Nous avons reçu une première réponse: le propre des hypostases divines est de se manifester l'une l'autre, l'une étant *l'expression* de l'autre. Dieu ne peut être connu autrement que comme Père, Fils et Esprit-Saint; lorsqu'on regarde Dieu, ce sont toujours les Personnes divines qui sont connues; mais elles sont connues selon un ordre (τάξις), selon l'ordre de leur manifestation. Nous avons vu que cet ordre correspond à l'ordre de la vie divine elle-même et qu'il la révèle. Cette correspondance résulte des propriétés elles-mêmes des personnes divines. Grégoire les définit en montrant pour chaque personne conjointement et son mode de révéler les autres personnes et son mode de provenir du Père: l'Esprit est *connu* après (μετά) et avec (σύν) le Fils et *procède* du (ἐκ) Père; le Fils *fait connaître* par (διὰ) lui et après (μετά) lui l'Esprit, et est *engendré* par le Père. Seul le Père ne manifeste pas une autre hypostase divine; parce qu'il est Père et origine des autres Personnes divines; il a en propre «de ne subsister par aucune cause» (4,36 sq.). Mais la foi nous enseigne que seul le Fils fait connaître le Père, et que l'Esprit donne la connaissance du Fils. C'est donc le propre de la personne du Fils de révéler la personne du Père, d'en être l'image. Préciser le caractère propre de l'hypostase du Fils exige donc de préciser en quel sens il est l'image du Père.

Pour ce faire, Grégoire s'engage dans une discussion du texte bien connu de l'épître aux Hébreux (1,3): «Il est le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de son hypostase» (ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως). Parce qu'il introduit le terme d'hypostase ce texte est capital pour l'argumentation de Grégoire. Celui-ci s'est limité d'abord et surtout à montrer le sens étymologique du terme; ce passage de l'Écriture va lui permettre maintenant de confirmer l'emploi du terme par l'autorité de la Révélation.

Or, à première vue, ce texte semble contredire l'intention de Grégoire. Il en est lui-même conscient: «Si nous avons enseigné qu'une hypostase est le concours des propriétés particulières à chaque Personne..., pourquoi dans ce passage le nom d'hypostase est-il attribué par l'Écriture au Père seul, et pourquoi dit-elle que le Fils est la forme (μορφή) de son hypostase, caractérisée non par des marques particulières, mais par celles du Père? (6,4–12)». Autrement dit: ce texte ne supprime-t-il pas l'existence propre (ὑπαρξις, 6,18) du Fils? La réponse de Grégoire est particulièrement intéressante pour notre propos, car nous avons déjà constaté que la notion de «caractère» employée ici dans l'épître aux Hébreux, connote tout le thème de l'image, du dessin gravé, de l'empreinte. Et c'est précisément à partir de cette connotation concrète que, dans un premier temps Grégoire engage la discussion du texte.

En effet, on peut comparer la notion de caractère avec celle de figure: chaque corps a une figure et il ne peut être vu que dans et avec cette figure. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'expression «caractère de l'hypostase»: de même que la figure est inséparable du corps, tout en étant distincte de lui, de même le Fils est inséparable du Père dont il est l'empreinte. «Si donc on regarde (...) avec les yeux de l'âme le caractère du Fils Unique, on arrive à l'intelligence de l'hypostase du Père (7,39–42), de même qu'en regardant la figure du corps on voit le corps lui-même. La première visée du texte de l'épître aux Hébreux est donc d'affirmer le lien intime et sans aucun intermédiaire qui existe entre le Père et le Fils. Et saint Grégoire de conclure: «Donc, parce que celui qui a vu le Fils voit le Père, comme dit le Seigneur dans l'Évangile (Jn. 14,9), pour cette raison l'Apôtre dit que le Fils Unique est le caractère de l'hypostase du Père» (8,1–4).

Jusqu'ici, Grégoire s'est servi du sens concret du mot caractère pour en dégager le sens inspiré. Il approfondit maintenant la deuxième partie du binôme, le mot d'hypostase. En effet, si le mot «caractère» vise le Fils et celui d'«hypostase» le Père, faut-il refuser au Fils une hypostase propre? Pour montrer qu'au contraire, le Fils ne peut être caractère du Père que s'il est lui-même hypostase propre, Grégoire fait appel au fameux texte de l'épître aux Colossiens (1,15): «Il est l'image du Dieu invisible». C'est dans cette analyse de l'image que nous trouverons la réponse à la question de ce paragraphe, à savoir: comment l'hypostase du Fils peut-elle être l'image de l'hypostase

du Père? Saint Grégoire commence par donner de l'image une définition bien paradoxale: «L'image est la même chose que le prototype, même si elle est autre chose» (8,9) ¹. Et il s'en explique:

En effet la notion d'image ne serait pas conservée, si celle-ci ne gardait pas la ressemblance expresse et inaltérable. Donc si l'on comprend la beauté de l'image, on arrive à l'intelligence de l'archétype, et si l'on saisit par la pensée ce qui est comme la forme du Fils, on s'imprime l'empreinte de l'hypostase paternelle ²: on voit Celui-là par Celui-ci. Ce n'est pas que l'on voie dans l'image tracée la qualité d'inengendré du Père (en vérité ce serait absolument la même chose, non une chose différente), mais on reconnaît la Beauté inengendrée dans la Beauté engendrée (8,10-18).

Voilà comment le Fils est l'image et le caractère de l'hypostase du Père. La beauté du Fils est la même que celle du Père: c'est l'unique beauté de Dieu. Mais elle est dans le Père de façon inengendrée, elle y est «paternellement», et dans le Fils de façon engendrée, «filialement» ³; c'est là le sens de la définition paradoxale de l'image: «Elle est la même chose que le prototype, même si elle est autre chose». Le Fils est donc réellement l'image *du Père*, tout en étant «autre chose», c'est-à-dire une hypostase propre; parce qu'il est une hypostase propre, il peut être l'empreinte, le caractère de l'hypostase du Père ⁴. La raison formelle d'être «image» ne serait pas sauvegardée si l'image était une simple identité avec le prototype. Or, elle est la même chose que le prototype, c'est-à-dire beauté de beauté, Dieu de Dieu, lumière de lumière, même si elle est autre chose, engendrée et non pas inengendrée. Conclusion de l'expression: «Il est le caractère de son hypostase» que seul le Père aurait une hypostase, serait refuser au Fils d'être vraiment «*l'image du Dieu invisible*». C'est donc l'hypostase propre du Fils qui nous fait voir l'hypos-

¹ Ταῦτόν τῷ πρωτοτύπῳ ἐστὶ (ἡ εἰκὼν), καὶ ἕτερον ἦ.

² Καὶ ὁ τοῦ Υἱοῦ τὴν οἶονε μορφήν τῇ διανοίᾳ λαβὼν τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως τὸν χαρακτῆρα ἀντυπώσατο.

³ Ce n'est ici finalement rien d'autre qu'un commentaire du «Dieu de Dieu, Lumière de Lumière» du Concile de Nicée.

⁴ Saint Grégoire trouve ici le sens profond du texte d'Hb. I, 3. Il peut être juste, quant à l'élaboration explicite, de dire qu'à l'âge apostolique la distinction entre *hypostasis* et *ousia* n'était pas encore instituée (COURTONNES, t. 1, p. 91, note) mais il ne faut pas oublier que le sens du terme *hypostasis* s'était enrichi par le fait même d'avoir été employé pour désigner le rapport entre le Christ et Dieu le Père. Pour cela, Grégoire aurait-il entrepris ses efforts de compréhension «en pure perte» (COURTONNES, loc. cit.)?

tase du Père. Grégoire achève son magistral exposé en résumant tout dans l'image du miroir qui lui est chère :

De même que si l'on observe dans un pur miroir le reflet de la forme qui s'y est produite on a une connaissance nette du visage qui y est représenté (ἀπεικονισθέντος προσώπου), de même, si l'on connaît le Fils on reçoit *dans son cœur* l'empreinte de l'hypostase paternelle par la connaissance du Fils. En effet, tout ce qui appartient au Père est vu dans le Fils, et tout ce qui appartient au Fils appartient au Père, puisque le Fils demeure tout entier dans le Père, et qu'à son tour il a le Père tout entier en lui-même. C'est pourquoi l'hypostase du Fils devient comme la forme et le visage de la connaissance parfaite du Père, et l'hypostase du Père est connue parfaitement dans la forme du Fils, bien que les particularités que l'on considère en eux demeurent pour une distinction nette des hypostases ¹ (8,19-30).

Sur ces mots, Grégoire achève ce fameux petit traité sur l'essence et l'hypostase, dont il n'est pas exagéré de dire qu'il constitue comme la charte de la théologie de l'icône. La contemplation du visage du Fils marque *notre cœur* de l'empreinte de l'hypostase paternelle. C'est parce qu'il est le Fils du Père que le Père se fait voir dans le Fils. En tant que Fils le Verbe est l'image et le visage du Père.

d) *Le visage et la personne (prosôpon et hypostasis)*

Après notre lecture de la « lettre 38 » de saint Grégoire essayons de résumer le résultat positif du débat autour de la terminologie trinitaire. Il faut tout d'abord distinguer substance et hypostase. Même si les anciens n'y voyaient pas de différence ², les Pères l'ont très tôt introduite pour rendre compte de l'ineffable réalité du Mystère Trinitaire. Pour ce faire ils partent d'une part de l'étymologie du mot *hypostasis* : la substance (*ousia*) n'existe pas comme telle, sans subsistance concrète (ἀνυπόστατα), elle subsiste (ὑφίστησι) seulement

¹ "Ὡστε ἡ τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἶονεὶ μορφή καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιγνώσεως, καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγνώσεται, μενούσης αὐτοῖς τῆς ἐπιθεωρουμένης ιδιότητος εἰς διάκρισιν ἐναργῆ τῶν ὑποστάσεων; cf. Adv. Arium et Sabellium, éd. MÜLLER, p. 73, 5-22.

² Les Pères en étaient conscients eux-mêmes : les uns pour justifier la distinction introduite par les auteurs chrétiens (cf. Théodoret, PG 83, c. 33 AB), les autres pour la réfuter ; c'est surtout le cas de saint Jérôme qui, ici encore, s'avère être la victime de ces lettres païennes qu'il a tant aimées et combattues, lorsqu'il refuse cette distinction en déclarant que tota secularium litterarum schola nihil aliud hypostasim quam usiam novit ; ep 15,4 (ad Damasum) (PL 22, c. 357).

dans les individus. D'autre part, le terme d'hypostase est employé par l'Écriture elle-même (Hb. 1,3) dans un sens qui exige la reconnaissance de trois hypostases en Dieu.

Mais que faire du fameux anathématisme de Nicée qu'invoquaient sans cesse pour leur compte les défenseurs de l'identité entre substance et hypostase, anathématisme condamnant quiconque «dit que le Fils est d'une autre substance ou hypostase» (que le Père)? Saint Basile en a déjà donné une explication qui ne laisse rien à désirer et qui clôt le débat sur ce point:

Les pères n'ont pas dit ici que substance et hypostase sont la même chose. En effet, si ces mots exprimaient une seule et même idée, quel besoin y avait-il de l'un et de l'autre? De toute évidence, comme les uns niaient que le Fils fût de la substance du Père, et que les autres disaient qu'il n'était pas de sa substance, mais de quelque autre hypostase, les pères ont rejeté l'une et l'autre opinion comme étrangères à la pensée de l'Eglise. En effet, quand ils révélèrent leur propre pensée, ils dirent que le Fils est «de la substance du Père», sans plus ajouter: de l'hypostase. Ainsi la première déclaration est là pour repousser la pensée perverse, et la seconde fait connaître le dogme du salut ¹.

Il nous reste maintenant à élucider la question du rapport existant entre les termes *hypostasis* et *prosôpon*. A la fin de la «lettre 38», nous l'avons vu, saint Grégoire disait: «l'hypostase du Fils devient comme la forme et le visage (*prosôpon*) de la parfaite connaissance du Père». Cette phrase approuve l'emploi du terme *prosôpon*, tout en faisant apparaître clairement son ambiguïté si on le prenait seul. *Prosôpon* a ici le sens de visage, très fréquent dans les LXX et dans le Nouveau Testament. Mais ce terme peut signifier également «masque», «rôle de théâtre», et c'est pour cela que Grégoire, comme Basile, hésite à l'accepter tel quel. Car Sabellius avait justement enseigné: «Dieu est un par l'hypostase, mais il est représenté par l'Écriture sous des visages différents (προσωποποιεῖσθαι), chaque fois selon la nécessité particulière» ², de sorte que «tantôt il parle comme Père, tantôt comme Fils, tantôt comme Esprit-Saint» ³. Pour Sabellius, les *prosôpa* différents étaient simplement des «métamorphoses» d'un Dieu qui n'a qu'une seule subsistance réelle (*hypostasis*). Or, saint

¹ Ep 125, I (COURTONNES, t. II, p. 31 sq.).

² Saint Basile, ep 214,3 (COURTONNES, t. II, p. 204); cf. ep 236 (t. III, p. 54).

³ Ep 214,3 (t. II, p. 204).

Basile l'affirme déjà à plusieurs reprises, un *prosôpon*, un «visage» (au sens concret), n'est pas vraiment *prosôpon* s'il est *anhypostaton*, sans subsistance propre, in-existant, bref, sans hypostase¹. Ce mot d'*anhypostaton* montre bien, par mode de négation, «qu'il ne suffit pas de compter des différences de *prosôpa* (comme le faisait Sabellius), il faut en plus admettre que chaque *prosôpon* existe (ὕπαρχον) dans une véritable hypostase»².

Donc, pour que l'on puisse accueillir le mot *prosôpon* dans toute sa richesse, au sens de «face», de visage personnel, il faut s'assurer que le sens de «masque» et de «rôle» en est rigoureusement écarté, que ce *prosôpon* est porté par une existence propre (ὑπαρξίς), par une subsistance, bref une hypostase, de sorte que le visage (*prosôpon*) devient l'expression même de l'hypostase et non pas un masque qui la cache. Les défenseurs des images pourront en conclure que le visage humain du Verbe incarné est paradoxalement l'expression intègre de l'hypostase du Verbe. Pour le moment nous n'en sommes pas encore là. Les cappadociens ne se placent pas encore dans la perspective christologique. Pour eux il s'agit d'assurer la foi en la Trinité indivise. Mais en montrant comment il faut voir ensemble hypostase et *prosôpon*, comment l'une porte l'autre et lui donne d'exister, ils ont déjà ouvert l'accès à la christologie. Car si chaque *prosôpon* exprime congénitalement l'hypostase qui le porte et lui donne d'exister, il en sera ainsi même dans le cas du *prosôpon*, du visage humain du Christ, Verbe incarné. Mais n'anticipons pas davantage. Pour notre sujet, l'apport principal de saint Grégoire aura été de montrer que, au plan trinitaire, «l'hypostase du Fils devient comme la forme et le visage (*prosôpon*) de la connaissance parfaite du Père, et l'hypostase du Père est connue parfaitement dans la forme du Fils» (8,26–29).

Sur l'acquis de saint Athanase, de saint Basile et de la «lettre 38», il nous reste maintenant à expliciter davantage *selon quelle modalité*

¹ Cf. loc. cit. et ep 214,4 (t. II, p. 205).

² Ep 210,5 (t. II, p. 196). Pour les latins, *prosôpon* n'était nullement suspect, il était considéré comme équivalent de *persona*, terme sans ambiguïté, fréquent depuis le temps de Tertullien. Saint Basile n'a pas refusé le terme. Il l'emploie lui-même, et comment ferait-il autrement puisqu'il est fréquent dans l'Écriture. Mais il redoute la résurgence du Sabellianisme si on ne tient pas principalement au terme d'hypostase, et les événements dont parle la lettre 210 justifient bien les craintes du saint Docteur. Par la suite, l'équivalence des termes fût reconnue, mais le mot hypostasis gardait la première place dans le langage dogmatique des grecs (cf. DE RÉGNON, op. cit., t. I, pp. 199–215).

propre l'hypostase du Fils est l'image du Père. C'est par là que nous achèverons notre méditation sur les fondements trinitaires de l'icône. Saint Grégoire de Nysse y sera encore notre guide principal.

III. L'agir du Fils comme image du Père

Dans la lutte contre les ariens, les orthodoxes trouvaient leur principal appui dans les nombreux textes scripturaires, surtout johanniques, qui parlent de l'unité du Fils avec son Père. Mais certains autres textes – et les ariens ne manquaient pas de les utiliser – semblaient assigner au Fils une infériorité par rapport au Père: c'était surtout le fameux texte dans Jn. 14,28: «Le Père est plus grand que moi» ou tous les passages de l'Écriture qui montrent l'humiliation, l'obéissance, le service du Christ. Et qui nierait qu'il s'agit là de textes parmi les plus importants de la Révélation? L'attaque des ariens partait donc de *l'agir* obéissant du Verbe dans l'économie de création et de rédemption, pour conclure à la subordination *essentielle* au Père. Or, le Verbe se manifeste précisément dans son agir comme «*l'image du Dieu invisible*». Il nous faut donc étudier dans ce paragraphe comment et de quelle manière le Fils se *manifeste* comme l'image de son Père, comment *l'agir* du Fils peut être la révélation du Père.

Dans ce domaine de l'agir divin le danger était plus subtil, moins apparent qu'au niveau de la nature divine. En effet, le refus de la consubstantialité du Fils au Père s'écartait trop clairement de la foi apostolique pour ne pas être perçu comme menaçant cette foi. Mais le problème de l'agir obéissant du Verbe était un peu différent. Les pères orthodoxes d'avant le Concile de Nicée en avaient eux-mêmes souvent parlé en des termes qui pouvaient faire penser au subordinationisme. De l'obéissance à la subordination il n'y avait qu'un pas, et les ariens le franchirent. Puisqu'il était obéissant au Père, le Verbe ne pouvait être qu'un instrument passif, mû par la puissance divine supérieure. Or, si le Verbe n'était qu'un simple instrument, que pourrait-il révéler? Comment le marteau que brandit le forgeron serait-il l'image du forgeron? Comment l'obéissance passive d'un instrument serait-elle la vivante image de celui qui commande? On retrouve ici la question que nous avons posée plus haut: un Verbe qui n'est pas consubstantiel saurait-il être l'image parfaite du Père? Il s'agit donc d'approfondir, au plan de l'agir divin, ce que nous avons vu au sujet de la nature divine. Que la question soit vitale pour la

foi, personne n'en doutera. Le Fils ne nous aurait pas révélé son Père s'il n'avait pas été, dans son agir même, l'image vivante du Père.

a) *Génération et subordination*

Pour les ariens la raison ultime de l'instrumentalité et de la subordination du Verbe réside dans le fait que le Verbe est *engendré*. Pour eux, la génération du Fils comporte nécessairement une infériorité par rapport à Dieu. Et en cela leurs idées sont cohérentes. Si la génération était déjà une marque d'infériorité, combien plus devrait l'être l'agir du Verbe. Dès lors il n'est pas étonnant de les voir soutenir que le Fils ne devait pas être appelé l'image parfaite (ἀπαράλλακτος εἰκὼν) de la substance du Père ¹.

Voulant comprendre comment le Verbe est, dans son agir, l'image parfaite du Père, nous devons remonter jusqu'à son origine dans le Père. En effet, les ariens ont bien vu que le Verbe agit selon son mode d'origine, et puisqu'ils comprennent celui-ci comme une simple création, le Verbe ne pouvait agir qu'en instrument créé. Ils utilisent un sophisme bien trompeur: le Fils existe, ou par la volonté du Père, ou sans sa volonté; dans la première supposition, il pourrait n'être pas; dans la seconde, on impose au Père une contrainte et on le prive de sa liberté ². C'est surtout le «technologue» ³ Eunome qui s'est servi de cet argumentation. Suivons le grand docteur de Nysse dans sa réfutation. Cela nous sera d'un grand profit pour notre thème de l'image.

Grégoire commence par démanteler la fausse aporie entre vouloir et contrainte en Dieu:

La cohérence immédiate (ἡ ἄμεσος συνάφεια) (du Père et du Fils) n'exclut pas la volonté (βούλησιν) du Père, comme si celui-ci avait reçu le Fils par une certaine nécessité de nature et de façon involontaire (ἀπροαιρέτως). D'autre part, le fait de la volonté ne sépare pas le Fils du Père comme si cette volonté constituait une distance (διάστημα) entre les deux. Il ne faut donc ni retrancher de la doctrine la volonté du Générateur concernant le Fils en pensant qu'elle ne trouvait pas de place dans la cohérence qui unit le Fils au Père; ni dissoudre cette cohérence indivise lorsqu'on considère la volonté (du Père) à l'œuvre dans la génération (du Fils) ⁴.

¹ Philostorge, PG, 65, c. 477 B.

² Cf. l'article «Arianisme» du DTC, t. I/2, c. 1789.

³ Eunome lui-même semble avoir voulu remplacer le nom de théologie par celui de «technologie» (Théodoret, Haer. fabul. comp. 4,3; PG 83, c. 420 B).

⁴ C. Eunom. III, VI, 16 (Ed. W. JAEGER, 2^e éd., t. I, p. 191; PG 45, c. 773 D).

Le Père *veut* engendrer le Fils, mais ce vouloir est éternel, il n'est pas lié à la dialectique de désir et de possession qui caractérise l'homme: «Un jour nous voulons quelque chose que nous n'avons pas, et un autre jour il nous arrive d'avoir ce que nous ne voulions pas», remarque Grégoire, non sans une pointe d'ironie ¹. Voir en Dieu une différence entre le vouloir et l'être, c'est le soumettre aux limites humaines. Certes, le Fils est engendré, donc voulu par le Père. Mais Dieu n'est jamais privé de ce qu'il veut. Saint Athanase aimait à dire aux ariens: Si Dieu n'a pas toujours eu avec lui sa Sagesse et sa Puissance (c'est ainsi que l'Écriture elle-même désigne le Verbe), il aurait été à un certain moment sans sagesse et sans puissance ². Grégoire, dans la même ligne, ajoute: Si le Verbe est postérieur au Père, il y aurait eu un moment où Dieu n'aurait pas eu ce qu'il voulait – à moins de dire que Dieu n'aurait pas voulu le Fils ³. Le prologue de saint Jean suffit à lui seul comme preuve: «Le Père seul est principe (ἀρχή) de tout. Mais dans ce principe est aussi le Fils, comme l'annonce (l'Évangile); il est par nature ce qu'est le principe. Car Dieu est le principe, et le Verbe qui est dans le principe, est Dieu» ⁴.

La génération du Verbe n'implique donc aucune infériorité; au contraire, elle est le cœur de ce rapport ineffable du Fils au Père, qui fait du Fils l'image parfaite du Père. A propos des spéculations irrespectueuses des ariens sur ce mystère, l'indignation faisait dire à saint Grégoire de Naziance: «La génération de Dieu est honorée par le silence» ⁵.

Si donc le Verbe est engendré sans être inférieur au Père, son agir sera également un agir divin. De même qu'on ne peut pas introduire

¹ Ibid., 17 (JAEGER p. 191, PG 45, c. 776 A).

² Or. c. Gentes 46 (PG 25, c. 93 AC); Or. II c. Ar. 32 (PG 26, c. 216 B).
De decr. 26 (PG 25, c. 461–465).

³ C. Eunom. III, VI, 18 (JAEGER II, p. 192; PG 45, c. 776 A); cf. C. Eunom. I, 641 (JAEGER I, p. 210; PG 45, c. 448 D). «Mêlé à tout ce que l'on conçoit au sujet du Père, le Fils ne commence pas d'être, mais il n'est pas non plus sans naissance; il a été engendré et il existait (καὶ ἐγεννήθη καὶ ἦν). Quant au principe il faut confesser sa naissance du Père, quant à l'éternité de vie on ne peut concevoir un temps où il ne fut pas».

⁴ Loc. cit., 22 (p. 193sq.; PG 45, c. 776 D–777 A).

⁵ Or. Théol. III, 8 (PG 36, c. 84 C); cf. Cyrille de Jérusalem, Or. Catech. XI, 19 (PG 33, c. 716 A): «Dis-moi d'abord ce qu'est celui qui est engendré, et tu pourras ensuite me dire ce qu'il a engendré».

en Dieu de contradiction entre le libre vouloir du Père et la génération éternelle du Fils, de même, on ne saurait trouver d'opposition entre le vouloir du Fils et celui de son Père. Dans un passage admirable du *Contre Eunome*, texte qui sera de première importance pour notre sujet, saint Grégoire de Nysse médite sur cette unité du vouloir divin. Il s'agit là de réfuter l'opinion des ariens et d'Eunome selon laquelle le Verbe serait un instrument passif dans la création du monde. Car c'est ainsi qu'ils interprètent le «par qui tout a été fait» (Col. 1,16 et Symbole de Nicée):

Il n'y a aucune différence de vouloir entre le Fils et le Père. Car le Fils est l'image de la bonté, conforme à la beauté de la bonté archétype. Ainsi lorsque quelqu'un se regarde dans un miroir (rien ne nous empêche de chercher notre explication dans un exemple concret), l'image se conforme en toutes choses à l'original dont la figure est la cause de celle qui apparaît dans le miroir. L'image ne peut bouger ni s'incliner, si le mouvement et l'inclination ne procèdent de l'original. Et lorsque celui-ci bouge, il faut absolument que le même mouvement se produise dans le miroir. Or, c'est de la même manière que «l'image du Dieu invisible» (Col. 1,15), le Seigneur, est immédiatement et inséparablement coordonnée au Père, suivant tout mouvement de sa volonté. Le Père a voulu quelque chose, le Fils qui est dans le Père a voulu la même chose que le Père, ou mieux, il est devenu lui-même le vouloir du Père (μᾶλλον δὲ αὐτὸς τοῦ πατρὸς ἐγένετο θέλημα). Car s'il possède en lui-même tout ce que possède le Père, il n'y a rien du Père qu'il ne possède. Et s'il a en lui toutes les choses paternelles, disons mieux, s'il a le Père lui-même, et, avec le Père, absolument tout ce qui est du Père, il possède donc en lui-même tout le vouloir paternel ¹.

L'image du miroir, si chère à Grégoire de Nysse, synthétise en elle-même l'unité et la différence: elle affirme l'unité entière du Père et du Fils qui s'étend jusqu'aux moindres mouvements de volonté; tout en maintenant l'existence des deux hypostases, ce texte est capital pour comprendre le nom d'image donné au Fils. Grégoire y affirme que le Fils est image du Père précisément dans son vouloir, mais ce n'est pas un vouloir opposé à celui du Père; car «l'image ne

¹ C. Eunom. II, 215-216 (JAEGER, p. 288; PG 45, c. 981 D-984 A; trad. DE RÉGNON, op. cit., t. IV, pp. 347sq. et 526); cf. ce texte de saint Basile: «Comment tout est-il créé par le Fils? Parce que le divin vouloir jaillissant de la cause première comme d'une source, passe à l'action par le Verbe qui est la propre image de Dieu» (C. Eunom. II, 21; PG 29, c. 617 C-620 A; DE RÉGNON, t. IV, p. 347). Le thème du miroir est déjà employé par Origène pour exprimer l'unité du vouloir entre le Père et le Fils (mais avec une légère note de subordinationisme), dans De princ. I, 2,12 (GCS 22, pp. 45, 10-46, 10).

peut bouger, ni s'incliner, si le mouvement et l'inclination ne procèdent de l'original». Ce que montre l'agir du Fils n'est rien d'autre que la volonté du Père, mais il ne la montre pas comme un instrument passif, il la montre en *se faisant lui-même le vouloir du Père*. Il n'y a donc aucune contradiction entre le fait que le Père est la seule source du vouloir divin et le fait que le Fils *veut* vraiment et personnellement. Ce qui, aux yeux des ariens, est la preuve de la subordination du Fils au Père, à savoir son agir obéissant au Père, son rôle instrumental par rapport à lui, cela précisément se révèle dès lors comme le mystère même de la communion des personnes divines. Les ariens disent obéissance et comprennent contrainte. Mais cette obéissance devient justement pour nous l'image du Père puisque le Fils assume dans son être propre de Fils toute la volonté paternelle au point de *l'être*. C'est pourquoi l'unité du vouloir divin n'exclut pas la différence des personnes divines. Ni sa génération par le Père, ni son obéissance envers le Père ne font donc du Fils un être subordonné.

b) *Le «mode d'exister» des hypostases divines*

Grégoire de Nysse fut accusé d'avoir trop insisté sur la différence des personnes divines. Contre le reproche de «trithéisme» il s'est défendu dans son petit traité *Quod non sunt tres dii*. Il y traite de la question qui nous occupe: il part de l'unicité divine qui s'étend jusque dans l'agir et le vouloir, pour montrer qu'elle n'exclut pas la particularité de chacune des trois personnes: Unique est la puissance divine, mais «jaillissant, comme d'une source, hors du Père, elle est mise en œuvre par le Fils et elle accomplit la grâce dans la force de l'Esprit: et pourtant, aucune opération n'est répartie sur les différentes hypostases»¹. Ceci vaut de toute opération de Dieu, en particulier de la volonté: Il ne se produit qu'un seul mouvement et qu'une seule belle ordonnance (*διακόσμησις*) de la volonté bonne, qui vont du Père par le Fils à l'Esprit»². Ceci est encore affirmé de la vie divine elle-même: «Il n'y a qu'une seule et même vie, que le Père produit (*ἐνεργεῖται*), que procure (*ἐτοιμάζεται*) le Fils et qui dépend de la volonté de l'Esprit»³. Pour résumer: «il n'y a qu'un seul Sauveur

¹ PG 45, c. 128 C.

² Ibid., c. 128 A.

³ Ibid., c. 125 D.

de tous, le Dieu au-dessus de tous, et son salut est réalisé par le Fils dans la grâce de l'Esprit»¹.

Or, cette manière de parler ne prête-t-elle pas le flanc aux ariens qui amoindrissent le Fils et l'Esprit? Saint Grégoire montre que c'est le contraire. Certes, le Père est la cause unique de tout, même du Fils et de l'Esprit consubstantiels, mais cet ordre n'implique pas une subordination. Les pères n'ont pas hésité à exprimer clairement cet ordre des personnes divines, car, comme le dit Grégoire, «l'Évangile lui-même transmet un certain ordre (τάξις), selon lequel la foi en commençant du Père descend par l'intermédiaire du Fils à l'Esprit-Saint»². L'erreur des ariens était de prendre cet ordre des personnes pour un ordre dans les degrés d'être. Certes, le Fils procède du Père, il est donc second dans l'ordre des personnes. Mais il n'est pas inférieur au Père. Et Grégoire de montrer que le rapport entre une cause et la chose causée ne dit rien sur la nature de l'une et de l'autre chose, il montre simplement un *mode d'être*. Dire du Père qu'il est innascible et du Fils qu'il est engendré, indique non pas l'être (τί ἐστι), mais le *mode d'être* (πῶς ἐστι) de chaque personne³. L'ordre révélé des personnes divines, qui a jeté les ariens dans l'erreur de la subordination, ne dit donc rien sur la nature des personnes divines mais indique leur rapport d'origine. Le Fils a la même nature que le Père, il a une seule volonté avec lui. Mais il les a en tant que Fils, selon le *mode propre* de son être de Fils. Ce mode d'exister (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) est à la fois celui de l'origine de chaque hypostase, et celui de sa manifestation⁴. Le Fils est l'image du Père parce qu'il est né de lui et parce qu'il agit en tout comme Fils. Ainsi apparaît clairement la manière dont le Fils est l'image parfaite du Père: en ce qu'il sert le dessein de la volonté paternelle; car tel est *son mode d'exister* de Fils obéissant et aimant, qui nous rend visible la bonté du Père. Saint Basile, dans son traité du Saint-Esprit, commente

¹ Ibid., c. 129 B.

² Ep 24 (PG 46, c. 1092 A).

³ PG 45, c. 133 C: Grégoire y donne comme exemple: dire d'un arbre qu'il a poussé de lui-même ou qu'il a été planté n'indique pas la nature de l'arbre, mais *comment* il est devenu un arbre.

⁴ Le terme τρόπος τῆς ὑπάρξεως signifie d'abord la relation d'origine des personnes divines et puis, par conséquent, la manière dont chacune agit dans l'ordre (τάξις) des personnes; voir les textes rassemblés par PÉTAU, De Trinitate IV, VIII, 6-7; cf. DE RÉGNON, op. cit. pp. 424 sq.

dans le sens qui suit la parole du Seigneur: «qui m'a vu, a vu le Père» (Jn. 14,9):

... non point la figure ni la forme du Père, car la nature divine est pure de toute composition, mais *la bonté du vouloir* qui, parce qu'il coïncide avec l'essence, est contemplé dans l'un et dans l'autre, semblable et égal, et même identique, dans le Père et dans le Fils... le fait pour le Père de créer *par* le Fils n'établit aucune imperfection dans l'activité créatrice du Père, ni n'insinue aucune faiblesse dans l'opération du Fils mais démontre *l'unité de leur vouloir* ¹.

Nous avons vu que saint Athanase interprétait cette parole du Christ comme un signe de la consubstantialité du Père et du Fils. Basile en étend le sens jusqu'au vouloir commun des deux «parce que ce vouloir coïncide avec l'essence». Il montre que le Christ n'agit pas seulement en serviteur obéissant, mais qu'«il a su aussi parler en maître absolu et souverain», sans que l'un contredise l'autre. Car lorsqu'il parle d'autorité «c'est pour que nous apprenions à connaître notre Auteur et Maître», et lorsqu'il agit en serviteur obéissant, c'est pour nous faire connaître «le Père de notre Auteur et Maître» ².

c) *Obéissance et liberté*

Le but de ce paragraphe était de mieux comprendre *comment* le Fils peut être l'image du Père, comment son agir peut manifester le Père. Les textes que nous venons de citer montrent que c'est «la bonté du vouloir» du Fils qui fait voir celle du Père ³. Pour que cela puisse être vrai, le Fils doit être consubstantiel au Père, avoir en tout la même volonté que le Père. Le mode d'exister du Fils, *sa manière d'être Dieu*, pour ainsi dire, est de ne vouloir absolument rien d'autre que la volonté du Père, ou, comme disait Grégoire de Nysse, de se faire lui-même la volonté du Père.

Il reste enfin à prévenir un dernier danger face à ce que nous venons de dire. On pourrait, en effet, insinuer que si le *mode d'exister* propre au Fils est de faire la volonté du Père, il serait alors *nécessairement* obéissant à son Père. Eunome n'a pas manqué de se munir de cet

¹ De Spiritu Sancto 21 (PG 32, c. 105 AB; trad. B. PRUCHE, SC 17, pp. 143sq.).

² De Spiritu Sancto, loc. cit.

³ Cf. aussi C. Eunom. I, 531sq. (JAEGER I, p. 180; PG 45, c. 416 A): «Car il n'est pas possible de connaître la bonté archétypale si elle ne se manifeste pas dans l'image de l'Invisible».

argument pour affirmer l'infériorité du Fils. Dans sa « confession de foi » il prétend que « le Fils est devenu obéissant en paroles, obéissant en œuvres, du fait même qu'il est Fils et Dieu Monogène »¹. Grégoire de Nysse s'en prend à ce sophisme avec une admirable clarté. Il dévoile la véritable intention d'Eunome: « Par là, celui-ci veut prouver que l'obéissance est la nature du Fils, de sorte qu'il ne lui serait pas possible de ne pas être obéissant »². Or, on voit tout de suite quelle conséquence ruineuse aurait une telle supposition pour l'œuvre du Christ. Grégoire clarifie d'abord le vocabulaire: *l'obéissance* du Fils ne concerne que le mystère de la croix qui est au cœur de l'économie de l'Incarnation. A la croix, il y a obéissance du Fils, parce qu'il y a eu d'abord désobéissance de l'homme. Quant à l'œuvre de création on ne peut pas dire que le Fils l'ait faite « par obéissance », comme le prétend Eunome, autrement l'apôtre ne dirait pas du Fils qu'il « porte tout par la parole de sa puissance » (Hb. 1,3)³.

Mais comment expliquer alors le « *par* qui tout a été fait » ? Comment comprendre cette instrumentalité du Fils ? Pour Eunome, c'est très simple: selon lui « le Fils aurait été produit de telle sorte que sa nature ne soit apte à rien d'autre qu'à l'obéissance »⁴. Mais alors, réplique Grégoire, il serait même inférieur à l'homme, il serait un instrument (*ὄργανον*) matériel qui ne peut agir qu'en pure passivité et dans les limites étroites de sa finalité⁵. L'homme au moins « a une âme libre et non esclave, choisissant souverainement selon sa puissance propre ce qu'elle désire. Mais celui qui est assujetti à la nécessité de nature opère, ou plutôt subit (*πάσχει*) l'obéissance, et même s'il ne voulait pas être obéissant, sa nature ne le permettrait pas »⁶. Donc, réduire le Fils à une simple force agissant instrumentalement – et que pourrait-il alors produire de grand ?⁷ – c'est lui refuser même cette liberté créée que possède l'homme. Que le Père crée *par* lui ne peut que signifier l'union indissoluble des deux dans une unique volonté,

¹ Refut. Conf. Eun. 133 (JAEGER II, p. 369; PG 45, c. 528 C).

² Loc. cit., 138 (JAEGER II, pp. 371 sq.; PG 45, c. 529 D).

³ Saint Grégoire de Naziance, avec son sens aigu de l'apophasme, refuse de parler, quant au Verbe, soit d'obéissance, soit de désobéissance, ces catégories n'étant pas de mise (Or. XXX, Theol. IV, 6; PG 36, c. 109 B).

⁴ Refut. Conf. Eun. 138 (JAEGER II, p. 372; PG 45, c. 532 A).

⁵ Saint Basile fait le même reproche à Eunome: « d'attribuer à Dieu le Père le Verbe-Dieu comme un *ὄργανον ἄψυχον* » (PG 29, c. 617 B).

⁶ Refut. Conf. Eun. 139 (JAEGER II, p. 372; c. 532 B).

⁷ Cf. c. Eun. III, IX, 47-50 (JAEGER II, pp. 281-283; PG 45, c. 876 AD).

d'une volonté qui procède du Père, et que le Fils fait totalement sienne. Le «*par lui*» indique en fin de compte le *mode d'être* du Fils; le caractère propre de l'hypostase du Fils est d'accomplir en tout la volonté du Père. Voici *comment* le Fils est image du Père: *par* le Fils le Père agit, et pour cela le Père est connu *par* le Fils.

Or, pour accepter cela il faut renoncer à des raisonnements qui voudraient réduire tout à notre compréhension humaine. En vérité, ce que le Fils nous a lui-même révélé est profondément paradoxal, à savoir: qu'il est à la fois obéissant en tout au Père et uni en tout à Lui. En Dieu il n'y a pas de domination du supérieur sur l'inférieur: l'obéissance est identique à la liberté, le don total de soi est identique à la pleine possession de soi. La critique moderne reproche à la religion d'avoir créé un Dieu selon les besoins humains. Si ce reproche s'appliquait, ce serait au Dieu d'Eunome. Ce Dieu sent trop les passions humaines pour être Dieu le Père, dont la miséricorde est révélée par l'amour crucifié de son Fils. L'homme ne peut accéder à la connaissance d'un tel amour que si l'Esprit de Dieu le conforme à cet amour. Il ne peut reconnaître dans le Fils l'image parfaite du Père si l'Esprit n'illumine son cœur.

Pour conclure ce chapitre sur les fondements trinitaires de la théologie de l'icône nous citerons un texte de saint Basile qui résume à la fois le rôle propre de chaque hypostase divine dans l'ordre (τάξις) des personnes et la manière dont nous avons accès à la vivifiante connaissance de Dieu le Père, par son Image, le Fils, dans la lumière de l'Esprit:

Il est impossible de voir l'Image du Dieu invisible, si ce n'est dans l'illumination de l'Esprit. Qui fixe les yeux sur l'Image ne peut en séparer la lumière, car ce qui cause la vision est vu nécessairement avec ce qu'on voit. Ainsi, à proprement parler, par l'illumination de l'Esprit on discerne «le rayonnement de la gloire de Dieu» (le Fils; cf. Hb. 1,3), et par «l'Empreinte» (χαρακτήρ; Hb. 1,3) (le Fils) on est amené à la gloire de celui à qui appartient l'empreinte (le Père), et le sceau de même forme (le Fils et l'Esprit-Saint) ¹.

¹ De Spiritu Sancto 26 (PG 32, c. 185 BC). D'après PRUCHE (SC 17, p. 231, n. 2) «le sceau de même forme» (ἰσότυπος σφραγίς) serait le Saint-Esprit. Ce passage serait donc une confession de foi trinitaire.

CHAPITRE II

LES FONDEMENTS CHRISTOLOGIQUES DE L'ICONE

Le Christ Jésus «en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance» (Col. 2,3), est cette «image du Dieu invisible» (Col. 1,15) en qui se révèle la vivifiante connaissance du Père. Ce nom d'image exprime quelque chose de l'essentiel du Christ, son lien intime avec le Père. Dans la douloureuse pâque de l'Eglise au cours du quatrième siècle, la vérité de ce lien a été sauvegardée contre les diverses réductions ariennes et semi-ariennes. En effet, si l'arianisme faisait du Fils un être inférieur au Père, l'orthodoxie, elle, a défendu de toutes ses forces le paradoxe de l'égalité essentielle du Père et du Fils.

Pour la théologie de l'icône, le sens tout à fait paradoxal d'une «image consubstantielle et parfaite» demeure fondamental. Or, jusqu'à présent nous n'avons aucunement parlé du lieu propre où le Fils nous est *révélé* comme l'image du Père: l'œuvre de son économie. En effet, nous avons parlé uniquement de la théologie trinitaire pour savoir en quel sens le Fils est l'image du Père. Qu'en est-il cependant de l'Incarnation? Le Christ Jésus, Dieu et homme, est-il encore, dans sa «forme d'esclave», «l'image du Dieu invisible» au même titre qu'il l'est en tant que Fils consubstantiel? Il semble bien que saint Paul ait dit ce mot du Verbe *incarné*. Mais que signifie alors *image*? Dans son abaissement jusqu'à notre condition, le Verbe est-il encore la *parfaite* image du Père? Si oui, le Christ Jésus révèle parfaitement son Père; si non, la «forme d'esclave» fait comme un écran entre la connaissance du Père et celle du Christ. Une deuxième question y est impliquée: est-ce que le Verbe lui-même est pleinement connu dans la faiblesse de son Incarnation, ou la condition

divine est-elle voilée par celle d'esclave? Autrement dit: avant de savoir si le Verbe incarné est «l'image du Dieu invisible» il faut se demander si Jésus donne, dans son humanité, la pleine connaissance de sa divine personne.

A se poser toutes ces questions nous nous sentons gênés comme par une curiosité trop indiscreète. Pourquoi ne pas honorer du silence le mystère du Christ? Les pères ne se sont jamais empressés de déchaîner des discussions intempestives. Les grands débats théologiques ont été généralement déclenchés par des égarements hors de la règle de foi. C'était le cas dans les débats trinitaires, mais également dans les discussions séculaires au sujet de la christologie. Ce chapitre sera consacré au thème de l'image de Dieu dans la christologie. On comprendra l'importance d'une telle recherche pour la théologie de l'icône, si l'on se rappelle que les iconoclastes tiraient leurs arguments les plus forts de la christologie. Nous passerons donc à grand pas à travers les principaux débats christologiques en nous arrêtant surtout auprès de quelques témoins importants sans aucune prétention d'être historiquement exhaustif, mais avec le seul but de poursuivre les lignes de force de notre thème.

I. Une théologie anti-icônique: Eusèbe de Césarée

1. *La lettre d'Eusèbe à Constantia*

A la recherche de témoins patristiques pour le refus des images, les iconoclastes sont tombés sur un texte qui s'accordait à merveille avec leurs intentions. Il s'agit d'une lettre d'Eusèbe de Césarée à Constantia, sœur de Constantin le Grand. Cette lettre n'a pas retenu l'attention des copistes anciens, elle n'est transmise que partiellement, et cela grâce aux discussions iconoclastes. Constantia avait demandé à l'évêque de Césarée de lui envoyer une image du Christ, et la réponse d'Eusèbe oppose un refus décidé à une telle demande ¹.

¹ La lettre est certainement authentique, même si elle n'est connue que par les passages qu'en donne le patriarche saint Nicéphore de Constantinople dans son *Adversus Eusebium*, édité par J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, Paris 1852, pp. 383-386, repris dans PG 20, c. 1545-1549. Les autres œuvres d'Eusèbe sont citées d'après l'édition critique du *Corpus* de Berlin (les chiffres

Quelle excellente approbation des idées de Constantin V que ce témoignage du théologien de Constantin I, modèle et idéal de l'empereur iconoclaste! En effet, Eusèbe donne une complète théologie anti-iconique, iconoclaste avant la lettre. Son argumentation est nettement christologique et semble rigoureuse et cohérente. Ce texte constitue le témoignage central en faveur de l'iconoclasme, et le patriarche saint Nicéphore n'a pas hésité à consacrer tout un livre à la réfutation de ce document. On n'exagérera pas en disant que cette lettre donne «l'argument-clef de tout le système du raisonnement iconoclaste»¹. Nous tâcherons donc d'analyser cette lettre et de la placer dans le contexte de la théologie d'Eusèbe. Puisque l'argument christologique y est au centre, cette analyse nous introduira au fond des questions que nous nous proposons d'étudier dans ce chapitre:

Quant à l'image du Christ dont tu me fais la demande – de laquelle parles-tu et comment serait-elle, celle que tu appelles image du Christ? (...) Quelle image du Christ cherches-tu? Serait-ce la véritable et immuable, celle qui possède par nature ses caractères propres, ou serait-ce celle que (le Christ) a assumée pour nous, lorsqu'il a revêtu la figure (σχήμα) de la forme d'esclave?... Puisqu'il possède deux formes (μορφῶν), mais que moi-même je ne puis penser que tu demandes une image de la forme divine; en effet, le Christ lui-même t'a appris que personne ne connaît le Père, sinon le Fils, et que personne n'a été digne de connaître le Fils sinon le Père qui l'a engendré (Mt. 11,27); il faut donc penser que tu demandes (l'image) de la forme d'esclave et de la chair qu'il a revêtue pour nous. Or, de celle-ci nous avons appris qu'elle a été mélangée à la gloire de la divinité et que ce qui est mortel a été englouti par la vie (Cf. 1 Co. 15,52–54; 2 Co. 5,4)².

entre parenthèses renvoient à la page et à la ligne de cette édition). Nous utilisons les sigles suivants:

- CM = *Contra Marcellum* (Eusebius Werke t. IV);
- DE = *Demonstratio Evangelica* (t. VI);
- ET = *De Ecclesiastica Theologia* (t. IV);
- HE = *Historia Ecclesiastica* (t. II);
- LC = *Laus Constantini* (t. I);
- PE = *Praeparatio Evangelica* (t. VIII);
- Thgr = *Theophania, fragments grecs* (t. III);
- Ths = *Theophania, traduction syriaque* (t. III).

¹ G. FLOROVSKY, Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy, dans *Church History*, 19 (1950) p. 84. En étudiant Eusèbe nous voulons reprendre l'idée suggérée par l'auteur d'une étude sur les rapports de parenté entre Origène, Eusèbe et l'iconoclasme.

² Lettre à Constantia, PG 20, c. 1545 AB.

Tel est clairement formulé le dilemme devant lequel les iconoclastes mettront les iconodules ¹. Mais nous n'en sommes pas encore à l'iconoclasme. Pour le moment, qu'il nous suffise d'étudier la Christologie d'Eusèbe. Elle l'a conduit à justifier de cette façon son refus des images du Christ. En effet, d'autres auteurs de son époque se sont bornés à évoquer l'interdiction des images dans l'Ancienne Alliance (Ex. 20,4), et lui-même l'allèguera plus loin dans la même lettre ². Mais l'argument de l'idolâtrie n'intervient que pour renforcer les raisons christologiques qui, aux yeux d'Eusèbe, constituent l'argument majeur. Il ne refuse pas seulement le fait de peindre des images du Christ, il va même jusqu'à en nier la possibilité. En effet, pour Eusèbe, non seulement la divinité est invisible – ce que tous admettent – mais la «forme humaine» elle-même a été «engloutie» (καταπεπόσθαι; cf. 2 Co. 5,4) par la vie divine. C'est bien là l'idée maîtresse de toute la lettre: depuis la résurrection du Christ, sa chair est entièrement «mélangée à la gloire de la divinité». Les termes choisis sont appuyés: mélanger (ἀνακράζειν), engloutir (καταπίνειν), transformer (μεταβάλλειν), changer (μετασκευάζειν), transfigurer (μεταμορφοῦν), immortaliser (ἀποθανατίζειν), et ils reviennent tout au long du texte pour désigner l'état de la «forme d'esclave» par rapport à la divinité du Christ. De cet état nouveau de la chair après la Résurrection – manifesté dès la transfiguration – Eusèbe conclut à l'impossibilité radicale d'une image du Christ:

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'après l'Ascension dans les cieux le Christ soit apparu ainsi, puisque dès son vivant le Dieu-Logos a permis à ceux qu'il a choisis parmi ses disciples de voir sur la montagne les arrhes de son royaume en changeant sa forme d'esclave, pour qu'elle soit manifestée comme étant au-dessus de la nature humaine: alors son visage brilla comme le soleil, et ses vêtements comme la lumière.

Qui donc pourrait fixer avec des couleurs mortes et inanimées et avec le pinceau l'éclat brillant et rayonnant d'une telle dignité et d'une telle gloire, alors que les disciples eux-mêmes ne purent supporter de regarder Celui qui ainsi se faisait voir, et qu'ils tombèrent la face contre terre en disant que la vision leur était insoutenable ³. Si, déjà à ce moment-là, la

¹ Peut-être est-ce même en partie grâce à cette lettre que les iconoclastes ont su donner à leur conception une expression rigoureuse.

² Lettre à Constantia, PG 20, c. 1548 BC; cf. plus bas, p. 74.

³ Nicéphore fait déjà remarquer qu'Eusèbe modifie à son gré la scène de la Transfiguration. En effet d'après les trois récits synoptiques, les disciples voient bien la vision, ils ne tombent par terre qu'au son de la voix paternelle (Mt. 17,6).

forme de sa chair a reçu une telle puissance grâce à la divinité qui habitait en elle, que faut-il dire, lorsque, après s'être dépouillée de la mortalité et purifiée de la corruptibilité, elle a comme «transmodelé» (μετσκευάσατο) l'aspect de la forme d'esclave en la gloire du Seigneur Dieu après la victoire sur la mort? (...) (La forme d'esclave) est donc transfigurée, immortalisée, elle devient incorruptible. Devenue telle elle est complètement transformée (ἐξ ὧν ὅλη μεταβέβληται) en la lumière indicible, inénarrable, en la lumière qui convient au Dieu-Logos lui-même... Comment quelqu'un accèderait-il à l'impossible? Comment quelqu'un peindrait-il l'image de la forme tellement merveilleuse et incompréhensible – si toutefois il faut encore appeler «forme» l'essence divine et intelligible ¹?

Il se peut bien que chez Eusèbe l'aversion des images sacrées vienne en grande partie d'une attitude générale du christianisme ancien qui redoute partout les ressurgences du paganisme. Le raisonnement théologique que nous venons d'entendre doit pourtant éveiller notre attention. Il y a là plus qu'une réserve générale contre les icônes: il y a toute une christologie qui s'oppose à une iconographie du Christ. Il nous faut donc regarder de plus près les traits saillants de la christologie d'Eusèbe. Cependant, pour mieux cerner cette christologie, il faut nous arrêter d'abord à sa théologie trinitaire.

On peut se demander s'il vaut la peine de s'attacher à la théologie d'un homme qui fut surtout un savant, et un savant auquel l'Eglise sera toujours reconnaissante. Certes, Eusèbe n'est pas un des très grands théologiens de l'Eglise ancienne. De plus, son semi-arianisme ne lui a pas assuré la faveur des pères ultérieurs. Sa théologie est pourtant d'une grande cohérence interne et peut nous fournir le cas type d'une théologie anti-iconique.

2. «Image de Dieu» – une marque de l'infériorité du Logos

Eusèbe se trouve très tôt étroitement lié aux débats provoqués par l'arianisme. Sa position était manifestement favorable au prêtre alexandrin et à son parti. S'il a souscrit aux documents du Concile de Nicée qui condamnèrent Arius et sa doctrine, ce n'était que pour devenir ensuite un ennemi d'autant plus décidé de l'interprétation

Par ailleurs, Eusèbe est plus conforme au texte sacré: cf. ET III, 10, 1–2 (p. 166, 1–7). Il y appelle la Transfiguration εἰκὼν τῆς βασιλείας αὐτοῦ!

¹ Lettre à Constantia, PG 20, c. 1545 B–1548 A.

orthodoxe de ce Concile. Dans les débats du concile il a joué un rôle important: cependant il ne réussit pas à faire triompher ses vues ¹. Sur l'insistance des orthodoxes les mots *homoousios* et «engendré non pas créé» furent introduits dans le symbole adopté par le Concile. Dès lors Eusèbe s'est senti obligé d'expliquer à ses fidèles pourquoi il a pu souscrire à de telles formules. Il présente ses raisons comme étant celles que lui exposèrent les pères du concile et, par ce biais, il fait dire au texte du concile à peu près ce que le concile voulut proscrire par lui. C'est ainsi qu'il explique la formule «engendré, non pas créé» qui, aux yeux des orthodoxes, devait empêcher définitivement de faire du Fils une créature:

Le mot «créé» (ποιηθέντα), disaient-ils (les pères du concile), est une désignation commune pour les *autres* créatures, celles qui sont venues à l'existence (γενομένων) par le Fils et avec lesquelles le Fils n'a aucune ressemblance. C'est pourquoi le Fils lui-même n'est pas une créature semblable à celles qui existent par lui, mais il possède une essence supérieure, au-dessus de toute créature. Cette essence, l'Écriture enseigne qu'elle est née du Père, le mode de cette génération étant indicible et incompréhensible pour toute nature créée ².

En déclarant le Fils bien supérieur aux *autres* créatures, Eusèbe dit implicitement que le Fils lui-même en est une. Quant au mot *homoousios*, d'après cette interprétation, il veut dire simplement «que le Fils de Dieu n'a aucune ressemblance avec les *créatures* «devenues» (γενητά), mais qu'il est de toute manière assimilé (ἀφομοιωσθαι) au seul Père qui l'a engendré» ³. Ici Eusèbe suggère habilement une distinction entre créatures «devenues» (par le Verbe) et créature engendrée (par le Père). Eusèbe s'arrange même pour rendre acceptable l'anathématisme du concile contre ceux qui disent que «le Fils n'était pas avant d'être engendré»: «Car, dit-il, avant d'être engendré en acte (ἐνεργείᾳ), il était en puissance (δυνάμει) dans le Père, de manière inengendrée» ⁴. Ici, Eusèbe s'exprime de façon voilée, mais il est bien clair qu'il considère le Fils comme une créature, la créature la plus haute. A d'autres endroits de ses écrits il hésite moins:

¹ Cf. Theodoret, Hist. Eccl. I, 12, 1 (GCS 44, p. 48).

² Ep. de fide Nicaeae exposita (Théodoret, Hist. Eccl. I, 12,11; GCS 44, pp. 51 sq.).

³ Ibid., I, 12, 13 (p. 52).

⁴ Ibid., I, 12, 17 (p. 53).

il appelle alors le Verbe «l'œuvre parfaite du Parfait»¹, «le premier rejeton (γέννημα) d'entre tous les êtres»².

Il faut bien dire qu'Eusèbe refuse l'arianisme radical. Il accepte d'appeler Dieu celui que l'Écriture nomme ainsi³. Mais le fond de son propre arianisme est cette crainte maintes fois exprimée qu'«en confessant deux substances (ὑποστάσεις) on introduise deux principes (ἀρχάς) (en Dieu), et qu'ainsi on abandonne la 'monarchie' divine»⁴. Pour Eusèbe, reconnaître le *homoousios*, c'est abandonner l'unité divine. Par ailleurs, il a toujours insisté sur l'existence propre du Fils⁵, mais comme étant celle d'un être second par rapport au Père, qui est Dieu «au delà de tout»⁶.

Il semble bien que la pensée théologique d'Eusèbe soit marquée d'une forte influence néoplatonicienne et surtout stoïcienne. En effet, on sent que ses préoccupations dogmatiques sont orientées en vertu d'options plus philosophiques que théologiques⁷. Le rapport entre le Père et le Logos⁸ est compris surtout selon des catégories néoplatoniciennes: celui de la monade et de la première émanation. Ceci devient très manifeste lorsqu'Eusèbe explique le sens du titre d'«image du Dieu» donné au Verbe par l'Écriture. On lit dans la *Démonstration évangélique*:

Si nous confessons ouvertement deux Seigneurs, nous n'utilisons pourtant pas les mêmes considérations théologiques pour les deux, mais, de façon orthodoxe nous appliquons un ordre (τάξις): en effet, nous avons appris que le Père-au-dessus-de-tout, le Dieu et Seigneur, est aussi le Seigneur et Dieu du second (τοῦ δευτέρου), et ce second Seigneur, c'est le Logos de Dieu, en tant qu'il est Seigneur de tout ce qui est sous lui, sans l'être,

¹ DE IV, 2, 1 (p. 150, 30).

² Ibid. (p. 152, 3).

³ Ibid. (p. 152, 7); cf. ET II, 7,12 (p. 105).

⁴ ET II, 7,1 (p. 104).

⁵ C'est surtout dans la polémique contre Marcel d'Ancyre qu'il insiste sur ce point: le Verbe est ὑφεστώς (CM I, 1, 14; p. 4, 8), il n'est pas ἀνυπόστατος (I, 1,32; p. 7, 33). L'incapacité d'allier dans leur vision et la monarchie du Père et la consubstantialité du Père et du Fils caractérise aussi bien Eusèbe que Marcel d'Ancyre. Ce dernier, homoousien radical, en était venu à parler d'une seule hypostase en Dieu. Pour dépasser ce dilemme il faudra attendre les pères cappadociens.

⁶ HE I, 1,14 (p. 18, 13).

⁷ Cette remarque ne vise pas son immense travail d'exégète et de savant, mais la charpente très marquée de sa doctrine théologique.

⁸ Eusèbe préfère nettement le nom de Logos à celui de Fils, ce qui est cohérent avec sa conception de la fonction du Logos que nous étudions par la suite.

pour autant, de Celui qui est plus grand que lui. Car le Dieu – Logos n'est pas le Seigneur du Père ni le Dieu du Père, mais il est son *image*, son logos, sa sagesse, et sa force; par contre, de ceux qui sont après lui (μετ' αὐτόν) il est le maître, le Seigneur et le Dieu. La théologie orthodoxe nous conduit donc bien à une seule origine (ἀρχήν), affirmant un seul Dieu ¹.

L'infériorité du Fils est ici désignée par les noms propres du Fils, et l'appellation «image» mise en premier, sert à caractériser cette infériorité. Image est ici égale à infériorité, elle vient prouver que le Logos n'est pas consubstantiel au Père. Nous sommes évidemment loin de «l'image consubstantielle» de saint Athanase, de cette compréhension paradoxale d'une image qui n'est en rien inférieure à son original. Ici, la notion philosophique d'image n'est pas encore passée par le feu purificateur de la théologie trinitaire. Certes, Eusèbe comprend cette image qu'est le Logos, à un tout autre niveau que celui d'une image matérielle:

Tout le monde sera d'accord pour confesser que le Père existe et subsiste (προϋπάρχειν καὶ προϋφαστάναι) avant le Fils. Pour cette même raison, celui-ci est l'image de Dieu, image indicible et incompréhensible pour nous, vivante image du Dieu vivant qui subsiste pour elle-même de façon immatérielle et incorporelle, sans aucun mélange avec des choses contraires. Elle n'est pas comme les images d'ici-bas, où autre est la substance sous-jacente et autre l'aspect de l'image, mais en elle l'aspect (εἶδος) et la substance sont tout à fait la même chose, puisque le Verbe est assimilé (ἀφομοιούμενος) au Père ².

Si Eusèbe refuse ici une conception simplement matérielle de l'image, le caractère déficient de celle-ci est pourtant clairement exprimé. L'image est mise en rapport avec le fait que le Fils serait venu après le Père. Sans aucun doute, Eusèbe considère le Fils comme une image faite par Dieu, dans le sens d'une infériorité. Il emploie la comparaison de l'empereur et de son image, que nous avons rencontrée chez saint Athanase et saint Grégoire; mais il en tire les conclusions inverses. Pour les premiers c'était un argument en faveur de l'*homoousios*; pour lui, c'est le signe qu'on peut aussi

¹ DE V, 8 (p. 230, 19–30). Le traducteur latin (B. Donatus), soucieux de l'orthodoxie de son auteur, s'est senti obligé d'ajouter à la dernière phrase : *cum hi duo* (Père et Fils) *unum sint* (PG 22, c. 382 A).

² DE V, 1, 20–21 (p. 213, 29–35).

appeler «Dieu» le Fils parce qu'il est «fait Dieu» (θεοποιῆται) par le Père ¹, parce qu'il est «Dieu par celui-ci» ². Et Eusèbe d'ajouter:

Il garde en tout l'image animée, vivante et intelligible du Dieu unique, étant en tout assimilé au Père et portant en lui-même la ressemblance de la divinité elle-même. Pour cette raison les divines écritures l'appellent, lui aussi, Dieu, pour être le Fils unique et la seule image de Dieu, et pour avoir *revêtu*, selon le modèle de l'assimilation, les puissances de l'essence du Père inengendré et sans principe, et pour avoir été amené à l'exacte ressemblance par le Père qui dessine (ζωογράφου) et vivifie toute chose de son art plein de sagesse. Le Fils a donc reçu avec les autres (noms) cette désignation (d'image), puisqu'il en a été rendu digne par le Père, et non pas de son propre droit ³.

Eusèbe considère donc bien le titre d'image de Dieu comme une des manières les plus appropriées d'exprimer à la fois la proximité, la similitude du Verbe au Père, et son infériorité essentielle. En cela, Eusèbe reste fortement marqué par la notion d'image propre à la philosophie païenne de son temps. Cependant, jusqu'à présent, cette notion d'image est restée assez floue, et on a l'impression qu'Eusèbe était peu à l'aise dans les discussions proprement trinitaires. Chez lui, rien de la vigueur d'un saint Athanase, de la subtilité mystique des pères cappadociens. Or, dès qu'on passe de la théologie trinitaire à la vision de l'économie divine et du rôle que joue en elle le Verbe, le problème de l'image prend des contours plus nets. Si Eusèbe a réussi à exprimer de façon prégnante et claire sa pensée théologique, c'est bien dans sa vision de l'économie divine.

3. *L'économie universelle du Logos*

Il nous faut donc en venir maintenant aux questions proprement christologiques. Eusèbe va préciser sa notion d'image, et nous serons mieux en mesure de comprendre les raisons de son hostilité aux icônes.

Comme la plupart des ariens, Eusèbe ne pouvait penser la création comme une œuvre réalisée immédiatement par Dieu. Il fallait le médiateur, le Logos, pour «atténuer» la puissance divine.

¹ Ibid., V, 4, 10 (p. 225, 24).

² Ibid., V, 4, 11 (p. 225, 31).

³ Ibid., V, 4, 12, 13 (p. 225, 31-226, 9).

Puisque la substance des choses à créer sera multiple d'aspects et de manières d'être, et que, de par sa propre faiblesse elle sera sujette à des milliers de changements variés, et qu'en outre elle sera dépassée par la nature suprême du Père à cause de l'excès de son indicible grandeur infinie..., et afin que la nature des choses à créer ne soit pas complètement sans communion avec (Dieu) et privée des biens suprêmes, il fallait que Dieu intercale (παρεμβάλλειν) une certaine puissance intermédiaire (μέσσην δύναμιν), la puissance divine toute-puissante et excellente de son Monogène et Premier-né qui converse intimement avec le Père, qui jouit aussi de ses profondeurs indicibles, mais qui condescend également avec mansuétude et se conforme à ceux qui demeurent éloignés du sommet (de Dieu) ¹.

Aucune créature ne peut directement communiquer avec ce Dieu de puissance infinie, ce sin'est le Logos seul, «que le Père lui-même, dans sa providence, a constitué (συνεστήσατο) avant tous les autres êtres ². La distance entre la faiblesse de la créature et la puissance de Dieu étant infranchissable ³, le Logos, «comme d'une source infinie, toujours jaillissante», se répand hors du Père ⁴. Eusèbe a amplement décrit ce rôle intermédiaire, dans des développements souvent lassants par leur longueur, mais parfois saisissants dans leur vision cosmique. Le Logos est le cœur de l'univers, il rassemble tout comme un lien indéchirable, il est la providence qui régit tout ⁵:

Il pénètre toujours et partout la matière des éléments et de leurs corps, en tant que Logos de Dieu et demiurge. Dans cette matière il scelle les raisons essentielles (λόγους) de sa sagesse, dans la matière inanimée il imprime la vie, dans la matière sans forme ni figure il imprime la forme naturelle, dans les qualités des corps il imprime sa beauté à lui et les idées incorporelles, il meut les choses inanimées et immobiles de par leur propre raison d'être (λόγω), c'est-à-dire la terre, l'eau, l'air et le feu; il ordonne un mouvement sage et harmonieux, amène tout du chaos à la belle ordonnance, fait tout croître et achève tout; de sa divine puissance raisonnable (λογικῇ) il parcourt tout, pénètre tout, atteint tout, sans souffrir aucun dommage de la part de qui que ce soit et sans que sa nature soit souillée» ⁶.

En un mot, ce que l'âme est pour le corps inanimé, le Logos l'est pour le cosmos tout entier ⁷. Vision saisissante du cosmos,

¹ Ibid., IV, 6, 2-3 (p. 158, 18-159, 6).

² Ibid., IV, 6, 6 (p. 159, 22).

³ Ibid. (p. 159, 24-26).

⁴ Ths I, 23 (p. 45).

⁵ Ibid., I, 24 (p. 47).

⁶ DE IV, 13, 2-3 (p. 171, 3-15).

⁷ Ths I, 25 (p. 48, 4).

certes, mais ce Logos est plutôt celui des stoïciens que le Verbe-Fils dont parle le prologue de saint Jean.

Maintenant, si l'on regarde de plus près la compréhension du Logos chez Eusèbe, son inspiration chrétienne devient plus évidente, mais plus claires aussi les déformations qui proviennent du semi-arianisme de l'auteur.

Eusèbe compare le monde sensible à une lyre aux cordes nombreuses, que le Logos, simple, lui, et sans composition, frappe et fait résonner d'un grand chant à la louange du Père et roi de l'univers ¹. «De ses larges mains le Logos embrasse la largeur et la longueur de l'univers, le rassemble, en est le lien, et il tient en ses mains cet instrument harmonieusement composé» ². Le cosmos est donc l'instrument (ὄργανον) du Logos. Mais le Logos lui-même est l'instrument animé et vivant, divin, vivifiant et sage de Dieu le Père ³. S'il y a une notion qui est centrale dans la pensée théologique d'Eusèbe, c'est bien celle d'ὄργανον. Il l'a développée comme aucun père avant lui ⁴. Grâce à cette notion, le sens d'«image» se précisera. En effet, Eusèbe explique le nom d'image donné au Logos, par son rôle d'instrument du Père :

(Le Verbe) seul porte en lui l'image de la divinité indicible et incompréhensible, image en raison de laquelle il est et est dit Dieu, lui aussi, grâce à sa ressemblance (ἑξομοιώσεως) avec l'original (τὸ πρῶτον). *Pour la même raison* on dit qu'il a été conçu par le Père comme bon serviteur (ὕπηρέτην), afin de diriger tout par un *instrument* plein de sagesse, vivant et habile, et par une règle (κανὼν) pleine d'intelligence ⁵.

Le nom d'image connote, chez Eusèbe, l'infériorité essentielle du Logos, qui est encore plus accentuée par la notion d'instrument. Toute l'économie divine est comprise à travers la conception du Logos-instrument du Père. Si la puissance infinie de Dieu est insoutenable aux créatures, cet instrument paternel qu'est le Logos permet d'adapter la grandeur divine à la faiblesse des êtres muables. Le Père se sert de cet instrument vivant non seulement pour la création et

¹ Ibid., I, 18-19 (p. 50, 6-17).

² Ibid., I, 15 (p. 43, 26).

³ DE IV, 4, 2 (p. 155, 2).

⁴ Cf. W. METZGER, *Der Organogedanke bei den griechischen Kirchenvätern*, Münsterschwarzach 1969, qui donne un aperçu très détaillé sur cette question chez Eusèbe. Quant à l'emploi en christologie, cf. CH. KANNENGIESSER, dans SC 199, p. 293, n. 3.

⁵ DE IV, 2,2 (p. 152, 8-14).

le maintien des créatures, mais encore pour se révéler aux justes de l'Ancienne Alliance. Ainsi, au chêne de Mambré, Abraham a reçu la visite du Seigneur, accompagné de deux anges ¹. Abraham appelle «Seigneur» la figure visible qui lui apparaît et se prosterne devant elle. Mais qui est-elle? Certainement pas un ange, comme les deux autres qui l'accompagnent. Mais alors Dieu lui-même? «Il ne faut pas penser non plus que le Dieu-au-dessus-de-tout se soit manifesté ainsi. Car il ne convient pas de dire que le divin se change (μεταβάλλειν) et qu'il soit figuré par la forme et l'aspect d'un homme (χρηματίζεσθαι εἰς ἀνδρὸς εἶδος καὶ μορφήν). Il faut donc confesser que c'était le verbe de Dieu ². Puisque Dieu lui-même est insaisissable, il se sert d'un instrument pour communiquer avec les hommes. C'est ainsi qu'Eusèbe explique les multiples théophanies de l'Ancien Testament ³. Les visions «que virent les Prophètes (...), dans leur vie d'homme, étaient sous forme humaine, mais c'était Dieu qui, comme à travers un instrument, parlait par cet aspect visible» ⁴.

Parmi les multiples théophanies, accomplies par Dieu à travers son Logos, il y en a une qui émerge par son caractère unique, l'Incarnation. Mais si elle est unique, elle ne constitue toutefois qu'un

¹ Eusèbe ne voit pas une préfiguration trinitaire dans la visite des anges (cf. l'étude de L. THUNBERG, *Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18*, dans *Studia patristica VII*, Berlin 1966, pp. 560-570).

² DE V, 9, 7 (p. 232, 1-4).

³ La question des théophanies a joué un rôle considérable dans la querelle des images. Pour les iconodules elles étaient des preuves de la possibilité des icônes. Cf. Synodikon de l'Orthodoxie: «Les prophètes ont vu, les apôtres ont enseigné, l'Eglise a reçu, les docteurs ont défini, l'univers a donné son assentiment» (éd. J. GOUILLARD, dans *Travaux et Mémoires t. II*, 1967, lignes 98-99; cf. le commentaire de ce passage).

⁴ DE V, 13,3 (p. 236, 18). Ainsi Eusèbe peut déjà appliquer aux théophanies de l'AT la parole du Christ: «Qui m'a vu, a vu le Père» (Jn. 14,9), «puisque les pères, eux aussi, ont vu le Père par le Fils... Car en lui et par lui est révélée la connaissance du Père» (ibid., V, 13, 6; p. 237, 11). De même, il interprète la phrase: «Regarde la face (πρόσωπον) de ton Christ» du Ps 83,10: «Celui qui a vu le Fils a vu le Père qui l'a envoyé; le psalmiste prédit ici à bon droit que, par le *prosôpon* du Christ apparaîtra 'le Dieu des Dieux' (Ps 83,8) *qui habite dans le Christ*» (ibid., VI, 4,2; p. 255, 16sq.). En effet, Dieu le Père ne pourrait pas se montrer lui-même, car «il est inconvenant de dire que le divin se change et qu'il utilise la forme et l'aspect d'un homme. Il faut donc conclure que c'était le Logos. de Dieu qui fut appelé Dieu (τεθεολογήμενον)» dans ces théophanies (DE V, 9; p. 232, 3-5), ce qui montre encore l'infériorité et le rôle médiateur du Logos. Plus tard, dans le ET, Eusèbe citera Jn 14,9 sans aucune référence à l'Incarnation (III, 21; p. 181, 13; III, 19; p. 180, 15; II, 7; p. 106, 16).

cas spécial de cette omniprésence du Logos divin dans le cosmos entier. En effet, après avoir décrit cette présence universelle du Logos (nous avons cité le texte plus haut, p. 63), Eusèbe enchaîne immédiatement sur l'Incarnation :

De sa divine puissance raisonnable (λογικῇ) (le Logos) parcourt tout, pénètre tout, atteint tout, sans souffrir aucune atteinte de la part de qui que ce soit et sans que sa nature soit souillée. De la même manière il a été parmi les hommes ; jadis il est apparu à quelques-uns, à savoir aux seuls prophètes et justes dont parle l'Écriture, et cela de façons différentes ; mais à la fin il s'est donné à tous comme leur salut, aux méchants et aux impies, aux hébreux et aux grecs, grâce à la surabondante bonté du Père très bon ¹.

L'Incarnation se situe donc dans la ligne des théophanies du Logos, instrument vivant du Père ². Or, si le cosmos dans son entier est compris comme un instrument docile dans la main du Logos, on ne s'étonnera pas de voir que le corps humain qu'assume ce Logos, en tant que partie du cosmos, sera également conçu comme un *instrument*. En effet, un peu plus loin dans le texte cité, Eusèbe revient sur l'image du joueur de lyre pour l'appliquer, cette fois, à l'humanité du Logos :

Il appelle et guérit généreusement tous les hommes par l'instrument humain qu'il porte au devant de soi, pareil à un musicien qui manifeste sa sagesse par la lyre ³.

Le Père infini et insaisissable a engendré le Logos afin qu'il soit cette μέση δύναμις, cette puissance intermédiaire dans la création et le gouvernement du monde. A son tour, le Logos ne se manifeste pas d'abord dans «son essence divine, insaisissable, immatérielle et invisible» ⁴, mais il se rend saisissable, visible en utilisant «un instrument corporel» ⁵ pour converser avec les hommes :

Comment les yeux corporels verraient-ils autrement l'incorporalité de Dieu ? (...). Pour cela le Verbe avait besoin d'un instrument mortel (ὁργάνου θνητοῦ) et d'un remède approprié (...) car on dit que le semblable est cher aux semblables. Et de même qu'un grand roi a besoin d'un interprète qui dit les paroles du roi aux masses de langues différentes et aux

¹ DE IV, 13, 3 (p. 171, 15-21).

² Cf. Ths III, 39 (p. 140, 23-141, 11).

³ DE IV, 13, 4 (p. 171, 25-27).

⁴ LC 14, 1 (p. 241, 18).

⁵ Ibid.

viles, de même le Logos divin, prêt à guérir les âmes dans les corps et à se montrer sur terre, avait besoin d'un intermédiaire, d'une sorte d'interprète et d'un véhicule corporel. Il s'agit d'un instrument humain par lequel il devait révéler aux hommes les profondeurs secrètes de la divinité ¹.

Dans les deux textes que nous venons de citer, l'Incarnation est vue surtout comme une concession à la faiblesse humaine. Son but est d'amener l'homme à une gnose supérieure, où il n'aura plus besoin de l'instrument, car il aura atteint *la réalité*. L'Incarnation est une concession faite à ceux qui ne peuvent encore comprendre le Logos de façon autre que charnelle:

Le Logos ne s'est pas moins occupé des corps que des âmes: aux yeux charnels il a donné de voir des miracles prodigieux, signes et forces divines, aux oreilles charnelles il a donné les enseignements par la langue et la chair. Mais tout cela il l'accomplit par l'homme ² qu'il a assumé *pour ceux qui ne pouvaient percevoir la divinité autrement que de cette seule manière* ³.

Le but restera toujours de parvenir, au delà de cet instrument, à la connaissance directe du Logos lui-même. Les parfaits se tiennent au Logos seul, la chair est pour les faibles, ceux qui ne peuvent voir le Logos directement. Le lien entre l'instrument humain et le Logos est strictement unilatéral. «Ce qui était au Logos, il le donna à l'homme (c'est-à-dire à l'instrument, au corps), mais de ce qui venait du mortel (du corps), il ne prit rien» ⁴. Puisque le Logos n'est pas atteint et souillé lorsqu'il pénètre de sa présence le cosmos entier ⁵, il ne sera pas non plus atteint par ce que souffre son corps, son instrument. En effet, Eusèbe revient encore à la comparaison avec le joueur de lyre pour parler de la passion du Christ:

L'incorporel n'a pas été souillé par la naissance du corps, l'impassible n'a pas souffert dans son essence lorsque le mortel fut de nouveau séparé de lui; de même, en effet, si la lyre venait à se rompre, ou si les cordes se brisaient, celui qui la jouait n'en souffrirait nullement ⁶.

¹ Ths III, 39 (p. 141, 19-142, 2); cf. les parallèles.

² Eusèbe emploie souvent cette expression, elle reviendra dans les textes suivants. H. DE RIEDMATTEN (Les actes du Procès de Paul de Samosate, Fribourg 1952, p. 72), montre qu'elle n'implique pas l'affirmation d'une humanité complète, âme et corps, mais ne vise que *l'instrument*, c'est-à-dire le corps.

³ Ths III (p. 143, 21-28) = LC 14, 6 (p. 242, 31-243, 4); cf. aussi DE VII, 1, 22-23 (p. 301, 26-302, 6).

⁴ DE VI, 13, 7 (p. 172, 20).

⁵ Cf. plus haut, p. 63.

⁶ DE IV, 13, 7 (p. 172, 22-26). Ceci ne veut pas dire que l'Incarnation soit une duperie. Le corps du Logos est vraiment corps (cf. DE IV, 10; p. 168, 15-169, 5; HE I, 2,23 (p. 24, 20-22); il demeure cependant étranger au Logos.

Eusèbe a pu décrire toute la passion du Christ comme le seul fait de l'instrument humain employé par le Logos: «Puisqu'il fallait que l'instrument mortel (θνητόν) trouvât une fin digne de Dieu, après le service approprié (αὐτάρετη διακονία) qu'il avait rendu au divin Logos, il lui fut accordé (ῥηκονομεῖτο) de mourir»¹. Mais il ne fallait pas qu'il périsse dans la mort: ceci aurait été compris comme une faiblesse du Logos lui-même:

De même que si quelqu'un veut montrer qu'un vase ne peut être détruit par le feu, étant supérieur à la nature du feu, il ne peut faire voir ce miracle qu'en livrant au feu le vase qu'il tient en main, et qu'en le retirant ensuite sain et sauf des flammes; de même le Logos qui vivifie tout a voulu montrer que l'instrument mortel dont il s'est servi pour le salut des hommes, était supérieur à la mort et qu'il communiait à sa propre vie et à son immortalité. Pour cela, il a disposé les événements de la manière suivante: pour un instant il a abandonné le corps et a livré le mortel à la mort pour prouver que le corps était mortel par nature; mais peu après il a enlevé le corps à la mort, pour démontrer sa propre puissance divine, par laquelle il a prouvé que la vie éternelle par lui promise était supérieure à toute mort².

La passion du Christ est décrite ici comme l'exploit d'un roi souverain, d'avance vainqueur, mais qui s'attarde au combat pour montrer sa souveraineté³. Dans tout cela, il est toujours question du Logos et de la chair, mais jamais d'une âme du Christ. Dans la mort, le Logos abandonne la chair qui, sans le Logos, reste la proie de la mort. On a bien l'impression que, pour Eusèbe, le Logos tient tout simplement la place de l'âme humaine du Christ. Cette impression devient certitude si l'on fait appel à d'autres textes⁴. Sans le Logos, la chair croupirait «dans la stupidité et l'inertie»⁵. Mais le

¹ Thgr Fragm. 3 (p. 6, 23-7, 1 = Ths III, 55).

² Thgr fragm. 3 (p. 8, 18-9, 8 = Ths III, 57).

³ Eusèbe a lui-même senti que cette explication de la passion restait en deça du donné révélé. Aussi ajoute-t-il une autre explication, celle du sacrifice expiatoire. En citant les chants du serviteur et d'autres textes de la passion il vient même à dire que le Verbe «a fait siennes (ἰδιοποιεῖται) nos souffrances (cf. Is 53,4)» (DE X, 1,22; p. 450, 12-16). «Aber dieser biblisch-exegetische Gedankengang bleibt ein Fremdkörper im Rahmen dieser Theologie» (H. BERKHOF, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939, p. 135).

⁴ Cf. ET (p. 87, 26): Le Logos était τὴν σάρκα κινῶν ψυχῆς δίκην. Le P. de Riedmatten (op. cit. n. 47, pp. 68-81; surtout pp. 71 sq.) a consacré tout un chapitre à cette question. Origène était plus nuancé sur ce point puisque pour lui le corps est instrument du Verbe par l'intermédiaire de l'âme.

⁵ CM II, 4 (p. 57, 3-4). Eusèbe en vient ainsi à une conception nettement monoénergiste: «l'incorporel s'est revêtu d'une image (probablement ἄγαλμα)

Logos ne l'abandonne pas à la mort, il la reprend dans sa vie. Désormais «le corruptible a revêtu l'incorruptibilité, et le mortel l'immortalité» (1 Co. 15,53). Et Eusèbe de commenter:

Cela signifie que l'homme entier (ὁ πᾶς ἄνθρωπος) fut englouti (1 Co. 15,55) par la divinité et que, dès lors, le Dieu Logos fut de nouveau (πάλιν) Dieu, tel qu'il l'avait été avant de devenir homme, et que le Logos divinisa (συνεπεθέου) l'homme (son humanité), «prémices» (1 Co. 15,20) de notre espérance ¹.

Ce passage concorde exactement avec l'argument principal de la lettre à Constantia: depuis la Résurrection, la chair n'est plus dans sa faiblesse propre, mais elle est complètement engloutie par la vie divine. Dans la lettre à Constantia, Eusèbe parle d'une «transformation complète». Ce n'est pas un passage isolé, car il lui arrive aussi ailleurs de parler de «l'indicible transformation (μεταβολή) de notre Sauveur en la divinité (εἰς τὴν θεότητα), après la Résurrection» ².

Comment résumer brièvement la christologie d'Eusèbe? Toute la christologie se situe dans le cadre plus vaste de la cosmologie. La sotériologie d'Eusèbe n'est finalement qu'une partie de la cosmologie. Le but de l'Incarnation est surtout de ramener l'humanité à la vraie connaissance. Le Verbe est apparu à travers la chair surtout pour instruire, pour stimuler le vouloir, le libre arbitre de l'homme à se retourner vers le vrai bien. L'aspect de la rédemption, du rachat, du don de la grâce se trouve réduit à une vue surtout éthique et intellectuelle de la vie chrétienne. L'abîme entre Dieu et la création n'est jamais franchi. Certes, Dieu apparaît dans le monde des hommes à travers les multiples théophanies de son Logos, mais Dieu ne *devient* jamais réellement homme. Croire que dans le Christ le Dieu suprême soit apparu lui-même sur terre, serait l'hérésie tant redoutée des sabelliens et une impossibilité philosophique! En effet, ce Dieu suprême qui est la négation même de toute limitation, comment pourrait-il être contenu dans une forme humaine? D'ailleurs, cela n'est pas nécessaire. Car ce dont l'humanité a besoin, ce n'est pas d'être délivrée de la mort – au contraire, la mort rend à l'âme ce

faite de nature humaine, et le Dieu en lui 'actionnait' (antrieb) son image» (Ths III, 40; p. 146, 2-7).

¹ DE IV, 14 (p. 173, 12-15).

² DE III, 2, 26 (p. 100, 21); cf. VII, 1,25 (p. 302, 20); ET III, 15, 11 (p. 173, 20-23); ibid. III, 10, 1-2 (p. 166, 1-14).

service inégalable de la libérer du poids de glaise qu'est le corps ¹ – mais c'est de recevoir la vraie connaissance de la vérité divine et de l'idéal éthique. Or, pour transmettre cette connaissance il suffit d'un être inférieur au Dieu suprême. Le Logos dispense cette connaissance, sans pourtant devenir vraiment homme, mais en se servant de la chair comme d'un instrument. Sur le chemin qui mène à cette gnose véritable, une icône de la chair mortelle du Logos ne peut être qu'un obstacle.

4. *L'anthropologie et l'icône du Christ*

Eusèbe refuse donc que l'icône du Christ soit peinte, non seulement celle de sa forme divine invisible, mais même celle de sa forme humaine. La raison fondamentale en est que, par la Résurrection, la chair du Christ perd sa consistance propre, se trouve engloutie dans la divinité. Or, si elle peut perdre sa consistance propre, on peut se demander si elle en a jamais possédé une. Derrière la christologie d'Eusèbe se dessine une anthropologie en fonction de laquelle il développe sa conception de l'humanité du Christ. En quel sens Eusèbe comprend-il la création de l'homme «à l'image et à la ressemblance de Dieu» (Gn. 1,26)? La réponse à cette question nous aidera à mieux cerner les raisons profondes pour lesquelles Eusèbe refuse l'icône du Logos fait chair.

Dieu a créé l'homme par l'intermédiaire du Logos, son image. Si donc l'homme est dit être créé à l'image de Dieu, cela ne peut que signifier qu'il porte en lui l'image du Logos. Conception du Logos et conception de la création s'illustrent mutuellement. Ainsi, interprétant Jn. 1,9 («Il était la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde»), Eusèbe insiste sur le fait que cette lumière n'est pas sensible: elle est le Logos lui-même. «Or, elle n'était la lumière raisonnable (λογικόν) que pour les hommes. Pour cela aussi, par sa puissance intelligible et raisonnable, (le Verbe) a modelé les âmes intelligibles et raisonnables, créées à son image et à sa ressemblance». Ce texte qui se réfère explicitement à Gn. 1,26 ² comporte, dans sa brièveté, trois énoncés importants. Alors que le texte de la Genèse

¹ La mort est «ce qui libère l'âme en la faisant sortir du corps» (Ths I, 75; p. 77, 15-31).

² ET I, 20, 7-8 (p. 81, 7).

parle de la création de l'homme, Eusèbe parle seulement de celle de l'âme. Il n'y est pas encore question du corps; nous verrons pourquoi. Parlant d'abord de la lumière des hommes, puis directement des âmes, Eusèbe semble identifier l'homme avec son âme. Le corps n'entre pas encore dans la définition de l'homme; nous verrons également pourquoi. Le troisième énoncé définit ce en quoi consiste l'image de Dieu qu'est l'homme: en mettant en parallèle les caractéristiques de l'âme et celles du Logos, Eusèbe montre que l'âme est l'image du Logos, car elle est aussi intelligible et raisonnable ¹.

Avant d'en tirer des conclusions plus précises pour le sens de l'homme-image de Dieu, relevons trois textes centraux en ce qui concerne la question. Le premier donne plus explicitement l'interprétation du récit de la création:

Seul parmi les êtres terrestres l'homme a une nature immortelle et apparentée aux citoyens du ciel à cause de l'essence intelligible et raisonnable qui est en lui. Il est l'enfant bien-aimé du rédempteur de tous, le Logos divin, qui l'achève dans sa nature à l'image et à la ressemblance de son Père (...). Si l'homme avait vécu comme il convient à sa nature (...) il aurait été peut-être libéré de la vie terrestre et périssable... Or, ainsi, l'homme périssable et dissoluble a été revêtu nécessairement d'un corps par la miséricorde de son Père, pour que le mal ne s'agglutine pas pour toujours à lui et qu'il soit sans fin lié au corruptible, mais pour que le corruptible soit rapidement dissous, et pour que l'homme reçoive la communion avec l'incorruptible ².

Et Eusèbe de comparer la vie terrestre à la vie du fœtus, le corps étant cette «peau périssable» qui le couvre dans le sein de sa mère et qu'il rejette lorsqu'il sort à la lumière. Dans cette conception de la création de l'homme on reconnaît sans difficulté l'influence d'Origène. La création de l'âme est la véritable création, celle qui, par l'intermédiaire du Logos, fait de l'âme l'image de Dieu le Père ³.

¹ Ce parallélisme est réaffirmé dans ET II, 14,22 (p. 118, 10sq.): le Verbe est «Logos en tant qu'il a tout constitué avec raison (λόγῳ)», il est Dieu et Monogène en tant que seul véritable Fils du Dieu suprême, le propre Fils, le bien-aimé, assimilé en tout à son Père. Pour la même raison il est aussi véritablement la lumière, par laquelle son éclat intelligible et raisonnable illumine les âmes faites à son image». L'âme est donc image de Dieu puisqu'elle est créée à l'image de celui qui est «assimilé» au Dieu véritable. Du Logos, image du Père, à l'âme λογική il y a une ligne directe de participation ontologique décroissante.

² Ths I, 68-69 (p. 70, 18-71, 14); cf. ibid., I, 64 (p. 69, 9): le corps est périssable, mais ce qui «est assis au-dedans» (l'âme) est impérissable.

³ Cf. également Ths I, 47 (p. 61, 12-28).

Le corps est surajouté, il est devenu nécessaire à cause d'un «accident de parcours», le comportement irraisonnable de l'homme. Par ailleurs, Eusèbe a exprimé cette conception dans des termes plus philosophiques :

L'homme n'est pas une unique chose (μονογενές), il n'est pas constitué d'une seule nature, mais il a reçu sa composition de deux choses *contraires* (ἐναντίων), du corps et de l'âme ; le corps est lié à l'âme de façon accidentelle (κατὰ συμβεβηκός) comme instrument, alors que l'essence intelligible subsiste de façon principale, substantielle (κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον). L'un est sans raison, l'autre est raisonnable (λογική), l'un est corruptible, l'autre incorruptible, l'un est mortel, l'autre immortel ¹.

Ce que le texte précédent avait dit à partir du récit de la création, celui-ci le reprend de façon systématique. Le corps n'est donc pas créé en même temps que l'âme, il lui est ajouté comme un instrument, il lui demeure d'une certaine manière extérieur ², même si, actuellement, âme et corps forment un tout ³. Mais dans ce tout, seule l'âme est l'image de Dieu ⁴.

Le troisième texte nie explicitement que le corps puisse être l'image de Dieu. En réfutant le *De cultu simulacrorum* de Porphyre, Eusèbe dit :

Quelle ressemblance un corps humain aurait-il avec le νοῦς de Dieu ? Moi, je pense qu'il n'en a même pas avec le νοῦς humain. Car celui-ci est incorporel, non composé, sans parties, alors que l'œuvre des hommes vulgaires (βαναύσων) imite la nature du corps mortel, et représente (καταγράφεται) dans une matière inanimée et morte l'image sourde et muette de la chair vivante. Par contre, il me semble bien de dire que l'âme raisonnable et immortelle et le νοῦς impassible gardent, dans la nature humaine, l'image et la ressemblance de Dieu, en tant que l'essence de l'âme est immatérielle et incorporelle, intelligible et raisonnable, et puisqu'elle est

¹ PE VI, 6, 26 (p. 303, 24) ; cf. Ths I, 75 (p. 76, 10-20) ; cf. aussi H. de RIEDMATTEN, op. cit., pp. 80 sq.

² Les textes qui parlent du corps du Christ comme d'un instrument du Verbe sont très nombreux (cf. l'étude de W. METZGER, citée p. 64, n. 4).

³ Cf. H. de RIEDMATTEN, loc. cit.

⁴ Cette conception ne se trouve pas seulement chez Eusèbe. Dans son Homélie X sur l'Hexaemeron (la création de l'homme), saint Basile propose une vue très semblable. Il identifie l'âme, «l'homme intérieur», avec l'essentiel de l'homme et voit l'image de Dieu dans le pouvoir de commander, dans le λογικὸν de l'âme, le corps étant l'ὄργανον de l'âme (c. 7-8, éd. SC 160, pp. 181-187). Basile se distingue cependant d'Eusèbe quant au moment de la création du corps qui, selon lui, n'est pas une conséquence de la chute.

capable de vertu et de sagesse. Mais si quelqu'un savait figurer en une icône l'image (ἔγαλμα) et la forme (μορφήν) de l'âme, il saurait le faire également des êtres supérieurs (à l'âme) ¹.

La conclusion s'impose: l'âme n'ayant ni forme, ni figure, il est d'autant moins sensé de vouloir figurer Dieu. Nous voilà, par le chemin de l'anthropologie, revenu à notre question initiale: peut-on peindre l'icône du Christ? On ne peut donc pas peindre l'âme, mais seulement le corps. Or, même comme image du corps, l'icône ne serait que chose morte, imitation sourde et muette de la chair mortelle ². Le corps est surtout vu comme ce vêtement extérieur, cette demeure de l'âme, vraie nature de l'homme. En ce sens extérieur seulement, le corps peut être appelé statue, image (ἔγαλμα) de l'âme, distincte des ἀγάλματα, simulacres des païens, dans lesquels rien de vivant n'habite ³, alors que dans cette demeure de chair qu'est le corps habite l'immortelle image du Logos divin. Puisque le corps n'est pas l'image de «l'homme véritable» (= l'âme), comment le serait-il lorsque celui qui habite dans le corps n'est plus une simple âme humaine, mais le Logos divin lui-même?

Le corps du Christ possède pourtant une grande dignité, car en lui habite le Verbe qui lui confère son immortalité ⁴. Mais cette dignité reste extérieure au Verbe, comme le suggère Eusèbe en soulignant la différence entre les simulacres païens et le corps du Christ:

A ceux qui se réjouissent de la perception sensible des choses visibles et qui cherchent des dieux dans des images (ἁγάλμασι) et dans des statues inanimées faites de bois (ils s'imaginent que le divin est dans la matière et dans des corps, et appellent dieux par nature des hommes mortels), à ceux-là aussi le Logos de Dieu s'est montré. Pour cela il s'est préparé lui-même un nouvel instrument corporel très pur, *une demeure sensible de la puissance rationnelle*, une image (ἔγαλμα) très sainte, bien plus digne que toutes celles qui sont inanimées et de bois ⁵.

¹ PE III, 10, 15-17 (p. 133, 8-20).

² Cf. plus bas, p. 160, n. 2.

³ Cf. le texte ci-dessous.

⁴ Cf. DE IV, 13 (p. 172, 20).

⁵ LC 14, 2-3 (p. 241, 24-31) = Ths III, 39 (p. 142, 3-12). Cf. aussi LC 15, 2 (p. 244, 17-20) = Ths III, 55 (p. 149): «Il a utilisé un instrument mortel (θνήτῳ) tel une image (ἔγάλματι) digne de Dieu, et avec lui il est entré dans la vie des hommes tel un grand roi par l'intermédiaire de son interprète»; Ths 39 (p. 142 16-23; cf. LC 14, 3; p. 242, 3-6): «L'image divine, ornée par la sagesse de la puissance divine, avait part à la vie et à l'essence intelligible, une image (ἔγαλμα)

Le corps du Christ n'a d'autre avantage sur les images et les idoles païennes que celui d'être la demeure du Logos alors que celles-ci sont le repaire des démons ¹. Cette dignité conférée au corps du Christ en marque en même temps la limite. La lettre à Constantia le montre. En effet, après avoir expliqué que depuis la Résurrection, la forme humaine du Christ a été engloutie par la divinité ², il réfute d'avance un autre argument que Constantia pourrait faire valoir :

Cependant, si tu declares que tu ne me demandes pas (une image de) la forme (humaine) transformée en Dieu, mais l'image (εἰκόνα) de sa chair mortelle d'avant la Transfiguration – ignorerais-tu ce passage, dans lequel Dieu ordonne de ne pas faire d'image quelle qu'elle soit, de choses là-haut dans le ciel ou ici-bas sur terre (Ex. 20,4) ³.

Certes, le corps du Christ est une image (ἄγαλμα) qu'habite le Verbe lui-même. Mais quiconque s'attacherait à cette image et se mettrait à la vénérer deviendrait un idolâtre, et l'ἄγαλμα deviendrait une idole ! En effet, selon Eusèbe, le culte des idoles est la conséquence de l'inclination vers le sensible ⁴. Vénérer l'image *sensible* du Christ serait de l'idolâtrie. Eusèbe ajoute, un peu plus loin dans sa lettre à Constantia, qu'il réproche l'usage, constaté ici ou là, d'exposer des icônes, « pour qu'on ne nous tienne pas pour des idolâtres qui portent notre Dieu dans une image. J'entends Paul nous instruire tous de ne plus nous attacher aux choses charnelles. Car, dit-il, 'même si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi à présent' (2 Co. 5,16)... Puisque nous confessons comme Dieu notre Seigneur et Rédempteur, hâtons-nous de le connaître *comme Dieu* en purifiant nos cœurs avec beaucoup de zèle, pour qu'ainsi purifiés, nous puissions le voir. N'est-il pas écrit : 'bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu' (Mt. 5,8) » ⁵ ?

pleine de toute vertu, une image divine, demeure du Logos divin, préparée par la puissance de l'Esprit-Saint. Le Logos était auprès des mortels à travers ce qui leur était apparenté (le corps), comme à travers un interprète, et c'est par cela qu'il fut connu » ; cf. Thgr Fragm. 3 (p. 4, 12). Il est significatif qu'Eusèbe n'appelle pas le corps εἰκών mais ἄγαλμα du Logos, ce terme connotant mieux le rapport d'extériorité entre le corps et le Verbe. Pour les idoles, Eusèbe emploie le terme δεικνῶν (Th III, 39 ; p. 142, 12 = LC 14 ; p. 241, 31).

¹ Ths III, 21 (p. 142, 15) = LC 14 (p. 242, 3) : δαμόνων οικητήριον.

² Cf. plus haut, pp. 57 sq.

³ Lettre à Constantia, PG 20, c. 158 BC.

⁴ Cf. Ths II, 1-82 (pp. 81-119) et LC 14 (pp. 214, 16-242, 3).

⁵ Lettre à Constantia, PG 20, c. 1548 D-1549 A.

Eusèbe ne refuse pas de reconnaître, en fait, la possibilité de peindre des icônes. Il y voit même un signe de la puissance supérieure de l'esprit humain ¹. Il n'ignore pas non plus que l'on a peint ou sculpté des images du Christ et des apôtres. Il pense même qu'à son époque il existe encore de vrais portraits du Christ et des apôtres, et il dit les avoir vus lui-même ². Mais ce n'est pas ce qu'il faut chercher. Il faut connaître le Seigneur *en tant que Dieu*, et pour ce faire, il faut parvenir à la pureté de l'âme qui, seule, est à l'image de Dieu, seule, peut reconnaître l'image invisible du Père invisible. Puisque le Verbe est cette image invisible ³, seule cette âme intelligible qui, elle, est l'image invisible du Verbe, peut connaître la vraie réalité du Verbe ⁴. La chair ne peut connaître que la chair. L'icône, l'image sensible de la chair assumée par le Verbe, nous retient prisonniers de ce dont précisément le Verbe est venu nous libérer: l'esclavage de la chair.

*

L'anthropologie d'Eusèbe conduit inmanquablement à une attitude anti-iconique. Qu'en sera-t-il dès lors du domaine où l'interférence entre le spirituel et le corporel est particulièrement sensible, la théologie sacramentaire? En effet, si Eusèbe a été le témoin patristique principal pour les iconoclastes, si d'autre part les iconoclastes

¹ Par le génie artistique et créateur l'homme montre que «sa puissance est meilleure que les divinités fabriquées par lui» (Ths I, 53; p. 69, 3).

² C'est ce que l'on peut conclure d'un passage de l'HE VII, 18, 4 (p. 673): Parlant de la fameuse statue de Panéas, représentant le Christ et l'hémorroïsse, Eusèbe ajoute: «Et il n'y a rien d'étonnant à ce que des païens d'autrefois, qui avaient reçu des biens parfaits de la part de notre Sauveur, aient fait cela, alors que nous avons observé (ιστορήσαμεν) que les images des apôtres Pierre et Paul et du Christ lui-même ont été conservées par le moyen de couleurs, dans des tableaux» (cf. la trad. de G. BARDY, SC 41, p. 192). Par ailleurs, Eusèbe ne met pas en doute le droit de l'empereur à voir son effigie honorée (HE IX, 9, 10). Comme d'autres pères il recourt volontiers à l'exemple de l'image impériale pour l'appliquer au rapport du Logos au Père (cf. A. WEBER, APXH, Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius, Rome 1965, pp. 102 sq.).

³ Cf. A. WEBER, op. cit., pp. 100-102.

⁴ Cf. aussi ET III, 21, 1 (p. 181, 13sq.), où la sixième béatitude («bienheureux les cœurs purs» Mt. 5,8), est expliquée tout comme dans la lettre à Constantia. Il n'est question que du Verbe éternel, de la raison et de l'intellect humains purifiés, sans aucune mention ni de l'Incarnation ni du corps humain; dans le même texte, Jn. 14,9 («Qui m'a vu, a vu le Père») et Col. 2,9 («En lui habite toute la plénitude de la divinité» – remarquer l'omission de «corporellement») sont référés uniquement au Logos éternel.

déclaraient que l'eucharistie était la seule véritable icône du Christ ¹, il semble intéressant de jeter un rapide coup d'œil sur la doctrine eucharistique d'Eusèbe. Le docte évêque de Césarée, lui aussi, qualifie d'εἰκόν les espèces eucharistiques, et il est un des très rares pères à le faire. D'après Eusèbe, l'eucharistie est surtout un mémorial; par les symboles eucharistiques on accomplit la commémoration de l'unique sacrifice du Christ, réalisé une fois pour toutes ².

«Il nous a été transmis d'accomplir sur l'autel le mémorial de ce sacrifice au moyen des symboles de son corps et de son sang salvifique, selon les lois de la Nouvelle Alliance» ³.

«Le Christ a lui-même transmis à ses disciples les symboles de la divine Economie en ordonnant que ceux-ci deviennent *les images* de son propre corps. En effet, il n'accepte plus les sacrifices sanglants ni l'immolation d'animaux qu'a prescrits Moïse, mais il a transmis de se servir de pain comme symbole de son propre corps» ⁴.

Plus généralement encore, le pain et le vin eucharistiques sont appelés «symboles des paroles indicibles de la Nouvelle Alliance» ⁵. Ainsi Eusèbe va interpréter le discours sur le pain de vie (Jn. 6) comme signifiant la manducation spirituelle de la parole de Dieu, et non pas celle de la chair «charnelle» qu'a revêtu le Verbe, non plus que l'absorption du sang «sensible et corporel» ⁶. Cette interprétation spirituelle et commémorante de l'Eucharistie est à l'opposé du réalisme sacramental de l'Eglise du quatrième siècle ⁷. Chez Eusèbe, le sacrement est résorbé dans le symbolisme. Alors que la plupart des pères contemporains insistent sur la *réalité* du sacrement, Eusèbe y voit surtout un des éléments de la nouvelle vie toute

¹ Cf. plus bas, p. 163.

² Cf. H. BERKHOFF, op. cit., pp. 148–154.

³ DE I, 10, 28 (p. 47, 32–35)... τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος; cf. ibid., p. 47, 16; 46, 13; 49, 7.

⁴ Ibid., VIII, 1, 79–80 (p. 366, 21–26): αὐτὸς τὰ σύμβολα τῆς ἐνθέου οἰκονομίας τοῖς αὐτοῦ παρεδίδου μαθηταῖς τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδίου σώματος ποιεῖσθαι παρακελευόμενος...

⁵ Ibid., VIII, 2, 119 (p. 389, 23–25).

⁶ ET III, 12 (pp. 168, 27–169, 5).

⁷ Qu'on lise par exemple Apophtegmata patrum, abba Daniel n° 7. Mais aussi «chez Athanase, autant qu'on en peut prononcer, aucun usage des termes de symbole, de figure, de similitude» au sujet de l'Eucharistie (P. BATTIFFOL, Etudes d'Histoire et de Théologie positive, 2^e série, L'Eucharistie, 7^e éd. Paris 1920, p. 325).

spirituelle des chrétiens: le culte spirituel qui a remplacé les sacrifices sanglants.

Nous ne prétendons pas que les iconoclastes aient trouvé chez Eusèbe leur doctrine de l'eucharistie comme seule image valable du Christ. Il est bien plus probable que cette interprétation relève de l'influence du Pseudo-Denys, qui, lui aussi, a parlé de l'eucharistie comme image ¹. Mais il est significatif que chez Eusèbe soient précisément liés le refus des icônes et cette spiritualisation excessive de l'eucharistie qui va jusqu'à y voir non plus tant le corps et le sang du Christ que les images de ce corps et de ce sang.

Excursus: Origène et les racines de la théologie anti-icônique

Notre présentation d'Eusèbe ne s'est pas voulue exhaustive. Elle n'a été qu'un commentaire détaillé des idées exprimées dans la lettre à Constantia dans laquelle les iconoclastes ont reconnu leur propre pensée. Eusèbe nous a permis ainsi de mieux saisir les implications dogmatiques de l'iconoclasme. Il apparaît clairement maintenant qu'il existe un lien puissant entre le refus de l'icône et la christologie d'Eusèbe. On peut en conclure que ce sera également le cas chez d'autres ennemis des images. En effet, on a pu montrer qu'il en est ainsi chez saint Epiphane, l'autre témoin principal invoqué par les iconoclastes ².

Arrivé à ce point de notre étude, il serait tentant de s'arrêter à la question des sources et des systèmes qui ont nourri cette synthèse d'une théologie anti-icônique que nous venons d'ébaucher. Ce serait un énorme champ de recherche. Nous avons déjà signalé la proximité entre Eusèbe et Arius. Or cette parenté est due à des influences qui leur sont communes; pour les étudier il faudrait remonter les différents courants stoïciens et surtout néoplatoniciens qui ont créé

¹ De Ecclesiastica Hierarchia III, 3, 1 (PG 3, c. 428 A).

² Chez Epiphane, autre témoin invoqué par les iconoclastes, mais dont le refus des images est moins systématiquement justifié, on trouve le même lien avec la christologie. D'après K. Holl, les écrits d'Epiphane prouvent, «daß nicht erst im 8., sondern schon im 4. Jahrhundert Christologie und Bilderfrage auf einander bezogen wurden» (Gesammelte Aufsätze, t. II, p. 386). Holl a d'ailleurs très bien analysé cette interdépendance. Il trouve qu'Eusèbe et Epiphane ont tiré du dogme christologique (Nicée) «des raisons pertinentes» contre les images. Mais Holl ne s'est pas rendu compte que ces raisons n'allaient pas dans le sens orthodoxe du dogme christologique (cf. op. cit., pp. 386 sq.).

l'ambiance philosophique dans laquelle Eusèbe a été formé; il faudrait s'arrêter à Philon, à Clément d'Alexandrie, à Plotin. Mais cela dépasserait le cadre de notre propos. Qu'il nous suffise ici de fixer un moment notre attention sur le personnage qui a marqué le plus profondément Eusèbe et qui, d'une certaine manière, lui a fourni cette *Weltanschauung* qui sous-tend toute sa théologie, y compris son attitude envers les images: il s'agit d'Origène, de ce personnage tant controversé, suspecté, finalement condamné par un concile œcuménique (553) ¹ et dont pourtant l'influence sur l'histoire entière de la théologie ne peut être comparée qu'à celle d'un saint Augustin. Pour le dire d'emblée, nous sommes convaincus qu'il faut chercher dans le système spéculatif d'Origène ² le modèle d'une théologie qui aboutira à l'iconoclasme ³. Certes, il ne manque pas d'essais qui se sont efforcés de réhabiliter Origène ⁴ et ils ont le mérite de mieux montrer la stupéfiante ampleur de ce penseur, prédicateur, exégète et mystique. Il n'empêche que les anathèmes du cinquième Concile œcuménique subsistent et demeurent valides. Peut-être est-ce le drame d'Origène que ses disciples les plus fervents, et Eusèbe en était un, n'aient pas su garder cette ampleur. En effet, chez ce dernier, la théologie du grand alexandrin se trouve déjà réduite à l'étroitesse de «l'origénisme», ce système, ou plutôt cette mentalité théologique qui ne cessera d'agiter les esprits en Orient (et en Occident). Or, malgré son étroitesse, l'origénisme se fondait sur des

¹ Canon 11 (DSch 433); Pour l'histoire des condamnations d'Origène, cf. l'article Origénisme du DTC, t. XI, 2, c. 1565–1588 (G. FRITZ); cf. aussi la présentation équilibrée du P. Meyendorff dans *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 59–89.

² H. Crouzel refuse vivement de parler d'Origène comme d'un auteur systématique (Origène et la philosophie, Paris 1962, pp. 179–215). Si l'on prend «système» dans le sens d'un rationalisme étroit (cf. p. 184), c'est sans doute vrai. Origène a été un théologien, un mystique, un exégète hors pair. Si nous parlons de système, c'est dans le sens d'une profonde cohérence de sa pensée *théologique* (cf. J. DANIELOU, Origène, Paris 1948, pp. 201–205), et c'est bien à l'égard de ces vues théologiques que l'Eglise a exprimé ses réserves. Il ne suffit pas de dire qu'Origène a été un grand spirituel pour ne plus voir les défauts de son système théologique. En ce sens on pourrait mettre en parallèle Origène et maître Eckhart.

³ Ce rapprochement a été fait de façon très suggestive par G. Florovsky dans son article cité plus haut (p. 56, n. 1). Le P. Grillmeier a fait siennes les conclusions de Florovsky (*Der Logos am Kreuz*, Munich 1956, pp. 49–55).

⁴ Cf. deux études importantes à ce sujet: H. CROUZEL, *Théologie de l'image chez Origène*, Paris 1956, et M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958.

conceptions qui avaient bien été celles d'Origène lui-même. Ainsi, l'idée centrale de la lettre à Constantia, à savoir que la chair du Christ ne doit pas retenir notre attention puisque l'essentiel est le Logos qui habite en elle, cette idée était déjà clairement exprimée par Origène. Pour celui-ci, la chair du Christ, par le fait même de son appartenance au monde sensible, relève du régime de l'ombre, de l'image opposée à la vérité :

Le Seigneur est dit «véritable» (Dt. 32,4) par opposition à l'ombre, la figure et l'image; car tel est le Verbe dans le ciel ouvert: il n'est pas sur la terre comme il est dans le ciel, parce que, s'étant fait chair, il s'exprime par l'intermédiaire d'ombres, de figures et d'images. La foule des prétendus croyants (τῶν πεπιστευέναι νομιζομένων) est instruite par l'ombre du Verbe et non par le Verbe véritable de Dieu, qui, lui, est dans le ciel ouvert ¹.

Ainsi, «Origène conçoit l'Incarnation comme une adaptation pédagogique de la divinité aux capacités humaines» ² et Eusèbe reprendra cette idée.

Si l'Incarnation est pédagogique, cela signifie qu'il faut aller au delà d'elle vers le but qu'elle s'est proposé, qui est de faire connaître le Verbe en soi, que la faiblesse humaine ne pourrait saisir par elle-même. Dans cette pédagogie merveilleusement adaptée aux facultés de chacun, Jésus, durant sa vie terrestre, s'est montré sous des formes multiples, selon que chacun était capable de le voir ³. Si profonde et vraie que soit l'idée d'une pédagogie divine dans l'Incarnation, elle devient quelque peu inquiétante s'il en résulte que les faits de la vie du Christ font figure de simple initiation élémentaire. Dans cette perspective, la passion du Christ apparaît comme le degré le plus bas de l'initiation dont le sommet serait la transfiguration et la résurrection. Origène met la parole d'Is. 53,2-3 («Nous l'avons vu, il n'avait ni forme ni beauté...») dans la bouche de ceux qui, restés charnels, n'ont pas su gravir la montagne de la Transfiguration ⁴. Ainsi, la prédication de la croix elle-même n'est que pour les «charnels» non encore initiés :

¹ In Joa II, 6, 49-50 (GCS 10, p. 60, 13 sq.; SC 120, p. 239); cf. M. HARL, op. cit., p. 191.

² M. HARL, op. cit., p. 114.

³ Contra Celsum (= CC) II, 64 (GCS 2, p. 185, 26sq.; SC 132, pp. 435-437); cf. A. GRILLMEIER, op. cit., pp. 52-55.

⁴ CC IV, 16 (GCS 2, p. 285, 23 sq.; SC 136, pp. 221-223).

Il faut être chrétien à la fois par l'esprit et par le corps. Et là où il faut annoncer l'Evangile corporel et dire ne rien savoir parmi les hommes charnels que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié (1 Co. 2,2), on doit le faire. Mais, lorsqu'on les trouve instruits par l'Esprit, portant des fruits en lui et désirant la Sagesse céleste, il faut les faire participer au Verbe, *revenu après l'Incarnation à ce qu'il «était au commencement auprès de Dieu»* (Jn. 1,2) ¹.

L'Incarnation apparaît pratiquement ici comme un simple passage, puisque le Verbe retourne à son «état primitif» ². Nous avons trouvé chez Eusèbe la même conception d'une résorption de l'humanité dans la gloire divine. Pour Origène, comme ensuite pour Eusèbe, le but de la connaissance du Christ est de voir le «Logos nu», dépouillé du vêtement de la chair. C'est ainsi qu'Origène comprend la parole de Jean-Baptiste qui se déclare indigne de délier la courroie des sandales du Christ; en s'incarnant, le Verbe s'est d'une certaine manière caché, lié. Il faut donc dénouer les courroies pour «voir le Verbe sans ses sandales, dépouillé (γύμνον) de ce qu'il y a d'inférieur en lui, tel qu'il est par lui-même, fils de Dieu» ³. Dans cette perspective, le corps de Jésus est «l'image d'en bas» des «réalités d'en haut» ⁴, c'est-à-dire du Verbe qui «nous apparaît en Jésus» ⁵. Origène laisse une certaine distance entre l'homme Jésus et le Verbe: Jésus *n'est* pas tout à fait identique au Verbe, il en est l'instrument ⁶: c'est le Verbe qui se sert de l'homme Jésus pour ne pas agir avec sa divinité nue ⁷; Jésus est la manifestation du Verbe, il n'est pas en lui-même l'objet révélé.

En ce sens il est instructif de voir comment Origène interprète la parole du Christ: «Qui m'a vu, a vu le Père» (Jn. 14,9) ⁸. Parfois

¹ In Joa I, 7, 43 (GCS 10, p. 13, 3 sq.; SC 120, p. 85); cf. I, 9, 58 (p. 15, 6 sq.; SC 120, p. 91).

² Cf. aussi In Joa XXXII, 25 (17) GCS 10, p. 470, 17, 27); il faut cependant tenir compte de l'importance de l'Incarnation dans le corps ecclésial du Christ; cf. Chr. KANNENGIESSER, dans Dictionnaire de Spiritualité, t. VII, c. 1043-1047.

³ In Joa VI, 35, 179 (GCS 10, p. 144, 29 sq.; SC 157, p. 263); cf. M. HARL, op. cit., p. 194 sq. Origène pourtant, comme Eusèbe, n'enseigne pas une disparition de la chair du Verbe, mais seulement une totale divinisation (cf. In Matth XV, 24; GCS 14, pp. 419 sq.).

⁴ In Joa VI, 34, 172 (GCS 10, p. 143, 28 sq.; SC 157, p. 261).

⁵ Cf. les textes cités par M. HARL, op. cit., p. 203, n. 61.

⁶ CC II, 9 (GCS 2, p. 135, 20; SC 132, p. 303).

⁷ In Joa, Fragment 18 (GCS 10, p. 498, 13).

⁸ Cf. M. HARL, op. cit., pp. 183, 186.

il l'interprète dans un sens uniquement trinitaire, sans référence explicite à l'Incarnation ¹; ou alors il la réfère, comme le fera Eusèbe, aux théophanies de l'Ancien Testament ²; mais lorsqu'il en parle dans le seul contexte de l'Incarnation, il refuse nettement de l'appliquer à la vision corporelle du Christ:

Nul homme sensé ne dira que Jésus a dit «qui m'a vu, a vu le Père qui m'a envoyé» en rapportant ces mots à son corps sensible et visible aux hommes. Sinon, ils auraient aussi vu Dieu le Père tous ceux qui disaient: «Crucifie-le, crucifie-le!» (Lc. 23,21) ³.

C'est pourquoi Origène préfère au terme trop corporel de «voir» celui, plus intellectuel, de «contempler» (θεωρεῖν) ⁴:

Celui qui, de ses yeux charnels, jette un regard sur le corps de Jésus, ne voit pas pour autant le Père, son Dieu. Car je pense qu'il fallait du temps et de l'exercice pour voir Jésus de telle manière que, voyant le Fils, on *contemple* (θεωρήσῃ) le Père ⁵.

Origène dit même qu'ici «voir» ne signifie pas la vue corporelle mais l'intellection: «car quiconque a compris (*intellexit*) le Fils a compris (*intellexit*) le Père ⁶. Même si cette vision origéniste est susceptible d'une interprétation correcte ⁷ et d'un profond sens

¹ Par exemple CC VIII, 12 (GCS 2, p. 230, 2; SC 150, p. 201); In Gen Hom I, 13 (GCS 29, p. 17, 8); In Lev Hom XIII, 4 (GCS 29, p. 473, 15 et 474, 7); In Joa XIII, 25, 151 (GCS 10, p. 250, 2); cf. plus bas n. 4.

² Peri Archôn (= PA) II, 4, 3 (GCS 22, p. 130, 2 sq.).

³ CC VII, 43 (GCS 2, p. 194, 7 sq.; SC 150, pp. 116 sq.); cf. In Cant. III (GCS 33, p. 215, 16-28) et In Luc Hom I (GCS 49, pp. 7, 14-8, 2): Pour être «témoin oculaire du Verbe» (Lc. 1,2) il ne faut pas seulement voir le corps de Jésus, mais aussi le Dieu-Verbe (le οὐ μόνον... δὲ καὶ laisserait penser que le corps jouerait un certain rôle révélateur. En fait, pour ceux qui croient, le Verbe devient connaissable à travers la chair, «derrière» elle).

⁴ Voir par exemple In Joa XIX, 6, 35 (GCS 10, p. 305, 9) et XXXII, 29, 359 (p. 475, 4).

⁵ In Joa, Fragment XCIII (GCS 10, p. 556, 17).

⁶ PA, 4, 3 (GCS 22, p. 130, 29).

⁷ Pour exprimer le rôle de la kénose, Origène prend l'exemple de deux statues dont l'une est immense et insaisissable pour l'homme, l'autre une copie exacte fabriquée par Dieu en grandeur saisissable. Origène semble y attribuer au corps du Christ une fonction révélatrice: «Le Fils de Dieu, inséré dans la très petite forme d'un corps humain, indiquait en lui, par la ressemblance de ses actes et de sa puissance, la taille immense et invisible de Dieu le Père, comme il le dit à ses disciples: 'Qui m'a vu, a vu le Père' (PA I, 2, 8; GCS 22, pp. 38, 13-39, 9). Mais, là encore, c'est plutôt la puissance divine du Christ que le rôle propre de sa chair qui retient l'attention d'Origène.

mystique ¹, elle trahit une tendance très nette chez Origène à voir en Jésus de Nazareth plutôt la forme révélatrice du Verbe, qui en fin de compte est occasionnelle, que l'objet révélé lui-même ².

Dans cette vision de l'Incarnation, le témoignage écrit des faits et dits du Christ, le Nouveau Testament, devait nécessairement être compris, tout comme la chair du Christ, comme l'ombre des réalités spirituelles. Il ne suffit pas de s'en tenir au sens «corporel» de l'Evangile, il faut le dépasser vers ce dont il n'est que l'ombre, à savoir vers «l'Evangile spirituel» (ou «éternel»). On ne s'étonnera pas dès lors de constater qu'Origène néglige ou minimise la portée des textes du Nouveau Testament qui présentent la venue du Christ comme l'achèvement, la perfection, la plénitude de la Révélation dont l'Ancienne Alliance ne donnait que les prémices. Origène interprète ces textes (par exemple Rm. 5,16; Hb. 10,1; Jn. 1,17; 6,55; 15,1; remarquer que Col. 2,17b n'est *jamais* cité!) plutôt comme des annonces des biens du siècle à venir ³.

Il est évident que cette conception de l'exégèse spirituelle est intimement liée à la christologie d'Origène ⁴. L'exigence d'une exégèse spirituelle trouve son parallèle dans la conception qu'a Origène de l'art religieux. De même que la parole de l'Ecriture reste morte si l'on ne pénètre pas son sens pneumatique, de même une image simplement matérielle serait morte et inanimée, soumise à l'usure du temps ⁵. Origène oppose aux images mortes des païens les véritables images de Dieu: les chrétiens qui portent en leurs âmes la beauté des vertus divines ⁶. Derrière cette polémique contre les idoles se dessine une anthropologie et une doctrine de la création qui constituent probablement le fond spéculatif sur lequel Origène

¹ Ce sens mystique qui constitue la richesse incontestable de la christologie d'Origène s'est très vite perdu dans la marée des débats autour de ce qu'Origène avait de plus contestable, son système spéculatif sur la création et la chute.

² Cf. M. HARL, op. cit., p. 209.

³ Ibid., pp. 212-214.

⁴ En ce sens, la tentative pour séparer plus ou moins nettement Origène-exégète et mystique d'Origène-penseur théologien mène à une impasse. Car sa théologie spéculative n'est pas entièrement à reprouver, et nous ne devons pas non plus oublier l'influence de ses positions théologiques sur ces vues exégétiques. Pour nous, il ne s'agit pas, redisons-le, d'intenter un procès depuis longtemps achevé, mais de bien saisir les traits de cette pensée qui ont été repris par les mouvements anti-icônique et iconoclaste.

⁵ CC VIII, 18 (GCS 2, pp. 235, 25-236, 13; SC 150, pp. 213-215).

⁶ Ibid.

a conçu sa christologie et son exégèse. C'est cette anthropologie que nous retrouverons dans un des courants de l'iconoclasme.

Le défaut le plus grave de cette anthropologie est qu'elle ne réussit pas à donner à la corporalité de l'homme un statut ontologique qui soit bien ancré dans le dessein de Dieu. L'homme, c'est fondamentalement son âme. Eusèbe est ici le disciple fidèle d'Origène.

Or, les images matérielles font partie de ce qui éloigne l'homme de son destin véritable car «elles détournent les yeux de l'âme loin de Dieu vers la terre»¹. Contre Origène, Celse fait valoir que les chrétiens, d'une part, refusent les figurations anthropomorphiques du divin, mais, d'autre part, appellent l'homme lui-même «image de Dieu». A quoi Origène répond que l'homme n'est pas «image de Dieu» mais «à l'image de Dieu» (cf. Gn. 1,26)², et qu'il ne peut l'être ni par son corps seul – puisque celui-ci est périssable –, ni par le corps et l'âme ensemble – ce qui serait déclarer Dieu lui-même composé – mais par «l'homme intérieur» (Eph. 3,16), c'est-à-dire par l'âme. C'est elle qui peut devenir «imitatrice de Dieu» (Eph. 8,1), c'est-à-dire, recevoir les traits (χαρακτῆρας) de Dieu, être son image, alors que le corps de cette image est appelé «temple» (1 Co. 6,19) et non pas précisément «image»³. Puisque l'âme seule est «à l'image de Dieu», «image dont le Fils de Dieu est le peintre»⁴, le seul culte convenable est celui qui se célèbre sur l'autel des âmes chrétiennes, et les seules images et statues qu'il faut ériger sont celles des vertus qui modèlent l'âme à l'image de Dieu – argument dont se serviront amplement les théologiens iconoclastes: «Nous sommes convaincus, dit Origène, que c'est par de telles images qu'il faut honorer le prototype de toutes les images, 'l'image du Dieu invisible' (Col. 1,15), le Dieu Monogène (le Fils)»⁵. Telle est la réponse d'Origène à Celse

¹ CC IV, 31 (GCS 2, p. 301, 15; SC 136, p. 261).

² CC VI, 63 (GCS 2, pp. 133, 12–134, 12; SC 147, pp. 335–339); cf. CC VII, 66 (GCS 2, p. 216, 4–14; SC 150, p. 169).

³ Ibid.

⁴ In Gen Hom XIII, 4 (GCS 29, p. 119, 24).

⁵ CC VIII, 17 (GCS 2, pp. 234, 15–235, 10; SC 150, p. 213). Cf. cette remarque de J. Kirchmeyer sur la conception alexandrine qui voit l'image de Dieu en l'homme comme «image invisible»: «Cette insistance sur l'invisibilité risque de minimiser l'importance de l'Incarnation rédemptrice et le rôle de l'humanité de Jésus» (Dictionnaire de Spiritualité, t. VI, c. 816). La même chose pourrait être dite de la compréhension du titre d'image donné au Christ comme image uniquement invisible.

qui reprochait aux chrétiens leur refus d'ériger des autels, des statues et des temples.

On ne saurait nier que le reproche de Celse était fondé dans la réalité. Les chrétiens de l'époque d'Origène étaient encore hostiles à des images religieuses qui, en plein milieu païen, prêtaient à confusion. Origène a partagé cette attitude. Mais il a fait plus. Dans sa polémique avec les païens, dans son souci d'apologie du christianisme, il a voulu rendre raison de cette attitude des chrétiens. Il l'a fait à partir de quelques données principales de son système théologique, de son anthropologie, de sa christologie et de son herméneutique. Or, ce sont précisément ces principes théologiques qui, très tôt déjà, ont provoqué les réserves de l'Eglise à l'égard du grand maître alexandrin et qui ont finalement conduit à sa condamnation. En fondant la théologie iconoclaste sur l'origénisme – affadi, certes, mais réel – d'Eusèbe de Césarée, les ennemis des images du huitième siècle ont choisi un terrain dont l'Eglise s'était depuis longtemps éloignée ¹. En contre-épreuve on pourrait étudier l'attitude d'un saint Irénée envers les images dans le contexte de sa christologie et de son anthropologie. Irénée a certainement partagé l'attitude réservée de son époque à l'égard des images. Mais dans le peu qu'il en dit ², on ne trouve aucune allusion à la thématique d'Origène ou à celle de Clément d'Alexandrie de qui Origène est si proche. Au contraire, l'anthropologie d'Irénée avec son intégration parfaite de l'aspect corporel de la création dans le «système» du Mystère chrétien ³ prépare déjà le terrain pour les grandes synthèses théologiques des pères ultérieurs dont se réclameront les iconodules ⁴.

¹ Il faudrait reprendre sur ce point de vue le dossier de l'attitude des premiers chrétiens envers l'art. La plupart de ces textes (cf. H. KOCH, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, Göttingen 1917) concernent la fabrication d'idôles et n'envisagent même pas la possibilité d'un art chrétien. Là où commence à apparaître la polémique contre des images chrétiennes, elle est trop souvent justifiée par une vision théologique discutable (Eusèbe, Epiphane, Astérius d'Amasée, le Tertullien montaniste dans *De pud* 7). Il ne peut suffire de décrire la lente entrée de l'art dans le christianisme comme une décadence, une perte du «spiritualisme» des origines (H. KOCH, op. cit., p. 90).

² Cf. *Adv. Haer.* I, 25, 6 et I, 23, 4.

³ Pour l'expression «systema» voir *Adv. Haer.* IV, 33, 7-9. Quant à l'anthropologie d'Irénée voir A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, surtout pp. 99-117.

⁴ Origène n'a pas seulement eu une influence anti-icônique. Ce qui a inspiré une attitude iconoclaste c'était surtout de l'origénisme intellectualiste dans sa

C'est de deux d'entre elles que nous voulons parler maintenant, des christologies de Cyrille d'Alexandrie et de Maxime le Confesseur.

II. Dieu a été vu dans la chair: Cyrille d'Alexandrie

Revenons à la question posée au début de ce chapitre: quel rapport y a-t-il entre le fait que le Verbe est *image du Dieu invisible* et l'Incarnation? Le Verbe est-il encore «image de Dieu» en tant que Verbe incarné? L'Incarnation est-elle vraiment l'expression du Fils de Dieu lui-même? En d'autres termes: quel est le rapport entre les deux natures du Christ? C'est la question fondamentale dans les débats séculaires autour de la christologie. Il ne peut être dans notre intention de faire à ce sujet toute l'histoire du dogme. Nous voulons simplement interroger deux témoins importants pour notre propos, Cyrille d'Alexandrie et Maxime le Confesseur. C'est dans leurs grandes synthèses théologiques que nous pourrions trouver les réponses aux questions soulevées dans notre étude d'Eusèbe de Césarée et d'Origène.

Dans la théologie de l'évêque de Césarée et, d'une certaine manière, dans celle de son maître Origène, le plus grand danger nous paraissait être celui de voir dans l'Incarnation un simple état pédagogique, passager et, par conséquent, de comprendre l'humanité du Christ comme un instrument passif du Verbe. La christologie d'Eusèbe aboutissait finalement à une conception «monoénergiste» de l'Incarnation, de laquelle dépendait directement l'argumentation théologique contre les icônes. La chair du Christ restant extérieure au Logos, l'icône s'attarde à ce qui ne devait servir que de lieu de passage vers la réalité véritable, le Logos lui-même. Le monoénergisme d'Eusèbe devint particulièrement net dans sa vision de la passion du Christ. Le drame du *Triduum pascale* y était réduit à des événements touchant l'instrument qu'est le corps, mais ne concernant pas plus le Verbe que ne le font les cordes pincées par le joueur de lyre. Il est évident que cette vision ne rend pas compte de toute la plénitude du mystère

forme évagrienne. Mais le sens profond du symbolisme chez Origène constitue certainement une source incessante d'inspiration pour l'art chrétien. K. Holl ne s'y est pas trompé en voyant – tout en le regrettant d'ailleurs – dans le réalisme d'Iréenée aussi bien que dans le symbolisme d'Origène, le climat inspirateur du culte des images: «Die geistige Atmosphäre, in der der Bilderkult der Kirche annehmbar, ja zum Bedürfnis wurde, hat Origenes ebenso geschaffen wie Irenäus und Athanasius» (Gesammelte Aufsätze t. II, p. 389).

pascal. Le scandale de la passion d'une personne divine, le Fils, se trouve évacué.

Si l'on survole les divers essais spéculatifs du siècle suivant, on peut constater deux courants qui, tout opposés qu'ils soient, manifestent la même tendance à écarter ce scandale de la Croix :

Tout d'abord l'apollinarisme qui, pour affirmer l'unité réelle entre le Verbe et la chair ¹, remplace le *voûç* humain du Christ par le Verbe et, par conséquent, affirme un monoénergisme strict ¹. Ainsi Apollinaire en vient à réduire le Verbe incarné à un être intermédiaire, ni vrai Dieu, ni vrai homme ².

En second lieu l'école antiochienne qui, de plus en plus, distingue entre le Verbe et «l'homme assumé», pour sauvegarder sa pleine humanité, détruite par Apollinaire, mais avec le danger de considérer les deux natures comme deux substances propres et donc de voir la passion du Christ uniquement comme celle de «l'homme assumé» ³.

Nous pouvons seulement esquisser ici les contours de ces deux tendances. Elles ont en commun de vouloir éviter à la raison spéculative de se soumettre à cette scandaleuse vérité de l'humiliation de Dieu dans l'Incarnation. Ce n'est pas le cas de saint Cyrille d'Alexandrie, qui a joué pour la christologie un rôle comparable à celui que son grand prédécesseur, Athanase, a joué en théologie trinitaire. En effet, Cyrille d'Alexandrie a défendu avec le même réalisme et la même envergure l'union réelle et indissoluble du Verbe avec la chair qu'Athanase l'avait fait pour la consubstantialité du Verbe avec le

¹ «Si un homme s'unissait avec Dieu, un parfait avec un parfait, ils seraient alors deux» (Fragment 81, éd. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Berlin 1904, p. 224).

¹ «Dieu ayant assumé un instrument, est Dieu en tant qu'il opère, et homme en tant qu'instrument... L'instrument et celui qui le meut ont *naturellement* une seule opération. Or, si l'opération est unique, unique est aussi l'essence. Il y a donc une seule essence du Verbe et de l'instrument» (Fragment 117, éd. LIETZMANN, pp. 235 sq.).

² «Aucun être intermédiaire ne possède pleinement les deux extrêmes, mais seulement de façon partiellement mélangée. Or, dans le Christ, il y a l'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Il n'est donc ni entièrement Dieu ni entièrement homme, mais un mélange de Dieu et d'homme» (Fragment 113, éd. LIETZMANN, p. 234).

³ Voir par exemple ce texte de Théodore de Mopsueste: «Dans l'épreuve de la mort, ce ne fut pas *lui-même* (Dieu) qui fut éprouvé mais il était près de *lui* (l'homme)... (Homélie catéchétique VIII, 9; éd. TONNEAU, p. 199); cf. *ibid.*, VIII, 10. Théodore semble hésiter entre la désignation des deux natures comme des sujets propres et l'attribution d'une seule hypostase aux deux.

Père. Et nous pensons que le témoignage de saint Cyrille joue, dans la question de l'image, le même rôle au plan de la christologie que celui de saint Athanase au plan de la théologie trinitaire.

En disciple fidèle de saint Athanase, saint Cyrille voit dans le Logos éternel l'image parfaite et consubstantielle du Père, «puisque le propre même de la substance du Père passe naturellement dans le Fils, de sorte que le Fils montre en lui-même le Père»¹. Par cette identité de substance, le Père est tout entier dans le Fils, et le Fils est parfait en tout «puisqu'il contient (χωρητικός) le parfait (le Père) et qu'il est l'effigie (χαρακτήρ) du Père très grand»². Or, ce qui est important pour notre sujet, c'est de voir comment, dans la ligne d'une consubstantialité très stricte, Cyrille conçoit l'Incarnation du Verbe. Il est clair que pour lui, le Logos ne peut être un être intermédiaire comme il l'était pour Arius; il est parfaitement Dieu, fruit parfait de la substance parfaite du Père. Le grand paradoxe de la révélation chrétienne est que Dieu lui-même s'est fait homme, et que cette Incarnation est réelle, qu'elle n'est pas la présence voilée du Logos universel dans une chair, mais que désormais il y a bien identité entre le Verbe et son humanité dans une indissoluble union. Cyrille n'a cessé de proclamer ce mystère avec un réalisme saisissant.

1. «*La gloire de Dieu qui brille sur la face du Christ*»
(cf. 2 Co. 4,6)

Si l'Incarnation doit être réelle, il s'ensuit que «la chair assumée (par le Verbe) ne lui est pas étrangère, mais qu'elle lui est propre»³. Elle n'est pas «un vêtement étranger», mais la propre chair du Verbe. «Pour cela, le Seigneur Jésus-Christ est un seul et même être»⁴. Le Logos «n'a pas habité dans un homme, il est *devenu* homme»⁵.

«L'Image du Dieu invisible' (Col. 1,15), le rayonnement de l'hypostase du Père, l'empreinte de sa substance (cf. Hb. 1,3)⁶, a pris forme d'esclave (cf. Ph. 2,7), non pas en s'adjoignant un homme, comme disent les nesto-

¹ In Joa 1, 18 (PG 73, c. 180 C).

² In Joa 1, 1 (PG 73, c. 53 C).

³ Glaphyra (= Gl) in Lev (PG 69, c. 561 B).

⁴ Ibid. (PG 69, c. 576 BC).

⁵ Adversus Nolentes (PG 76, c. 261 C), si toutefois cette œuvre est authentique, ce qu'a mis en question le P. DE DURAND, SC 97, pp. 522-524.

⁶ Remarquer la modification significative du texte d'Hb 1,3, dans le sens de l'interprétation qu'en donne Grégoire de Nysse (cf. plus haut, pp. 39-42).

riens, mais en se donnant à lui-même cette forme, tout en gardant, *même ainsi*, sa ressemblance avec Dieu le Père»¹.

Prendre au sérieux l'Incarnation exige de voir dans l'humanité du Verbe non pas un instrument, un vêtement, une demeure extérieure, étrangère, mais «la chair du Dieu incorruptible»². Il s'ensuit par conséquent que si la chair est propre au Verbe et que si le Verbe reste le Verbe consubstantiel au Père, il garde alors, même en tant que Verbe incarné, «sa ressemblance avec Dieu le Père».

On voit par ces textes qu'il s'agit là d'une vision profondément différente de celle d'Eusèbe. Si pour celui-ci, il convenait de dépasser l'instrument humain pour atteindre le Logos qui s'y cachait, Cyrille montre que le mystère inouï de l'Incarnation consiste justement en ce que la gloire de Dieu brille sur la face du Christ:

«Car Dieu qui a dit à la lumière de briller dans les ténèbres est aussi celui qui a fait briller sa lumière en nos cœurs pour qu'y resplendisse la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ Jésus» (2 Co. 4,6). Observe de fait comment brille «sur la face (ἐν προσώπῳ) du Christ» la lumière de la divine et ineffable gloire de Dieu le Père. Car le Monogène, *bien que devenu homme*, montre en lui la gloire du Père. Comme cela seulement, et non autrement, il mérite d'être considéré comme Christ et appelé de ce nom; ou alors que nos adversaires nous apprennent comment un homme ordinaire pourrait nous faire apercevoir la lumière de la gloire divine ou nous en donner connaissance. Une forme d'homme ne nous fait point voir Dieu, *sauf dans l'unique cas du Verbe fait homme et semblable à nous, demeuré pourtant même en cet état véritable Fils par nature*. En Lui, en tant qu'il est Dieu, on pouvait voir cela de façon paradoxale³.

Si le Verbe s'identifie avec la chair, la fait totalement sienne, la chair doit, d'une certaine manière, participer à l'être propre du Fils à son hypostase. C'est dans ce sens que Cyrille interprète «le jour de ta face» (Ps. 20,10):

A juste titre on peut comprendre «le temps de la face du Père» comme *celui de l'Incarnation*. En effet, le Fils est la face (πρόσωπον) et l'image du Dieu et Père⁴.

Le mot image n'est donc plus réservé, comme chez Eusèbe et Origène, au Verbe invisible, mais vaut aussi pour le Verbe incarné.

¹ Quod unus sit Christus (= QUX) (PG 75, c. 1329 AB; SC 97, p. 451).

² Ibid. (c. 1265 A; p. 323).

³ Ibid. (c. 1329 BC; pp. 451-453).

⁴ Gl in Gen III, 8 (PG 69, c. 132 AB).

C'est donc dans le Verbe incarné que nous contemplons la gloire divine. Croire en Jésus-Christ, ce n'est pas croire simplement en un homme, mais dans le Père lui-même à travers le Christ (cf. Jn. 12, 44-45). Et Jésus ne repoussait pas la foi en lui en tant qu'incarné «mais il l'accueillait, sans faire ni coupure ni distinction (entre humanité et divinité), comme *atteignant sa personne propre* (εἰσδεδηγμένον αὐτὴν ὡς ἐν ἰδίῳ προσώπῳ), même s'il était devenu chair»¹. Croire en Jésus de Nazareth, c'est croire en la personne même du Fils de Dieu. Voir Jésus, dans la foi, c'est voir le Fils de Dieu. Voilà comment Cyrille commente la rencontre de l'aveugle-né avec le Christ :

... «Toi, crois-tu au Fils de Dieu?». L'autre de crier: «Qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui?». Le Christ lui répliqua: «Tu l'as vu; celui qui parle avec toi, c'est lui.» Et lui de dire: «Je crois, Seigneur», et de l'adorer. Pourtant, n'est-ce pas évident pour tout le monde, la nature divine et suprême est parfaitement invisible – «Dieu en effet, nul ne l'a jamais vu», selon qu'il est écrit (Jn. 1,18). Par conséquent, si du Verbe de Dieu le Père avait disjoint l'élément humain (τὸ ἀνθρώπινον) comme une apparence prise et préféré qu'on crût à lui-même à nu et tout seul, pourquoi n'a-t-il pas plutôt enjoint au miraculé de découvrir par raisonnement (ἀναλογιζεσθαι) ce que peut être la nature de Dieu, au lieu de se désigner en sa réalité corporelle, en disant, comme si les yeux mêmes pouvaient le percevoir: «Tu l'as vu, et celui qui te parle, c'est lui.» Ou bien dirons-nous qu'il n'a pas désigné sa chair? – Si certes. – Alors comment cette chair pourrait-elle *être lui*, si on n'entend pas cela en fonction de l'union, en tant qu'il est lui-même ce qu'il s'est approprié?²

La chair du Christ n'est donc pas simplement, dans l'ordre des choses créées, une occasion privilégiée pour remonter par analogie au créateur de tout, le Verbe «en soi et nu». La foi ne consiste pas seulement à croire au Verbe tel qu'il est issu de Dieu le Père en le dépouillant de sa chair³, comme c'est le cas dans la perspective d'Origène, mais elle consiste à croire en Jésus-Christ, le Verbe incarné, qui est un, de façon indivise, Dieu et homme. Dans cette perspective, la chair n'est pas d'abord vue comme un voile qui empêche de voir la réalité cachée que serait le Verbe, mais, en tant que «chair de Dieu», elle *est* d'une certaine façon le Verbe⁴. En ce

¹ De Incarnatione (= DI) (PG 75, c. 1236 B; SC 97, p. 267).

² Ibid. (1236 CD; p. 269).

³ Ibid. (c. 1233 C; p. 265).

⁴ Cyrille exprime cette identification également par le terme ἰδιοποιεῖσθαι: In Luc 22,19 (PG 72, c. 906 A); Adv Nest 4,5 (PG 76, c. 193 B); 4, 7 (c. 205 D).

sens, il est instructif de voir que Cyrille ne semble pas connaître ou utiliser l'idée fondamentale de la christologie origéniste, à savoir que le Verbe ne communie avec la chair qu'à travers l'âme, celle-ci étant plus divine et donc plus proche du Verbe. Très peu platonicien, saint Cyrille voit «l'empreinte possessive du Verbe descendant d'abord sur la chair et n'atteignant l'âme qu'à travers celle-ci» ¹. Il renverse la perspective d'Origène: le Verbe n'est pas venu arracher les âmes à la prison du corps, mais sauver les corps tombés dans la mort par la désobéissance du péché. En effet, depuis la chute, les corps sont abandonnés par le souffle de vie, alors que les âmes gardent leur immortalité ²:

C'est à la chair seule qu'il a été dit: «Tu es terre, et à la terre tu retourneras» (Gn. 3,19). Il fallait donc sauver ce qui en nous était le plus menacé, et l'appeler à nouveau à l'incorruptibilité par l'union (συνπλοκῇ) à Celui qui, par nature, est la vie..., en unissant de façon indicible le corps qui était tombé au Verbe qui vivifie tout. Il fallait que la chair, devenue sienne, eût part à son immortalité ³.

L'œuvre de notre salut est réduite à rien si le Verbe ne s'est pas fait chair; s'il n'est pas mort, il n'est pas ressuscité ⁴. Cyrille comprend dans un sens très réaliste cette assumption de la chair mortelle par le Verbe. Uni à la chair, le Verbe «répand sur elle le resplendissement de sa gloire à Lui» ⁵. Dans cet échange merveilleux, la chair reçoit la vie, la gloire, l'incorruptibilité de la nature divine, elle est «remplie de la vertu vivifiante du Verbe» ⁶. Le but de cet échange est notre propre salut: «Il faut que le Verbe possède ce qui est à nous pour que nous possédions ce qui est à lui» ⁷. En assumant la chair, le Christ a, d'une certaine façon, épousé l'humanité entière. A travers sa chair, nous avons tous reçu la parenté (συγγένειαν) avec le Verbe ⁸, et

¹ M. DE DURAND, SC 97, p. 142. Cyrille refuse l'idée d'une médiation entre le Verbe et la chair, sans exclure une âme raisonnable. Mais celle-ci est surtout vue comme âme de la chair (cf. QUX; PG 75, c. 1361 A; SC 97, p. 513).

² Ceci n'exclut pas que la Rédemption concerne aussi les âmes, car Cyrille comprend le terme «chair» dans le sens biblique d'une *pars pro toto* signifiant l'homme entier (PG 73, c. 160 A). En tant que la rédemption vise la «condition charnelle» de l'homme, le terme de chair est approprié.

³ In Joa 1,14 (PG 73, c. 160 BC).

⁴ QUX (PG 75, c. 1265 BC; SC 97, p. 325).

⁵ Ibid. (c. 1288 C; p. 369).

⁶ Ibid. (c. 1360 D; p. 511).

⁷ Ibid. (c. 1268 C; p. 329); cf. In Matth 24,36 (PG 72, c. 444 D- 445 A).

⁸ In Joa 1,14 (PG 73, c. 161 D); In Joa 8, 37 (PG 73, c. 869 D).

grâce à elle nous est ouvert à nouveau le chemin vers la gloire de fils de Dieu à laquelle nous étions destinés :

«En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité» comme dit saint Paul (Col. 2,9). Et le Théologien nous révèle ce mystère sublime en affirmant que le Verbe a habité parmi nous (Jn. 1,14). Car nous sommes tous dans le Christ et la personne commune (κοινὸν πρόσωπον) de l'humanité est revivifiée en lui... Le Verbe a habité en tous à travers un seul, pour que du seul véritable Fils de Dieu, cette dignité (de la filiation) passe en toute l'humanité par l'Esprit de sanctification, et pour que par un seul d'entre nous s'accomplisse cette parole: «J'ai dit: vous êtes des dieux, tous des Fils du Très Haut» (Ps. 81,6; Jn. 10,34) ¹.

Pour nous faire participer à la filiation divine, il fallait que d'abord la chair du Verbe ait part à la filiation divine du Verbe. A maintes reprises Cyrille refuse l'idée que dans le Christ il puisse y avoir deux fils, l'un né du Père avant les siècles, l'autre né de Marie :

Ceux qui méprisent le dessein divin et philanthropique, en excluant de la véritable filiation (...) le temple (la chair) pris de la femme, ceux-là refusent l'humiliation (du Verbe), pour inventer une opinion bien éloignée de la vérité en disant qu'autre est le Fils Monogène du Père, c'est-à-dire, le Logos né de sa substance, et autre le fils de la femme ².

La chair humaine du Christ est donc la chair du Fils de Dieu, grâce à l'unique filiation, et dans cette identité repose tout le mystère de l'abaissement volontaire, de la kénose du Fils. Selon Cyrille ce qui compte au premier chef, c'est que la chair humaine retrouve, dans son union au Verbe, la condition filiale à laquelle elle était destinée depuis la création :

Or, comment cela se fait-il, si le Verbe n'est pas devenu chair, c'est-à-dire homme, en s'appropriant un corps d'homme dans une union indissoluble, à telle fin que ce corps soit considéré comme le sien propre et non comme celui de quelqu'un d'autre? Car c'est de cette manière qu'il nous transmettra la grâce de la filiation et que nous serons, nous aussi, engendrés de l'Esprit, *parce qu'en lui le premier la nature humaine a reçu ce privilège* ³.

Et ailleurs, de façon encore plus claire :

De même que *le fait d'être Fils unique devint dans le Christ une propriété de l'humanité* (ἕδιον τῆς ἀνθρωπότητος) en vertu de son union avec le Verbe

¹ Ibid. (c. 161 C).

² Ibid., 9, 37 (c. 1009 D).

³ QUX (PG 75, c. 1275 A; SC 97, p. 337).

par un rapprochement voulu par l'économie, de même ce devint une propriété du Verbe d'être entouré d'une multitude de frères et d'être premier-né en raison de son union avec la chair ¹.

La chute du péché nous a assujettis à la corruption et à la mort, et l'homme porte l'image de l'Adam terrestre (cf. 1 Co. 15,49). Cette corruptibilité concerne surtout la chair de l'homme, elle le rend terrestre, poussière née de la poussière. Devenu corruptible, l'image divine en lui est détruite, ou du moins profondément défigurée ². En effet l'image divine en l'homme est «une empreinte, un sceau de la divinité sur nous, une sanctification qui nous fait participer à la nature divine, et par conséquent à son incorruptibilité» ³. Pour revenir à la plénitude de l'image et de la ressemblance divine il faut que notre nature soit de nouveau marquée du sceau divin, que l'Esprit-Saint puisse de nouveau reposer sur elle ⁴, qu'elle soit reformée à «l'image du Céleste» (1 Co. 15,49), le Verbe fait chair. Or, en rendant incorruptible sa chair le Verbe donne à toute l'humanité «le remède de l'incorruptibilité» ⁵.

(Le corps du Verbe) s'enrichit en sa nature propre du Verbe qui lui est uni de manière ineffable: il devient saint, vivifiant, rempli de l'énergie divine. Et dans le Christ comme dans nos prémices, nous aussi nous sommes transformés (μεταστοιχειώμεθα) pour devenir supérieurs à la corruption et au péché ⁶.

Toute la grandeur de l'économie divine, tout l'effet salutaire de l'Incarnation réside en ce mystère que Jésus n'est pas un simple homme, mais le Fils de Dieu: «Comment 'le sang de Jésus nous purifia-t-il de tout péché' (1 Jn. 1,7) s'il est celui d'un homme ordinaire et soumis au péché?» ⁷. En lui, et en lui seul, la nature humaine

¹ DI (PG 75, c. 1229 B; SC 97, p. 257).

² Voir l'étude de W. BURGHARDT, *The image of God in man according to Cyrill of Alexandria*, Woodstock 1957.

³ M. DE DURAND, SC 97, p. 88.

⁴ A cause du péché, «l'Esprit ne trouve pas de repos dans les hommes (οὐχ εὔρεν ἀνάπαυσιν ἐν ἀνθρώποις τὸ Πνεῦμα)». Mais quand le Fils de Dieu devint homme: «c'est en lui le premier – comme secondes prémices du genre humain – que l'esprit reposa sur la nature humaine, pour reposer aussi sur nous» (In Is II, 1; PG 70, c. 313 CD).

⁵ Cela se réalise surtout dans l'eucharistie; cf. A. STRUCKMANN, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*, Paderborn 1910.

⁶ QUX (PG 75, c. 1269 BC; SC 97, p. 331); le corps eucharistique possède cette même puissance de μεταστοιχείωσις (In Joa 6,58; PG 73, c. 585 D).

⁷ QUX (c. 1269 B; p. 331),

est devenue *par nature* celle du Fils de Dieu. Et à travers cette nature humaine redevenue filiale nous pouvons à notre tour devenir des fils *par grâce* ¹.

2. «*Qui m'a vu, a vu le Père*» (Jn. 14,9)

Puisque dans le mystère de l'abaissement volontaire du Fils «le fait d'être Fils unique devient une propriété de l'humanité» (cf. plus haut), nous pouvons vraiment contempler le Fils de Dieu en voyant Jésus de Nazareth. Or, c'est ce que vise la parole du Christ à Philippe, que cite tant de fois saint Cyrille: «Qui m'a vu, a vu le Père» (Jn. 14,9):

Personne ne peut voir la nature divine telle qu'elle est. Car elle est complètement invisible et au-delà de toute intelligence et dépasse la force de la raison: elle n'est connue que par elle seule. Le Christ nous le dit bien: «Personne ne connaît le Fils sinon le Père; personne ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler» (Mt. 11,27). Le Mono-gène nous montre donc l'extraordinaire beauté du Dieu et Père, *se présentant lui-même comme une image lumineuse*. C'est aussi pour cela qu'il dit: «Qui m'a vu, a vu le Père» (Jn. 14,9). Certes, nous voyons le Fils, avec les yeux du cœur, mais aussi avec les yeux de la chair, puisqu'il s'est soumis à l'anéantissement et qu'il est descendu jusqu'à nous, tout en existant comme Dieu dans la forme et l'égalité de Dieu le Père, étant né de lui selon la nature ².

Cette parole du Christ se rapporte donc de toute évidence à l'Incarnation, et Cyrille l'emploie presque toujours dans ce sens. Cependant peut-on vraiment dire que le Fils est l'image parfaite de Dieu, jusque dans son humanité? Dieu est invisible; son image serait-elle visible? Dans le texte cité, Cyrille dit que nous voyons le Fils «aussi avec les yeux de la chair». Cela ne veut pas dire que nous le *reconnaissons* comme Fils de Dieu par la seule vision corporelle. Sans la *foi* nous ne pouvons pas voir que Jésus est le Fils de Dieu ³. L'humanité du Verbe reste une humanité ordinaire *quant à ses caractéristiques propres*, elle n'est pas «transformée» en Dieu ⁴ lorsqu'elle devient la chair du Verbe:

¹ Voir l'étude de L. JANSEN, Notre filiation divine d'après S. Cyrille d'Alexandrie, dans Ephem. Theol. Lovan. 15 (1938), pp. 233-278.

² Gl in Ex II (PG 69, c. 465 D-468 A); cf. DI (PG 75, c. 1205 BC; SC 97, p. 217): «Le Fils se présente à nous comme l'image qui fait exactement connaître (γνώσιν ἀκριβῆ) le Père, disant: 'Qui m'a vu, a vu le Père' (Jn. 14,9)».

³ «Nous qui avons cru, nous avons vu le Père dans le Fils, et nous avons aussi accueilli sa Parole» (Gl in Ex II; PG 69, c. 468 B).

⁴ Cf. QUX (PG 75, c. 1289 D; SC 97, p. 373).

Le Fils, tout en s'étant fait chair, subsiste comme l'image immuable du Père grâce à sa totale ressemblance (ἐμφερείας) avec Lui, non pas certes, selon les caractéristiques (χαρακτήρας) de la chair ni selon quoi que ce soit de la forme corporelle; mais dans sa gloire divine, sa puissance égale (au Père) et son pouvoir royal. Or, il faut remarquer que lorsque (le Christ) dit que le Fils de l'homme donnera (sa chair) divine et qu'il porte ou: l'empreinte (κατασφραγίζεσθαι) de l'image de Dieu le Père (cf. Jn. 6,27), il n'accepte pas qu'on sépare de la véritable filiation (divine) le temple (pris) de la Vierge ¹.

La chair du Christ ne devient pas *image du Dieu invisible* – car ce n'est pas une *nature*, qu'elle soit humaine ou divine, qui peut être image, mais seulement une *personne*. Le *Fils* est image du *Père*; Ce que nous voyons c'est le Fils de Dieu fait chair, et non pas la nature divine invisible. Et, comme l'affirme le texte précédent, «nous voyons le Fils... puisqu'il s'est soumis à l'anéantissement et qu'il est descendu jusqu'à nous». Qu'il soit devenu visible, voilà ce que réalise son abaissement volontaire. Les caractéristiques propres du Fils qui font de lui l'image du Père, sont révélées dans les œuvres de son économie:

Venons donc à la contemplation exacte et véritable du Père, c'est-à-dire au Fils. Car nous voyons en lui l'image du Père, si nous élevons les yeux de notre intelligence vers les prérogatives (πλεονεκτήμασι) qui sont en lui. Le Dieu et Père est bon par nature. Tel est aussi le Fils. Comment ne serait-il pas bon celui qui a subi pour nous une telle humiliation, qui est venu dans le monde sauver les pécheurs et qui a donné sa vie pour eux. Puissant est le Père, tel est aussi le Fils... Le Père est vie par nature, le Fils l'est pareillement, lui qui vivifie ceux qui souffrent de la corruption, qui détruit l'empire de la mort et ressuscite les morts. C'est donc à juste titre qu'il dit à Philippe: «Qui m'a vu, a vu le Père» (Jn. 14,9). Car, dit-il, en moi et à partir de moi – tu peux voir le Père ².

Le Christ est l'image du Dieu invisible non pas par sa chair comme telle, mais parce qu'il s'est fait chair pour notre salut, à cause de sa

¹ In Joa 6,27 (PG 73, c. 484 AB); «l'empreinte (χαρακτήρ) divine n'est pas matérielle, elle consiste en puissance et en gloire... cela éclatait dans le Christ» (DI; PG 75, c. 1233 D; SC 97, pp. 265 sq.).

² In Joa 14,9 (PG 74, c. 209 D–212 A); cf. In Joa 5,37–38 (PG 73, c. 420 B); In Joa 14,7 (PG 74, c. 193 BC). D'après DI (PG 75, c. 1225 D–1228 A; SC 97, pp. 251sq.), Jn. 14,9 se dit de la divinité, Jn. 14,28 («Mon Père est plus grand que moi») de l'humanité, mais les deux valent pour le seul et même Verbe incarné. D'après QUX (PG 75, c. 1352 A; SC 97, p. 493) on reconnaît que le Christ est de Dieu parce qu'il est bon comme le Père, parce qu'il est la Bonté en soi: en cela il fait voir le Père.

bonté et de son amour des hommes. Il révèle le Père par ses œuvres qui reflètent parfaitement la grandeur et l'amour de Dieu. Pour connaître le Fils de Dieu il n'y a donc pas à dépasser l'humanité du Christ pour atteindre sa divinité «à nu». Certes, la chair comme telle a une opacité qui, d'une certaine manière, voile la présence du Verbe ¹, mais c'est justement ce fait qu'il a voulu prendre sur lui cette chair corruptible, la faire totalement sienne, qui rend vraiment grand l'abaissement du Fils. Connaître le Fils de Dieu, c'est connaître, dans la foi, le mystère de son abaissement, c'est découvrir l'extrême grandeur dans le suprême don de soi. La vie, la mort et la résurrection du Christ rendent visible l'amour du Père qui a bien voulu donner pour nous son propre Fils ²:

Par le Christ nous sommes devenus proches et nous avons accès au Père, montant à sa connaissance comme sur la montagne. Connaissant le Fils, nous connaissons aussi par lui et en lui le Père ³.

Et, au plus profond, le Christ nous manifeste le mystère même de Dieu, la Sainte Trinité:

Car le Fils nous rend visible en lui-même le Père, et à travers lui nous est confiée la connaissance de la Sainte et consubstantielle Trinité ⁴.

On a souvent dit que Cyrille d'Alexandrie avait une conception «physiciste» de l'Incarnation. Avec elle, tout serait déjà donné, la Révélation, la Rédemption ⁵. Il est certain que c'est sur l'Incarnation que saint Cyrille a centré sa méditation, surtout à partir de la

¹ La kénose consiste précisément en ce que le Verbe voile sa transcendance en assumant une chair (QUX; PG 75, c. 1333 B; SC 97, p. 459). En effet, à cause de l'infinie distance entre la beauté de sa divinité et celle de sa chair, celle-ci pouvait apparaître comme une «extrême laideur» (ἐν εἰδει... τῷ λίαν ἀκαλλεστάτῳ), selon l'annonce du prophète (cf. Is. 53,2 sq.; Gl in Ex I; PG 69, c. 396 B; cf. In Is 53, 2; PG 70, c. 1169 C-1172 B). Sur l'histoire du thème de la laideur du Christ voir A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz*, pp. 42-47.

² «Les chefs des juifs et ceux qui prenaient part à leurs conseils impies pensaient avoir vaincu le Christ malgré lui... Mais ils ne savaient pas qu'il souffrait de son plein gré et, en se remettant aux consignes (νεύμασιν) du Père, se donnait lui-même pour nous. Il dit clairement à Pilate: 'Tu n'aurais pas de pouvoir sur moi, s'il ne t'avait été donné d'en haut' (Jn. 19,11). C'est donc le Père lui-même qui a donné son Fils» (Gl in Deut; PG 69, c. 645 D-648 A).

³ Gl in Ex III (PG 69, c. 509 B).

⁴ Gl in Ex II (PG 69, c. 456 D).

⁵ Cf. la discussion de cette question chez M. DE DURAND, SC 97, pp. 93-95 et 137 sq.

crise nestorienne (428). Il serait cependant faux de vouloir opposer l'Incarnation et le mystère pascal, comme si le premier était surtout une question métaphysique, et le second l'unique lieu de la Rédemption. L'Incarnation elle-même est déjà vue comme cet abaissement volontaire du Fils qui culmine dans l'obéissance jusqu'à la mort. L'Incarnation, en ce sens, contient déjà la plénitude de ce que la croix manifestera pleinement: l'enfant né de Marie est le Fils bien-aimé du Père, fait homme par obéissance et par amour. Voilà pourquoi la croix est l'achèvement de l'Incarnation:

*«Avec le sang, le Mystère de l'Incarnation est accompli, s'il est vrai que le Christ a été obéissant envers le Père jusqu'à la mort et la mort de la croix, et qu'il a sauvé le monde par son sang»*¹.

Voir le Verbe incarné, c'est voir l'obéissance et l'amour du Fils, et en ce sens la parole du Christ: «Qui m'a vu, a vu le Père» vaut aussi de l'humanité du Verbe: celle-ci devient alors «l'image lumineuse de la beauté du Père» (cf. plus haut p. 93) en tant qu'elle fait voir le lien parfait entre Père et Fils, lien qui se manifeste dans les œuvres de l'économie salutaire dont la première est l'Incarnation elle-même.

Certes, l'Incarnation vise au delà d'elle-même: sa fin réside dans ce merveilleux échange où la pauvreté volontaire du Fils nous donne la richesse d'être fils adoptifs². Mais ce but, une fois atteint, n'évacue pas le moyen d'y parvenir. L'Incarnation n'est pas un état passager, une fois l'économie de la chair achevée³. Le Fils ressuscité est

¹ Gl in Num (PG 69, c. 628 D).

² Cf. Gl in Gen VI (PG 69, c. 325 D; c. 368 D).

³ Certes, on trouve également dans l'œuvre de Cyrille des expressions qui se rapprochent plutôt de la vision origénienne; ainsi lorsque Cyrille dit que «dans le siècle à venir nous connaissons le Christ καθάρως ὡς Θεόν» (de façon pure, comme Dieu), 'face à face' comme dit saint Paul (I Co. 13,12)». Et il ajoute: «Même si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi» (2 Co. 5,16). Car nous le connaissons avec plus de clarté, non plus à partir du fait qu'il est homme, mais du fait qu'il est vrai Dieu. Car dorénavant, l'économie selon laquelle il s'est fait chair est achevée» (Gl in Ex II; PG 69, c. 428 D-429 A). Cette «gnose supérieure» (ibid.) est la connaissance plénière du mystère du Christ. Elle n'évacue pas la chair glorifiée du Christ, Cyrille l'affirme lui-même un peu plus loin (cf. p. 97). Ce passage très origénien vient d'ailleurs des *Glaphyra*, une œuvre d'avant la crise nestorienne (428). Nous verrons plus loin que Cyrille a corrigé plus tard certaines de ses positions en approfondissant la question de l'union des deux natures: ainsi il rejettera l'idée – chère à Origène –

désormais «l'aîné d'une multitude de frères» (Rm. 8,29), «puisqu'il a assumé en lui-même la nature humaine (τὰ ἀνθρώπινα), et que par l'économie, il a déposé en nous ce qui est à lui, il n'a pas honte de nous appeler frères: car par lui nous sommes appelés à être des fils»¹. Il reste notre frère en tant que «premier-né d'entre les morts» (Col. 1, 18); «ressuscité des morts il est monté vers le Père *avec la chair*»².

Si nous tâchons de résumer l'apport de saint Cyrille d'Alexandrie à notre question nous retiendrons surtout trois points:

1. Avec une rigueur incomparable, Cyrille a concentré sa méditation théologique sur l'unité du Christ, sur l'identité indivise qui existe, grâce à l'union, entre le Verbe et sa chair. La chair est devenue celle du Verbe, de sorte qu'en voyant le Christ, on voit vraiment le Fils de Dieu. Cyrille ne laisse aucun doute: le Christ n'est pas un autre que le Fils de Dieu. Certes, la terminologie avec laquelle Cyrille s'exprime n'a pas toujours la précision qu'elle gagnera dans la suite des débats christologiques. Mais en affirmant que le Verbe s'est uni à la chair «selon l'hypostase» (καθ' ὑπόστασιν), Cyrille montre en toute clarté le lien entre la vie trinitaire et l'Incarnation. En effet, c'est l'hypostase du Fils qui s'est incarnée, et la chair est devenue celle de la deuxième personne de la Sainte Trinité. Certes, chez Cyrille le mot «hypostase», dans son emploi christologique, reste encore un peu flou. D'après Cyrille, l'expression «union selon l'hypostase» veut surtout dire «union réelle, véritable»³. Mais par ailleurs il est clair que Cyrille entend quelque chose de très précis par «union véritable». En effet, s'il refuse de parler de deux hypostases dans le Christ, cela implique qu'il n'y en a qu'une seule, et qu'elle ne peut être autre que la personne même du Fils⁴. Il faudra cependant attendre le Concile de Chalcédoine pour que soit clairement définie l'équi-

d'une humanité-pure instrument du Verbe (cf. plus bas, p. 101). Or, cette conception instrumentale est étroitement liée à celle que vient d'exposer le texte cité des Glaphyra.

¹ Gl in Ex II (PG 69, c. 436 B; cf. c. 437 A).

² Ibid. (c. 476 C).

³ Apol. contra Theodoretum 2 (PG 76, c. 400 D-401 A). D'après son contexte apologétique, cette interprétation du «selon l'hypostase» est minimisante.

⁴ Cyrille rejette «une division en deux personnages (prosôpa) et deux hypostases distinctes, allant complètement à part l'un de l'autre chacun de son côté. Il n'y a qu'*un seul Fils*, le Verbe qui pour nous s'est fait homme, aussi tout est à lui, dirais-je, quant aux mots comme quant aux actes, le divin et de plus également l'humain» (QUX; PG 75, c. 1325; SC 97, p. 449).

valence des termes d'hypostase et de personne (*prosôpon*), et surtout le II^e Concile de Constantinople (553) qui définira l'identité entre l'hypostase divine du Fils et celle du Verbe incarné: «une seule hypostase qu'est le Seigneur Jésus Christ, *Un de la Sainte Trinité*» (Can. 4). C'est Théodore Studite qui dira que dans l'icône nous voyons l'hypostase du Verbe, mais déjà saint Cyrille avait formulé les bases dogmatiques de cette affirmation.

2. C'est surtout dans son anthropologie que Cyrille d'Alexandrie se distingue d'Origène, d'Eusèbe. En bref, on pourrait dire que pour Origène l'homme est une âme incarnée alors que pour Cyrille il est une chair animée. La seule chose que Cyrille refuse explicitement dans l'enseignement d'Origène, c'est la doctrine de la double création: le corps n'est pas surajouté à l'âme à cause du péché, corps et âme forment un seul être parce qu'ils sont créés ensemble¹. Cyrille emploie le terme chair dans son acception biblique d'être concret et vivant, mais aussi corruptible. La grandeur de la création réside en ce qu'un *être de chair* a été appelé à l'incorruptibilité de la vie divine. Et, en effet, avant la chute, bien qu'il fut corruptible de par sa nature, l'homme possédait par grâce l'incorruptibilité². Pour la retrouver il fallait que la chair fût vivifiée, rendue incorruptible par son union au Verbe. Dans l'attention qu'il porte au rôle sotériologique de la chair du Christ, Cyrille n'oublie pas celui de l'âme du Christ. La chair n'est jamais vue comme pure chair inanimée, elle est toujours «chair animée d'une âme raisonnable» selon l'expression cyrillienne. Cette chair qui avait été destinée à l'immortalité dès la création devient immortelle par son union à la chair vivifiante du Christ. La doctrine eucharistique de saint Cyrille montre bien que la chair ne reste pas extérieure à la gloire divine, la chair du Christ d'abord, et par leur participation à cette chair dans l'eucharistie, tous les fidèles. En recevant le corps du Christ on reçoit le Seigneur tout entier³, on est uni à lui intimement, comme le sont deux morceaux de cire fondus ensemble⁴. Le réalisme de saint Cyrille est une attitude profondément différente de celle d'Origène ou d'Eusèbe quant au rôle de la chair du Christ dans l'économie du Fils. La vision

¹ Cf. In Joa 1,9 (PG 73, c. 132 C–145 B); cf. PG 73, c. 956 C; PG 74, C. 796 B; Ep 81 (PG 77, c. 373 B): ici, Origène est nommé explicitement.

² In Joa 1,9 (PG 73, c. 145 A).

³ Ibid., 19, 23–24 (PG 74, c. 660 D).

⁴ Ibid., 15, 1 (PG 74, c. 341 D).

origéniste n'arrive pas à intégrer le tout de la création corps et âme, et rejette comme impropre le premier au profit de l'autre, seule vraie réalité. Pour Cyrille, l'homme dans son entier, et non son âme seule, est à l'image de Dieu. La chair elle-même est appelée à la filiation divine, et dans le Christ, elle devient «la propre chair du Fils».

3. Pour la théologie de l'icône, Cyrille a donc le mérite d'avoir montré que la chair n'est pas étrangère au Verbe, qu'elle le rend visible étant tout entière propre au Verbe. Le nestorianisme, apparemment plus soucieux de la réalité humaine du Christ, rend en fait impossible son icône. Seule l'*identité* personnelle de l'humanité de Jésus avec le Fils de Dieu sauvegarde cette possibilité, de même que seule la consubstantialité du Fils au Père, tant défendue par saint Athanase, fait de l'un l'image parfaite de l'autre ¹.

3. *La chair du Verbe: instrumentalité ou synergie?*

Cependant une grande question a été laissée quelque peu dans l'ombre par Cyrille: quel est le *mode de participation* de la chair du Verbe, quel est le mode de leur rapport? Cette question est capitale pour notre sujet. En effet, si la chair garde sa nature propre, comment peut-elle devenir le lieu de la révélation et de l'agir du Fils de Dieu sans être elle-même transformée en Dieu? Comment l'agir divin peut-il apparaître dans l'agir humain de Jésus, sans que celui-ci perde son caractère humain? Autrement dit, comment l'humanité du Verbe peut-elle, en tant qu'humanité, rendre visible le Fils, être son *image*? Cyrille a rencontré la question; il faut nous y arrêter un instant. Cyrille commente ainsi la parole du Christ: «Les paroles que je vous ai dites, sont Esprit et vie» (Jn. 6,64):

Il remplit tout son corps de la vivifiante énergie de l'Esprit. Car désormais il appelle Esprit sa chair, sans nier qu'elle est chair... la nature de la chair n'étant pas vivifiante par elle-même, qu'a-t-elle en plus dans celui qui est réellement Dieu? (...) C'est qu'elle est unie au Verbe qui est la Vie en vertu de sa propre nature. Lorsque le Christ l'appelle donc vivifiante, il ne lui atteste pas le même pouvoir vivifiant qu'à lui-même ou qu'à son propre Esprit. C'est donc par lui-même que son propre corps est vivifiant,

¹ D'après la légende des coptes et des syro-malabares Cyrille aurait introduit le culte des images dans les Eglises chrétiennes (cf. E. v. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, 2^e éd., 1909, p. 33).

puisqu'il l'a transformé (ἀνεστοιχέωσε) dans sa propre puissance. *Le comment* est inaccessible à notre esprit, inexprimable pour notre langue; il est à vénérer par le silence et par la foi qui dépasse l'intelligence ¹.

Même si le mystère de l'union réalisé dans l'Incarnation nous impose le silence, les hérésies obligent à le rompre. En effet, bientôt on se réclamera de saint Cyrille pour dire que cette vivifiante énergie qui remplit le corps du Christ est la seule qui soit, la chair n'ayant pas d'opération propre. Le monoénergisme se réclame-t-il à juste titre de saint Cyrille? Cyrille a-t-il enseigné la passivité complète de la chair? Si oui, son apport pour la théologie de l'image serait bien moins important que nous ne le disons. Si cette humanité que le Verbe fait sienne au point «qu'elle *est* lui-même» ², n'était qu'un instrument passif, mue par la seule opération du Verbe, que resterait-il alors de la véritable Incarnation? En fait, les monoénergistes ne peuvent se référer à Cyrille qu'en appuyant trop sur un aspect de sa pensée qui, chez lui, se trouve contrebalancé par d'autres insistances.

Certes, saint Cyrille parle souvent un langage qui sonne comme un monoénergisme. La chair étant pénétrée de l'énergie divine, on a parfois l'impression que Cyrille ne respecte pas assez la nature propre de celle-ci. Il lui arrive même de parler de «l'unique opération». Il commente ainsi la résurrection de la fille du chef de Synagogue: «Il rend la vie en tant que Dieu par son ordre tout puissant, il rend la vie aussi par le contact avec sa sainte chair: il montre ainsi l'unique et seule opération (μία *καὶ* συγγενῇ τῇ ἐνέργειαν) à travers les deux» ³. Cependant, la visée de ce texte est de faire comprendre que l'eucharistie, la chair du Christ, a le pouvoir de vivifier, et Cyrille insiste sur le fait que cette opération se réalise «à travers les deux», sa divinité et son humanité. Au sujet de la guérison du lépreux, Cyrille déclare: «Admire avec moi comment le Christ opère (ἐνεργοῦντα) ici, à la fois divinement et corporellement: divin est son vouloir de sorte que tout ce qu'il veut se réalise; humain est son geste d'étendre la main: seul et unique est donc le Christ à partir (ἐξ) des deux, même si le Verbe s'est fait chair» ⁴. Il est donc clair que Cyrille voit la propriété de chaque nature à l'œuvre, mais son

¹ In Joa 6,64 (PG 73, c. 604 BD).

² DI (PG 75, c. 1233 D; SC 97, p. 269).

³ In Joa 6,54 (PG 73, c. 577 C).

⁴ In Luc 5,12 PG (72, c. 556 B).

but est constamment d'affirmer l'unicité du *sujet* de toute opération, qu'elle soit divine ou humaine. Cependant cette opération de la chair n'est-elle pas vue surtout comme une passivité? En effet, il arrive à Cyrille d'attribuer à la chair le rôle d'ὄργανον, instrument, comme l'ont fait Origène et Eusèbe: «Le Verbe s'est servi (προσεχρήσατο) de sa chair, d'une part, comme d'un instrument en vue des opérations de la chair..., et de son âme, d'autre part, pour toutes les passions propres à l'homme et non coupables» ¹. Il semble pourtant que la crise nestorienne a averti Cyrille du danger que comporte la notion d'instrument en christologie. En effet, dans son *épître aux moines* ², il les met en garde contre une conception purement instrumentale de l'Incarnation.

(Jean-Baptiste) n'appelle pas le Christ «instrument de la divinité», ni «homme portant simplement Dieu» comme d'aucuns le font, mais plutôt Dieu avec une chair, fait homme ³.

Or, si quelqu'un ne lui assigne qu'un simple service instrumental (ὀργανικὴν ὑπουργίαν), il lui enlève aussi, sans le vouloir, d'être vraiment Fils. Qu'on prenne par exemple un homme qui aurait un fils sachant jouer de la lyre et qui chanterait admirablement. Un tel homme compterait-il la lyre et l'instrument de chant au rang de fils (ἐν υἱοῦ τάξει) ensemble avec son fils? Ne serait-ce pas absurde? Car on prend la lyre pour montrer son art, mais le fils est aussi fils de son père sans l'instrument. Et s'ils disent que celui qui est né de la femme a été assumé pour un service, pour que soient accomplis les miracles et que l'évangile soit annoncé, alors qu'ils appellent également instruments de la divinité chacun des saints prophètes, et d'abord Moïse (suit le récit de quelques miracles accomplis par Moïse). Le Christ ne serait alors en rien plus grand, il n'aurait en rien dépassé ses prédécesseurs. S'il avait été assumé *au rang d'instrument* (ἐν ὀργάνων τάξει) de la même manière qu'eux (les prophètes) ⁴. (...) Pour cela nous refusons de dire que le temple pris de la Vierge (la chair) a été assumé au rang d'instrument; nous suivons la foi des saintes Ecritures et les dits des saints pères et nous affirmons que le Verbe s'est fait chair ⁵.

¹ DI (PG 75, c. 1212 D; SC 97, p. 233). Ce texte est d'ailleurs un des plus explicites sur l'existence de l'âme humaine du Christ et son rôle dans l'œuvre de la rédemption: «de son âme il a fait la rédemption de toutes les âmes» (ibid.).

² Ce changement d'attitude (cf. plus haut, p. 96 n. 3), serait donc un indice de plus que le DI date d'avant la querelle nestorienne (cf. d'autres arguments rassemblés par M. DE DURAND, SC, 97, pp. 42-57; 80). L'*épître aux moines* semble dater d'après Pâques 429.

³ Ep 1 (PG 77, c. 32 B; ACO I, 1, p. 19, 28).

⁴ Ibid. (c. 32 D-33 B; p. 20, 12).

⁵ Ibid. (c. 36 B; p. 21, 29).

L'argument principal de Cyrille ici est qu'une chair comprise comme une humanité purement instrumentale ne pourrait être la chair du Verbe puisqu'elle serait étrangère à la filiation divine. Elle resterait aussi étrangère au Fils qu'une lyre l'est au musicien. C'est exactement l'argument d'Eusèbe, mais Cyrille le retourne. La comparaison de la lyre, de l'instrument, servait à Eusèbe pour exprimer que le Logos universel *n'est pas atteint* par les souffrances de son instrument, la chair, de même que le musicien *ne souffre pas* lorsqu'une corde de la lyre se rompt. C'est précisément ce qu'Eusèbe trouve de positif dans la comparaison qui permet à Cyrille d'y voir justement ce qui empêche de l'appliquer au Christ. Car, quel serait le mystère de Pâques si le Verbe lui-même n'avait pas souffert dans la chair? Nous avons ici la preuve négative qui démontre à quel point la théologie d'Eusèbe est conséquente avec elle-même en refusant les icônes: le Verbe étant lui-même déjà l'instrument de Dieu le Père, et donc non consubstantiel, la chair du Verbe sera, elle aussi, et plus encore, étrangère, pur instrument du Verbe. Au contraire, Cyrille voit le lien intime entre le Verbe et la chair en ce que celle-ci ne demeure pas étrangère à la filiation divine du Verbe consubstantiel au Père. Dans son union au Fils, la chair devient «chair de Dieu», mais elle ne le peut qu'à la condition de rester cette «chair animée d'une âme raisonnable», et de ne pas être ou dégradée au rang d'un simple instrument passif, ou surélevée dans une pure transformation en Dieu ¹. C'est dans l'image du buisson ardent que Cyrille contemple le paradoxe de l'Incarnation: la divinité du Verbe, feu «incompatible», s'est adoucie pour se rendre compatible (χώρητος) à la chair humaine et par là, a rendu en même temps la chair plus forte que la mort ².

Saint Cyrille a-t-il essayé de circonscrire positivement ce rapport, cet échange, cette synergie entre le Verbe et sa chair? Il affirme que cette chair n'est pas transformée en Dieu tout en étant sienne. Mais il ne dit pas plus. On ne doit pas lui reprocher de ne pas avoir poussé plus loin la question. Rien ne l'y obligeait, et les pères n'avaient pas coutume de forcer l'explicitation des mystères par simple curiosité théologique. Que saint Cyrille ait cependant entrevu très profon-

¹ En ce sens, il est significatif que pour Eusèbe la chair du Christ est vue selon le premier cas durant sa vie terrestre, selon le second après la Résurrection. Elle est donc soit moins, soit plus qu'une chair humaine, elle n'existe, dans aucun cas, au niveau de sa nature propre.

² Gl in Ex (PG 69, c. 413 CD).

dément l'ineffable réalité de la synergie entre le Verbe et sa chair, nous croyons l'avoir montré.

A travers sa doctrine de l'image de Dieu dans l'homme nous pouvons entrevoir ce que pourrait être la synergie entre les deux natures du Christ. En effet, si le Verbe peut rendre compatible sa divinité avec la chair en vue de l'union véritable, cette vue se fonde sur le fait que cette chair, cette humanité, est créée à l'image de Dieu. «Par l'Esprit-Saint l'homme a reçu l'empreinte (κατεσφάγιζετο) qui le rend image de Dieu. Moïse le montre en disant: 'et il souffla dans son visage le souffle de vie' (Gn. 2,7). Car l'Esprit déposa la vie dans la créature et lui imprima les empreintes divines (ἐνεσήμεινεν χαρακτῆρας)»¹. «La participation du Saint-Esprit confère à l'homme la grâce d'être formé comme image achevée de l'essence divine (...) Recevant l'Esprit *du Fils* nous sommes formés d'après Dieu (πρὸς θεὸν μορφούμεθα)»². De même, la restauration de l'image divine en l'homme se fait par le Sauveur qui souffle sur les disciples en disant: «Recevez l'Esprit-Saint» (Jn. 20,22)³. Sans le don de l'Esprit, «les divines empreintes (χαρακτῆρας) ne peuvent pas briller de nouveau (ἀναλάμψαι) en elle (la nature humaine)»⁴. Par l'Esprit-Saint nous portons en nous l'image du Fils, car l'Esprit est l'image du Fils⁵, comme le Fils est l'image du Père⁶. La nature humaine est donc destinée à être image de Dieu par la filiation divine que donne l'Esprit-Saint en nous conformant à l'image du Fils. La chute ayant privé l'homme de la présence de l'Esprit, l'Esprit ne peut plus pleinement reposer sur l'homme que dans le Christ, venu pour rétablir son image⁷.

Il y a donc une profonde correspondance entre le Fils et la nature humaine, nullement de l'ordre de nécessité, mais pur don de Celui qui appelle l'homme à être «participant de la nature divine» (2 P. 1,4). Or, ce don de l'image que nous confère l'Esprit n'altère pas notre

¹ In Joa 1,32-33 (PG 73, c. 204 D).

² Thesaurus, Assertio XIII (PG 75, c. 228 B; cf. c. 225 C-228 A).

³ Ibid. (c. 228 A).

⁴ In Joa 1,32-33 (PG 73, c. 205 B).

⁵ «Saint Paul appelle céleste notre Seigneur Jésus-Christ dont nous portons l'image, l'Esprit Saint et vivifiant qui habite en nous» (Thesaurus, Ass. XXXIII; PG 75, c. 572 A).

⁶ «Celui qui reçoit l'image du Fils, c'est-à-dire l'Esprit, possède par lui complètement le Fils et le Père qui est en lui» (ibid.).

⁷ Cf. plus haut, p. 92.

nature humaine, mais la rend telle que Dieu l'a voulue en nous créant. «Lorsqu'on dit que nous devenons un avec Dieu, nous ne sommes pas transformés par nature (μεταποιούμεθα φύσει) en l'essence divine, mais ce sont *la grâce et les vertus* qui nous unissent (à Dieu)»¹. Notre divinisation est *réelle*, mais ne change pas notre nature. L'image de Dieu en nous ne signifie pas une ressemblance substantielle (ἐμφέρειαν οὐσιώδη), vue l'infinie distance naturelle entre Dieu et l'homme: «Dans les choses créées il n'y a donc pas de ressemblance naturelle, mais elle transparait dans l'agir (διαφαίνεται πράγματι) et dans *la qualité des mœurs* (ἐν τῇ τῶν τρόπων ποιότητι)»². «En effet, la qualité des mœurs nous conforme (à Dieu), et par la pratique des vertus nous est imprimée l'empreinte (χαρακτήρ) divine»³. Il y a donc une participation réelle à la vie divine, mais qui s'opère au niveau même de la nature humaine, par l'actualisation de ce que la nature humaine a de plus propre:

L'homme est le seul être vivant sur terre à être doué de raison, miséricordieux, capable de toute vertu, ayant reçu l'empire sur tout ce qui est sur terre, selon la ressemblance et l'image de Dieu. L'homme est donc dit être fait à l'image de Dieu selon qu'il est un être raisonnable, selon qu'il aime la vertu et selon qu'il domine sur ce qui est sur terre⁴.

Ce qui constitue le propre de la nature humaine la rend image de Dieu, mais ce caractère propre, la nature humaine ne l'atteint que par le don du Saint-Esprit qui la marque du sceau de la ressemblance au Fils. Pour cela, Cyrille pouvait dire que «ce sont *la grâce et les vertus* qui nous unissent à Dieu». Dans notre divinisation, il y a donc synergie, coopération: la grâce conférant l'empreinte divine et la pratique des vertus nous imprimant le caractère divin.

Si nous tenons compte du rôle sotériologique tout à fait unique de la chair du Christ, de son humanité, nous pouvons dire que saint Cyrille ne pouvait lui attribuer un rôle inférieur à celui qui revient à l'homme dans sa propre divinisation. Une humanité comprise comme instrument passif serait indigne de la nature humaine, et le Christ a assumé et sauvegardé la pleine réalité de l'humanité. Bien au delà de tout ce que nous pouvons atteindre par la grâce

¹ Thesaurus, Ass XII (PG 75, c. 205 c).

² Dial de S Trin I (PG 75, c. 673 D-676 A).

³ Ibid. (PG 75, c. 673 BC).

⁴ Ep ad Calosyrium (PG 76, c. 1968 C-1072 A).

et les vertus, l'humanité du Christ, par son union indissoluble au Verbe, porte en elle par nature l'empreinte de ce caractère de la filiation divine qui, sans altérer sa nature propre, fait d'elle «la chair de Dieu». Il reviendra à saint Maxime le confesseur d'élucider à fond ce mode de participation de la chair du Christ au Verbe de Dieu.

*

Quant à notre thème, saint Cyrille nous a fait faire un pas décisif. A l'encontre d'une christologie de type origéniste où l'humanité du Christ n'est pas pleinement intégrée dans le mystère de l'économie divine, saint Cyrille nous a fait saisir ce qu'implique le fait que le Verbe s'est fait chair, à savoir que cette humanité est devenue partie intégrante de la personne divine du Verbe. La suite de notre étude nous montrera l'importance de cet apport. La doctrine de saint Cyrille sur la divinisation de l'homme nous le laisse entrevoir dès maintenant. En effet, nous avons vu que l'homme est à l'image de Dieu dans la mesure où, à travers la qualité de ses mœurs, transparaît l'empreinte divine qu'il a reçue de l'Esprit, image parfaite du Fils. L'homme a pu recevoir cette empreinte, ce caractère divin, parce que, tout d'abord, le Fils lui-même, en s'unissant indissolublement une chair humaine, a imprimé à celle-ci son propre caractère de Fils, d'image parfaite du Père, et le fait transparaître aux yeux des fidèles dans les œuvres de son amour obéissant jusqu'à la croix: «Qui m'a vu, a vu le Père...»

III. La Charité – icône de Dieu: Saint Maxime le Confesseur

Nous avons comparé le rôle de saint Cyrille pour la christologie à celui de saint Athanase pour la théologie trinitaire. On peut, de la même façon, rapprocher saint Grégoire et saint Maxime le Confesseur. En effet, dans les débats qui suivirent le premier Concile de Nicée, saint Grégoire vint éclairer le sens profond du Symbole de Nicée, sans lequel celui-ci n'aurait pu être pleinement reçu dans l'Eglise. On peut comparer le rôle de saint Maxime pour la christologie orthodoxe à celui de saint Grégoire pour la théologie trinitaire. En effet, nous devons à saint Maxime des éclaircissements dogmatiques sur les grandes questions christologiques, et en ces travaux Maxime se situe tout à fait dans la ligne de l'œuvre de saint Grégoire. Saint

Athanase avait confessé contre vents et marées le fait de la consubstantialité du Père et du Fils. Saint Cyrille, avec une ténacité digne de son grand maître, défendit l'unité du Christ Verbe fait chair. Tous deux avaient laissé quelque peu dans l'ombre *le mode*, le comment, soit de la consubstantialité des personnes divines, soit de l'union des deux natures du Christ. Dans la «lettre 38» que nous avons analysée plus haut, saint Grégoire a frayé un chemin d'approche du mystère du Dieu unique en trois personnes qui est resté l'expression privilégiée de la théologie trinitaire de l'Eglise d'Orient. Avec une finesse inégalée, saint Maxime sut appliquer à la christologie ce que saint Grégoire avait élucidé au sujet de la distinction entre nature et hypostase dans la théologie trinitaire. Une telle œuvre s'imposait. En effet, depuis saint Cyrille, depuis le Concile d'Ephèse et surtout celui de Chalcédoine, la terminologie christologique, et, avec elle, les réalités signifiées elles-mêmes, étaient l'objet de discussions souvent violentes. Sans vouloir retracer le va-et-vient entre les tendances antiochienne et alexandrine, entre nestorianisme et monophysisme, néo-chalcédonisme et origénisme, nous nous limiterons à écouter le témoignage de saint Maxime. Non qu'il ait été le premier à se pencher sur ces questions, mais sa subtilité métaphysique, sa profondeur dogmatique et mystique, lui assurent la place d'un témoin privilégié.

Quel est, en un mot, l'enjeu de tous ces débats christologiques? Rien d'autre que le Mystère même du Christ, de son économie, de son incarnation, de sa Pâque. Le débat a surtout porté sur la question des deux natures dans le Christ. Ce débat se focalisa sur l'opposition entre monophysites et dyophysites et, plus tard, au temps de Maxime, entre monothélites et dythélites. Maxime se trouve projeté en plein milieu de ces discussions. Il parle en témoin oculaire, non en penseur abstrait. Pour notre propos, nous nous limiterons à rapporter ce que, au delà de l'acquis de saint Cyrille, Maxime a élucidé concernant *le mode du rapport* entre le Verbe et son humanité.

1. *Nature et hypostase – une analyse précise de leur rapport*

Maxime fut très tôt confronté au problème du monophysisme¹. Il a écrit une série de lettres en forme de petits traités antimono-

¹ La «Vie syriaque» de saint Maxime récemment éditée et traduite (S. Brock, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, dans *Analecta Bollandiana*, 91, 1973, pp. 299-346) montre le Confesseur engagé dans les discussions autour

physites, destinés à avertir les orthodoxes. La lettre adressée par Maxime au diacre Cosmas (la quinzième dans l'édition de Combefils) est la plus systématique. Elle mérite d'autant plus notre attention qu'elle se place explicitement dans la ligne des textes des Cappadociens qui traitent de la distinction entre nature et hypostase, mais la lettre de Maxime poursuit la question par delà la théologie trinitaire, jusque dans la christologie. Elle nous engage dans un terrain aride, apparemment de pure logique, mais nous verrons très vite à quel point ce défrichement conceptuel se révèlera fructueux et même nécessaire.

En effet, saint Maxime commence, tout comme saint Grégoire dans la «lettre 38», par une mise au point conceptuelle qui, cependant, est dès le début orientée vers le Mystère et conduite par la tradition:

Tu me demandes ce qu'est le commun et l'universel, et ce qu'est le particulier et le propre *pour qu'ensuite nous devienne claire toute la question de l'union* (des natures du Christ). Je ne dirai rien de mon propre fonds, mais ce que j'ai appris des pères sans rien changer à leur enseignement.

Donc, selon les pères, le commun et l'universel est l'essence et la nature; car, disent-ils, tous deux sont identiques. Le propre et le particulier est l'hypostase et la personne, tous deux étant identiques ¹.

Et Maxime d'invoquer une série de textes, de Basile surtout, mais aussi de Grégoire de Naziance, pour prouver que l'enseignement des pères concordait et qu'il montre la «symphonie des dogmes divins» ². Sur cette base Maxime peut procéder à une analyse des implications de cet enseignement qu'on peut résumer dans la phrase de saint Basile, citée par Maxime: «Rien n'est consubs-

du monophysisme bien avant la crise monoénergiste (633); cf. J. M. GARRIGUES, La personne composée du Christ d'après S. Maxime le Confesseur, dans *Revue Thomiste* 84, 1974, pp. 181-204, qui fait le point sur les connaissances actuelles de la vie de Maxime. Les traités antisévériens que nous étudions par la suite datent cependant d'après 633 (cf. P. SHERWOOD, *Datelist of the works of Maximus the Confessor*, Rome 1952, p. 60 et n° 44-47).

¹ Ep 15 (c. 544 D-545 A); nous citons avec les sigles suivants:

Amb = «Ambigua» (PG 91, c. 1032-1417);

Ep = Lettres (PG 91, c. 364-649);

Pater = Commentaire du Notre Père (PG 90, c. 872-909);

Pyrr = Disputatio cum Pyrrho (PG 91, c. 288-353);

QD = Quaestiones et Dubia (PG 90, c. 785-856);

Thal = Quaestiones ad Thalassium (PG 90, c. 244-785);

ThPol = Opuscula Theologica et Polemica (PG 91, c. 9-285).

² Ibid. (c. 548 D).

tantiel à soi-même, mais seulement un être avec un autre»¹. Maxime déploie ses conclusions comme un éventail :

Si d'une part l'essence et la nature sont identiques; si d'autre part la personne et l'hypostase sont identiques, il est patent que ceux qui sont de même nature et consubstantiels entre eux, sont d'hypostases différentes².

Ce principe se vérifie lorsqu'on regarde les créatures constituées en genres et espèces qui les unissent sous une seule et même nature :

Car un ange est distingué d'un autre ange, un homme d'un autre homme, un bœuf d'un autre bœuf, un chien d'un autre chien, selon l'hypostase et non selon la nature et l'essence. Et si j'ose nommer ce qu'il y a de plus haut, je dirais que même dans la cause première, sans origine et créatrice de tout, nous voyons que la nature et l'hypostase ne sont pas identiques : car nous connaissons une seule essence et nature de la divinité, existant en trois hypostases distinctes les unes des autres par leurs propriétés... (à savoir) l'innascibilité, la génération et la procession, (propriétés) qui ne divisent pas la nature unique et la puissance de l'indicible divinité en trois essences ou natures inégales ou mêmes égales, mais qui *caractérisent* les personnes en qui *est* l'unique divinité et qui *sont* elles-mêmes cette divinité³.

Tout ce qui est différent sous quelque point de vue que ce soit ne peut être entièrement identique sous tous les points de vue⁴. Deux êtres ne peuvent être consubstantiels que sous le rapport de ce qui leur est commun, à savoir la nature, mais ils sont distincts entre eux par ce qui leur est propre. Par contre, si deux choses sont unies sous une seule hypostase, elles ne peuvent être aussi de même nature, comme c'est le cas de l'âme et du corps⁵. Maxime a résumé les différentes possibilités d'unions dans un schéma rigoureusement bâti que nous traduisons ci-dessous. Même si ce tableau constitue un austère exercice de logique, les conclusions, en ce qui regarde l'union des natures dans le Christ, seront très importantes. Maxime distingue deux sortes d'union :

1. Les choses qui sont unies selon une seule et même essence ou nature, c'est-à-dire qui sont d'une seule et même essence et nature, celles-là sont d'une part

¹ Ibid. (c. 545 B).

² Ibid. (c. 549 B).

³ Ibid. (c. 549 C-552 A).

⁴ Ep 13 (c. 513 CD).

⁵ Ep 15 (c. 552 A).

entièrement consubstantielles entre elles et d'autre part hétérohypostatiques ¹. Elles sont donc :

- a) Consubstantielles en raison de leur communauté essentielle qu'on voit en elles immuablement grâce à l'identité naturelle; raison par laquelle une chose n'est pas plus que l'autre ce qu'elle est et le nom qu'on lui donne; au contraire, elles tombent toutes sous la même raison et la même définition; par contre elles sont :
 - b) hétérohypostatiques en raison de la différence personnelle qui les distingue; raison par laquelle une chose est distinguée de l'autre et ne convient pas avec l'autre dans les particularités caractéristiques de l'hypostase; au contraire, chacune possède avec le maximum de particularités qui lui sont propres la raison la plus propre pour circonscrire ² son hypostase; raison selon laquelle une chose n'est pas en communauté avec les autres de la même nature et essence.
2. Au contraire, les choses qui sont unies selon une seule et même hypostase ou personne, c'est-à-dire qui sont aptes à compléter une seule et même hypostase par l'union, celles-là sont d'une part conhypostatiques entre elles et hétéro-essentielles.

Elles sont donc :

- a) conhypostatiques en raison de l'unicité personnelle et indivisible qui se réalise de par leur union; c'est la raison par laquelle *les particularités distinctives* qui distinguent chacune de leur propre communauté essentielle *deviennent caractéristiques de l'unique hypostase accomplie à partir d'elles* par le fait qu'elles viennent ensemble à l'être; *hypostase par laquelle on voit leur identité* qui n'admet aucune division.

Ainsi en est-il par exemple au sujet de l'âme et du corps humain. Car lorsque les particularités qui distinguent ce corps des autres corps et cette âme des autres âmes, concourent dans l'union, elles caractérisent – et la distinguent en même temps de tout autre homme – l'hypostase qu'elles complètent; par exemple l'hypostase de Pierre ou de Paul; mais elles ne distinguent pas par exemple l'âme de Pierre ou de Paul de leur propre corps; car tous deux (l'âme et le corps) sont identiques entre eux en raison de l'unique hypostase qu'ils complètent par l'union; aucun des deux n'a existé par lui-même, séparé de l'autre, avant la composition des deux pour créer l'espèce. Car c'est en même temps qu'ils viennent à l'être, sont composés et réalisent l'espèce.

Par contre elles sont :

- b) hétéro-essentielles en raison de la différence essentielle qui distingue l'une de l'autre; raison selon laquelle elles ne tombent aucunement sous la même

¹ *Sit venia verbo!* Nous traduirons aussi «conhypostatique» et «hétéroessentiel» pour marquer nettement la charpente du schéma maximien.

² Dans le texte grec il doit manquer un mot comme περιγραφῆς (cf. le latin *descriptionis*).

définition et la même raison; mais l'une et l'autre ont chacune la raison propre de leur substance, irréductible à celle de l'autre

A cause de cela nous sauvegardons la différence essentielle de l'âme et du corps, de telle sorte que ne soit pas créé de mélange dans l'hypostase qu'elles complètent; hypostase qui serait anéantie s'il y avait transmutation et changement d'un membre ou d'une nature dans un autre à partir desquels l'hypostase est composée ¹.

Résumant ce texte austère nous retiendrons qu'entre des êtres différents il y a deux sortes d'unions: 1. l'union de ceux qui ont une même nature, comme les hommes, les animaux, etc. et c'est l'union dans un même genre, dans la *nature* humaine par exemple. Mais pour que plusieurs êtres soient unis dans une même nature, il faut qu'ils soient distincts au moins numériquement, par leur propre hypostase. Cela permet de circonscrire la notion d'hypostase: elle est ce qui distingue deux êtres d'une même nature; l'hypostase consiste dans les caractères distinctifs de chaque être. 2. L'autre genre d'union concerne des choses de nature différente. C'est ici que se situent les questions délicates pour lesquelles Maxime entreprit toute cette analyse. A cause de son orientation aristotélicienne, mais aussi à cause de sa théologie de la création, Maxime tient ferme que chaque nature est constituée par son propre principe essentiel (λόγος) qui demeure immuablement identique et qui distingue sa propre nature de toute autre nature. Cela explique pourquoi Maxime refuse qu'il puisse exister une communion *naturelle* d'une nature à l'autre:

Une nature n'est jamais connaturelle et consubstantielle avec une autre nature. La connaturalité et la consubstantialité ne peuvent être dites que des individus rassemblés, sous la même espèce, en une seule essence ².

Deux natures différentes ne peuvent être unies selon leur essence, sauf si l'une des deux est anéantie dans son être propre et complètement transformée dans l'autre nature. Alors cependant il n'y aurait plus d'union, mais mélange, transmutation. Deux natures différentes ne peuvent être unies qu'à la seule condition de l'être sous une hypostase commune. Or ce qui est capital pour notre sujet, c'est que l'union selon l'hypostase de deux natures différentes se fait par ce

¹ Ep 15 (c. 552 B–553 A).

² Ibid. (c. 568 A) cf. ThPol 8 (c. 108 CD): «une nature n'est jamais en communion avec une nature selon la nature; mais sans participer, elle est totalement différente selon l'essence par rapport à toute autre nature».

que chaque nature a de propre, de distinctif par rapport à tous les autres êtres de même espèce. De même que l'hypostase d'un être non composé est définie par les caractéristiques propres à cet être, de même l'hypostase commune à deux natures est caractérisée par la somme des particularités distinctives de chacune.

Ce n'est pas par hasard que Maxime a choisi l'exemple de l'âme et du corps, tant de fois employé dans l'approche du Mystère de l'union accomplie dans le Christ. L'hypostase de Paul par exemple, reçoit son identité par la somme des particularités qui distinguent *son* corps des autres corps et *son* âme des autres âmes. Par contre, le fait d'avoir un *corps* et une *âme* l'unit à la nature commune, corps et âme, de tous les autres hommes: ce qui le distingue des autres hommes constitue son identité personnelle – ce qui l'unit à tous les hommes maintient en lui la différence naturelle des membres dont il est composé.

A partir de cette analyse très formelle, saint Maxime s'engage sur le terrain de la christologie. Après l'approche «par en bas», philologique et philosophique, suit une autre démarche partant du donné de la foi. Nous avons noté le même procédé dans la «lettre 38» de saint Grégoire: mais alors que Grégoire avait appliqué son analyse de «nature et hypostase» à la révélation du mystère trinitaire, Maxime passe immédiatement à la christologie:

Le Verbe de Dieu lui-même nous enseigne clairement qu'il est parfait selon l'essence et la nature, selon laquelle il est identique et consubstantiel au Père et à l'Esprit, tout en gardant sans confusion la différence personnelle selon sa personne, son hypostase, selon laquelle il est différent du Père et de l'Esprit. Il a pris chair de l'Esprit-Saint et de la sainte Mère de Dieu, Marie toujours Vierge, et s'est fait homme parfaitement; c'est-à-dire qu'il est devenu un homme parfait par l'assomption d'une chair ayant une âme intelligible et raisonnable, chair qui reçoit en lui et sa nature et son hypostase, c'est-à-dire l'être et le subsister (ὕφ'εστᾶναι); dès sa conception elle est ensemble avec le Verbe, car le Verbe lui-même tient lieu de semence (ou plutôt, il *est* la semence) de sa propre Incarnation volontaire; ainsi il est devenu *composé selon l'hypostase*, lui qui, dans sa nature, est simple et non composé ¹.

L'union qui s'est réalisée dans le Christ – union véritable enseignée sans conteste par la foi et la Tradition – cette union ne peut être, d'après la seconde catégorie, qu'une union de deux choses de nature

¹ Ibid. (c. 553 C–556 A).

différente, et donc une union hypostatique. Saint Maxime tire d'abord les conclusions qui s'ensuivent, immédiatement :

- le Christ n'est pas divisé par la différence naturelle de ses membres,
- ni confondu par leur unité hypostatique;
- en raison de la communauté d'essence de chacun des membres dont il est composé, il est uni au Père et à sa mère selon la nature, montrant qu'il sauvegarde la différence des membres dont il est composé;
- en raison de la particularité hypostatique de ses propres membres, qui le distinguent des (deux) termes (ἄκρων) c'est-à-dire son Père et sa mère, l'unité de sa propre hypostase apparaît tout à fait sans différence, unie dans l'identité personnelle la plus haute de ses propres membres entre eux ¹.

Le Christ garde donc sa consubstantialité et avec son Père éternel et avec sa mère selon la chair; mais les caractéristiques distinctives de ses membres s'unissent pour former une seule hypostase. Suivons encore plus précisément ce deuxième aspect puisque c'est là surtout que nous trouverons les éléments concernant le problème de l'image. En effet, il s'agit de cerner de plus près comment les propriétés distinctives de chacun des membres existent ensemble dans une seule hypostase :

La particularité hypostatique de chacun des membres – dont le Christ est composé dans son unité – a abouti à une *marque commune* (γνώρισμα κοινὸν;) *des membres, marque qui caractérise l'hypostase qu'ils constituent ensemble: car nous disons que l'unique hypostase est devenue commune à la chair et à la divinité par l'indicible union* ².

S'il y a donc réelle union des deux natures, il s'ensuit que la propriété hypostatique de chaque nature devient caractéristique de l'hypostase; et même plus: ces propriétés, qui proviennent de natures différentes, s'unissent pour former désormais une *marque commune* du Christ. Ici apparaît dans toute sa profondeur le paradoxe de l'Incarnation: ce qui caractérise l'humanité concrète de Jésus-Christ s'unit désormais à ce qui caractérise la personne divine du Fils, pour former une seule et même hypostase:

La chair n'a pas gardé la différence envers le Verbe par les particularités qui la distinguent des autres hommes; elle n'a pas été non plus distinguée de nous par les particularités qui la rendent différente du Verbe; mais elle a sauvegardé l'union ou l'identité hypostatique avec le Verbe

¹ Ibid. (c. 556 AB).

² Ibid. (c. 556 C).

par les particularités qui la *distinguent* de nous, de même qu'elle « gardé la différence essentielle avec le Verbe par ce par quoi elle nous est unie naturellement.

Le Verbe, d'autre part, a sauvé l'union ou l'identité hypostatique avec la chair *par les particularités qui le distinguent, comme Fils et Verbe, de ce qui est commun dans la divinité*; et par les propriétés selon lesquelles, comme Dieu, il conserve la différence de nature par rapport à la chair, le Verbe, uni par l'essence au Père et à l'Esprit, conjugait et la différence et l'identité entre Lui et les extrêmes (...). Le Christ a donc de chacun des membres dont il est composé et le commun et le propre ¹.

Nous trouvons ici l'explicitation approfondie de ce que nous avons vu chez saint Cyrille, à savoir: comment la chair peut devenir la chair propre du Verbe. Au bout de son analyse, saint Maxime montre que le Verbe garde son *identité* avec sa chair par ses propriétés hypostatiques de Fils, par ce qui le distingue, en tant qu'hypostase, du Père et du Saint Esprit. Ce caractère hypostatique de Fils devient celui de l'hypostase commune et composée du Christ. Et, de même, ce qui distingue l'humanité du Christ des autres hommes, lui assure son identité personnelle avec le Verbe. Si nous nous rappelons que l'icône prétend montrer les caractères propres de l'humanité du Christ, nous comprenons maintenant pourquoi saint Théodore Studite pourra affirmer que l'icône représente l'hypostase du Fils. En effet, les particularités de l'humanité du Christ qui le distinguent de tout autre homme, caractérisent désormais l'hypostase même du Verbe. Nous abordons ici le centre même de la théologie de l'icône.

Jusqu'à présent saint Maxime est resté dans la ligne des conséquences immédiates de son analyse concernant les genres d'union dans le cas du Mystère du Christ. Il n'a pas encore abordé l'analyse plus particulière de ce qui distingue l'union des natures du Christ de tout autre union selon l'hypostase.

2. *L'hypostase composée*

La lettre XV que nous venons d'étudier n'a pas abordé explicitement cette question. Il nous faut recourir à une lettre plus ancienne adressée en 633 à Pierre l'Illustre, qui contient un traité antisévérien et dont la partie centrale traite de notre question. Il est clair que l'union hypostatique dans le Christ ne peut pas correspondre pure-

¹ Ibid. (c. 557 AC).

ment et simplement à l'union de l'âme et du corps dans l'homme. Maxime reproche aux monophysites de blasphémer en appelant le Christ une nature composée et d'identifier nature composée et hypostase composée. Il faut donc voir de plus près quelle réalité ces deux notions recouvrent. La nature composée se caractérise par trois éléments :

1. les membres sont composés entre eux de façon involontaire (ἀπροαίρετον);
2. aucun des membres n'existe avant l'autre, mais ils viennent en même temps (ὁμόχρονα) à l'être;
3. la nature composée contribue à l'achèvement interne de l'univers avec ses genres et espèces ¹.

Dès maintenant nous voyons que ces trois caractéristiques ne permettent pas de dire du Christ qu'il est une nature composée, alors que l'union hypostatique de l'âme et du corps réalise bien une nature composée. L'erreur des monophysites est de croire que *toute* hypostase composée recouvre une nature composée :

Toute hypostase composée ne tient pas ses membres d'une origine synchrone, mais seulement celle qui est réalisée sous une nature composée et qui appartient à une espèce lui attribuant une telle nature... Si la nature qui réalise (l'hypostase) est composée, et si son espèce l'est également, il est nécessaire que cette hypostase, elle aussi, soit composée ².

Sans entrer davantage dans le détail de cette question, nous possédons maintenant assez d'éléments pour pouvoir étudier ce qui résulte positivement de cette analyse formelle en vue d'une compréhension plus profonde du Mystère du Christ. Ce qui élève l'union accomplie dans le Christ au-dessus de toutes les autres unions possibles, c'est que les deux termes de cette union se situent à une distance infinie :

Jamais la divinité ne deviendra la même chose, selon l'essence, que l'humanité, pour que rien de créé ne soit connaturel et consubstantiel à la divinité par l'union ³.

Entre l'infinité de Dieu et la finitude de la créature il ne peut y avoir de synthèse naturelle. Ceci distingue radicalement l'union de

¹ Ep 13 (c. 516 D–517 A); cf. *ibid.* (c. 528 C); Ep 12 (c. 488 D).

² *Ibid.* (c. 525 D–528 A); cf. Ep. 12 (c. 489 D).

³ Ep 15 (c. 565 D). La raison propre de chaque chose (*logos*), la retient de coïncider (συμπιπτευσιν) l'une avec l'autre (Ep 13; c. 521 A).

l'âme et du corps de l'union réalisée dans le Christ. En effet, âme et corps, tout différents qu'ils soient selon leur nature propre, sont prédisposés à être unis :

En nous, l'âme a les puissances naturelles du corps en correspondance (ἀναλογούσας) avec ses propres énergies en tant que celui-ci est capable de la recevoir par nature, puisqu'elle vient à l'être unie au corps ¹. Le Verbe de Dieu par contre, n'a selon aucun principe essentiel (*logos*) ni aucune modalité (*tropos*) les puissances de la nature humaine qu'il a assumée en accord (ἀναλογούσας) avec ses propres énergies (car aucune nature ne mesure ce qui dépasse la nature); pour cela le Verbe *ne trouve aucune créature qui soit capable de le recevoir* (δέκτικον αὐτοῦ) ².

Si la chair et le Verbe sont unis dans une union qui dépasse infiniment la nature composée, il est clair que cette union ne peut être celle de l'achèvement d'une espèce. Car alors ce serait une union involontaire, et la chair devrait être unie naturellement et synchroniquement à la divinité ³. En fait, le mystère de l'union dans le Christ réside dans son caractère d'absolue liberté, *son mode* tout à fait unique :

Dieu le Verbe, existant avant les siècles, et, pour dire plus vrai, auteur des siècles, a accompli pour nous autres hommes son abaissement selon un vouloir délibéré et libre, et s'est fait homme en vue de la restauration et la rénovation de l'univers, et non pour contribuer à son achèvement interne. Car c'est par le mode (τρόπον) de l'Economie et non selon la loi de la nature que le Verbe de Dieu est venu aux hommes dans la chair. Ainsi le Christ n'est pas une nature composée... car il existe selon un mode (τρόπον) totalement indépendant (ἀδούλωτος) de la loi de la nature composée. Mais il est une hypostase composée qui ne comporte pas de nature composée attribuée à elle selon l'essence. En ceci consiste le paradoxe : contempler une hypostase composée sans que la nature composée lui soit attribuée selon l'essence ⁴.

Tout le paradoxe de l'Incarnation réside en son mode surprenant, unique, au delà de toute comparaison. Dans l'union de l'âme et du corps, pour former l'hypostase composée agit la prédisposition naturelle des deux parties; par leur union s'accomplit la loi naturelle avec son caractère de nécessité. Aucun esclavage de nature (ἀδούλωτος!), par

¹ C'est à l'opposé de l'anthropologie d'Eusèbe et loin de celle d'Origène, qui, tous deux, voient en corps et âme des ἐναντία, des opposés; cf. l'analyse subtile des «analogies» entre âme et corps dans Ambigua 21 (c. 1248 AB).

² Ep 13 (c. 532 B).

³ Cf. Ep 12 (c. 488 D).

⁴ Ep 13 (c. 517 BC).

contre, ne contraignait le Verbe à l'union avec l'humanité; et l'humanité n'est pas sous le joug d'une prédominance naturelle du plus fort sur l'inférieur comme le corps l'est par rapport à l'âme:

L'âme domine le corps sans le vouloir délibérément (ἀκούστως) et elle est dominée par lui; elle lui donne vie sans l'avoir décidé, par le seul fait d'être en lui, et elle participe naturellement à ses passions et à ses douleurs par la puissance inhérente à elle qui la rend capable de ces choses ¹.

La tentation de comprendre l'Incarnation comme une prépondérance de la puissance naturelle de la divinité a constamment menacé la théologie des pères; cela était très net chez Eusèbe; Apollinaire en avait même fait la base de tout son système; Cyrille d'Alexandrie est également menacé, mais il trouve un équilibre orthodoxe qui manquera au monophysisme et au monoénergisme. Quant à saint Maxime, il a dénoncé vigoureusement une telle vue des choses: car selon lui, elle met en cause la transcendance divine en la comprenant comme une domination naturelle sur la créature qui rendrait relative la puissance divine. S'il est vrai déjà dans le domaine créé que toute nature ne peut entrer en union avec une autre nature que de façon hypostatique et non par sa nature (cf. plus haut), cela vaut d'autant plus en ce qui concerne l'union de la nature incréée avec la nature créée.

Mais quel est ce mode unique d'union? Peut-on le décrire plus précisément? L'union hypostatique de l'âme et du corps ne supprime pas la nature propre à chacune des deux parties, même si l'union s'accomplit d'après les lois de la nature composée qui en résulte: autrement ce ne serait pas une union hypostatique, comme l'a montré saint Maxime dans son analyse des unions; ce serait tout au plus un mélange aboutissant à un *tertium quid* ². Cela s'applique d'autant plus à l'union du Verbe et de la chair que cette union est entièrement libre, ne se soumettant à aucune loi naturelle. Dans une telle union, la nature propre de l'humanité assumée est sauvegardée dans son essence propre et demeure infiniment différente de la nature divine: «N'allons pas croire que cette différence soit supprimée par le plus fort» ³.

¹ Ep 12 (c. 488 D).

² Là où il y a *μῆξις* (mélange), *σύγχυσις* (confusion) des deux parties on ne peut plus proprement parler d'une union (Thal 64; c. 713 A).

³ Deuxième lettre à Thomas, éd. P. CANART dans *Byzantion* 34 (1964), p. 434.

Il nous est loisible ici de saisir à quel point, loin d'être un simple jeu d'idées, l'analyse formelle des unions offre au contraire la clef d'une compréhension orthodoxe de l'Incarnation. Rappelons-nous comment saint Maxime avait caractérisé l'union hypostatique: «Le Verbe a sauvegardé l'union ou l'identité hypostatique avec la chair *par les particularités qui le distinguent, comme Fils et Verbe, de ce qui est commun dans la divinité*» (cf. p. 113). Or, que sont ces particularités de son hypostase sinon son caractère de Fils engendré par le Père? C'est par sa particularité hypostatique, son être de Fils, que le Verbe est uni à la chair. Qu'est-ce à dire sinon que la chair devient la chair du Verbe *selon le même mode* que celui par lequel le Verbe possède éternellement la divinité? Le Verbe est Dieu dans l'indicible communion des trois personnes, et en tant que Fils engendré non inférieur au Père, recevant toute la divinité du Père sans en souffrir le moindre manque. En effet, chaque Personne divine est Dieu selon son mode propre d'exister (τρόπος τῆς ὑπάρξεως)¹, le Père en tant qu'innascible, le Fils en tant qu'engendré, l'Esprit en tant que procédant². Ce qui caractérise chacune des personnes est son rapport aux deux autres personnes: ce qui est *propre* à chacune, c'est le mode de sa *relation d'origine*. Le Fils n'est pas Fils par opposition au Père, mais tout son être hypostatique est de se recevoir totalement du Père et d'être totalement donné au Père. Les Personnes divines ne sont pas enchaînées à leur nature divine par des liens de nécessité, elles sont libres d'une liberté indicible, elles possèdent leur nature divine librement en étant totalement don mutuel.

Or, ce mode d'exister paradoxal et libre du Fils devient, par l'union hypostatique, celui même de sa chair. Pour cela, le lien de l'hypostase du Fils avec son humanité dépasse infiniment le lien de nécessité qui lie les individus humains à leur nature; alors que dans ce dernier cas, le lien est naturel et contraint, dans le premier, il est volontaire et libre, il se réalise «selon le mode de l'*Economie*» (cf. p. 115). La liberté de ce mode fait de l'union une «assomption» (πρόσληψις):

Dans toutes les choses composées par nature, la constitution de telle espèce à partir des membres ne se fait pas par une assomption de l'un par l'autre, mais le tout se réalise par la genèse commune des parties du

¹ Mystagogie c. 23 (c. 701 A).

² Ep 15 (c. 549 D).

non être à l'être (en effet, ils viennent ensemble à l'être). Par contre le Mystère de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus Christ ne s'est pas accompli selon ce mode. Mais étant Dieu par nature, et Fils de Dieu, simple et incorporel, coéternel au Père et créateur de tous les êtres, il est devenu homme par son dessein philanthropique, *de façon volontaire, par l'assomption* d'une chair ¹.

Le Verbe est uni à la chair selon le mode libre de l'assomption. Cette assomption ne peut pas être comparée à la manière dont un musicien se sert de son instrument. L'analyse des différentes unions a montré que le Verbe est uni hypostatiquement à la chair de telle sorte que les caractéristiques de celle-ci deviennent ses marques propres:

Une seule et même hypostase *tout à fait particulière aux membres* est sortie de l'union; ou, mieux dit, c'est la seule et même hypostase du Verbe, maintenant et auparavant; mais auparavant sans être causée, simple et non composée; alors qu'ensuite, de façon causée, *par l'assomption* de la chair animée d'une âme intelligible, elle est devenue véritablement composée sans changement ².

La propriété incomparable ³ de la chair du Verbe consiste dans le fait qu'elle *est* désormais le Verbe de même que le Verbe *est* Dieu. Saint Maxime exprime cela dans une formule concise qu'il emploie souvent: «Le Christ n'est pas autre chose que (les natures) à partir desquelles, en lesquelles et lesquelles il est» ⁴. Le Christ *est* Dieu et homme, et il le demeure pour toujours ⁵.

L'identification de la nature humaine avec le Verbe n'enlève pas à celle-ci son caractère de nature humaine véritable. Au contraire,

¹ Ep 13 (c. 529 AB).

² Ep 15 (c. 556 D).

³ En tant qu'hypostase composée des deux natures, divine et humaine, le Christ ne peut être subsumé sous un genre et une espèce; cf. Ep 13 (c. 528 D–529 A) et ThPol 16 (c. 204 A). Dans Ep 12 Maxime cite ce beau texte de saint Cyrille: «Le nom de Christ ne contient pas une définition, il ne désigne non plus l'essence de quelqu'un, mais l'*hypostase du Verbe*, comme dans la chair assumée, douée d'une âme raisonnable» (c. 488 D).

⁴ ... οὐκ ἄλλο τι παρὰ τῶν ἐξ ὧν, ἐν οἷς τε καὶ ἅπερ ἐστὶ (ThPol 9; c. 121 A et D). Cf. aussi Ep 15 (c. 573 A): «Le Christ n'est pas seulement des (ἐξ) deux, mais aussi en (ἐν) elles, et, pour parler plus proprement, *il les est*»; Selon l'hypostase, la chair existe comme *identique* au Verbe» (ibid., c. 572 C); cf. aussi Relatio Motionis VII (PG 90, c. 121 B).

⁵ Maxime insiste fortement sur le fait que le Verbe est auprès du Père en tant que Verbe incarné (cf. Capita Theol et Oecon II, 25; PG 90, c. 1136 BC; Amb 41; c. 1309 D).

cela signifie que désormais les traits humains du Christ rendent visible son hypostase de Fils. On peut se demander pourtant ce qui *individualise* la nature humaine du Christ par rapport à tous les autres hommes. Cette question se pose en effet lorsqu'on considère que l'icône ne représente rien d'autre que les traits individuels de l'humanité du Christ dont nous disons qu'ils montrent l'hypostase du Fils. Saint Maxime n'a pas creusé cette question qui, par sa subtilité, risque de vouloir forcer l'insondable mystère de l'Incarnation. Il donne cependant certaines indications assez précises ¹.

L'icône nous montre un visage humain, rien de plus. Les caractères propres de ce visage font eux-mêmes partie de la nature humaine, tel nez, telle chevelure, par exemple. Il semble bien que le principe d'individuation de l'humanité du Christ soit son existence humaine propre, mais une existence qui ne subsiste en aucun moment pour elle-même, sans être «*enhypostasiée*» dans l'hypostase divine. Maxime affirme que les deux natures du Christ possèdent chacune son existence naturelle, et que cette distinction est la condition même pour que chaque nature garde son opération propre :

Confesser au sujet du Christ que ses natures ne sont pas sans existence (μη ἀνυποστάτους) ni sans opération, ce n'est pas introduire des hypostases ou sujets d'opération (différents), mais c'est confesser de façon orthodoxe *leurs existences* (ὑπάρξεις) et leurs opérations essentielles et naturelles pour confirmer et affermir l'incarnation du Verbe de Dieu qui, selon l'union indivise, opère à partir, en et selon les (deux) natures ².

Le paradoxe du mystère de l'Incarnation consiste en ce que l'existence humaine du Christ est devenue capable d'exprimer en elle-même le caractère propre de l'hypostase du Fils, qu'une existence humaine est devenue le lieu d'expression d'une des personnes divines, d'une expression non pas provisoire, pédagogique, transitoire, mais d'une certaine manière irréversible et définitive : Dieu s'est fait homme, et il ne cesse de l'être. Certes, l'icône ne montre qu'un visage humain. Mais ce visage, cette humanité a *la source de son existence* non pas dans une autre existence humaine, mais dans la personne même du Fils de Dieu ³ :

¹ Cf. l'article du P. GARRIGUES, cité plus haut, p. 107.

² ThPol 16 (c. 205 BC).

³ «La chair du Christ est enhypostasiée en tant qu'elle a reçu de Lui et par Lui la genèse de son être. Elle est devenue sa chair selon l'union, unie à Lui

Le Verbe de Dieu tout entier, étant comme Dieu l'essence plénière, et, comme Fils, hypostase parfaite, s'est anéanti pour se faire la semence de sa propre chair, et, par l'indicible conception il est devenu composé pour être l'hypostase de cette chair assumée ¹.

L'existence créée de la nature humaine du Christ est dès sa conception celle du Verbe qui s'est anéanti, elle reçoit son hypostase dans le Verbe. Dans cette union, l'existence humaine du Christ n'est pas absorbée dans celle de la divinité, son *logos* de nature demeure, mais elle est transposée dès le début dans le mode d'exister qui est propre à l'hypostase du Fils, ce mode même qui caractérise l'hypostase du Fils par rapport au Père et à l'Esprit. «Par l'économie de l'Incarnation toute la spécificité personnelle du Fils est devenue et a été contenue dans l'existence, le cœur et l'âme de l'homme Jésus» ².

3. *Les deux opérations et les deux volontés du Christ*

Au cœur de la méditation théologique de saint Maxime se trouve le thème du *mode* paradoxal et *inouï* dont s'est accompli le Mystère du Christ. Saint Maxime n'a cessé d'approfondir cette contemplation. Les hérésies du monoenergisme et du monothélisme l'ont amené à étudier de plus près comment dans le Christ l'agir et le vouloir créés ne sont pas supprimés par l'union, mais entrent en communion, en coopération, en compénétration avec l'agir et le vouloir divin. Pour notre question de l'icône, ce débat dogmatique est de grande importance: le monothélisme est la dernière hérésie christologique avant l'iconoclasme et les deux hérésies ne sont pas étrangères l'une à l'autre: en effet, l'une nie la réalité de l'agir et du vouloir humain du Christ, l'autre la possibilité de circonscrire son humanité. Dans les deux cas il s'agit d'un refus d'admettre que l'humanité du Christ puisse être, en tant que réalité créée, le lieu d'expression de la personne divine du Fils. Et c'est par la question des deux opérations et des deux volontés qu'on voit plus clairement comment l'hypostase du Fils peut marquer jusque dans sa racine l'existence humaine du Christ, sans la supprimer ni l'altérer. La lutte contre le monothélisme

selon l'hypostase en raison de la propriété qui la distingue des autres hommes» (Ep 15; c. 560 C).

¹ Amb 2 (c. 1037 A); cf. Ep 15 (c. 553 D); QD 46 (c. 821 C).

² J. M. GARRIGUES, Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme, Paris 1976, p. 171.

signifie un certain retour au réalisme de l'humanité du Christ, à ses aspects les plus humbles, un sens aigu de ce que la réalité divine du Verbe sera justement dans son abaissement le plus grand. L'image du Christ souffrant perd de son caractère hiératique et empreinte d'un certain docétisme; à travers le drame de Gethsemani et du Golgotha, réapparaissent, gravés dans la sainte Face conspuée, les traits du plus grand amour. La méditation des deux volontés du Christ ouvre immédiatement sur celle de l'icône du Christ.

Ce que Maxime a développé au sujet de l'union de deux natures différentes doit s'appliquer maintenant à la question des opérations. Et de nouveau il ne faut pas s'effrayer de l'apparente sécheresse logique de ces analyses. Maxime ne soumet pas le Mystère à une pure logomachie. Le regard reste toujours fixé sur la réalité qui dépasse les notions sans les nier ¹.

Toute nature, pour être réellement nature, doit être αὐτοκίνητος, en un mouvement propre qui est constitutif d'elle-même ². Or ce mouvement que chaque nature profère naturellement est son opération (ἐνέργεια) propre et il la caractérise dans son essence: «l'opération – puisqu'elle est naturelle – est constitutive de la nature, elle est sa marque propre (ἐμφυτος χαρακτήρ)» ³. De là suit que nature et opération sont inséparables: «Tous enseignent et disent unanimement que les choses de même essence sont aussi de même opération, et inversement, celles de même opération sont de même essence» ⁴. L'union de deux natures différentes dans une seule hypostase ne peut donc pas altérer l'opération propre à chaque nature, sous peine d'altérer la nature elle-même. L'union est cependant possible, mais seulement selon l'hypostase. Or toute la question du monoénergisme se résume dans une fausse compréhension du mode d'union des

¹ Cf. cette belle remarque de méthodologie théologique: «Nous ne proférons pas simplement des mots sans signification, mais avec les mots nous signifions un sens (έννοιας). Pour cela j'ai trouvé souvent que les saints pères font des concessions (παράχωρουντας) sur des mots, mais jamais sur le sens. Car le mystère de notre salut ne consiste pas en syllabes, mais dans les choses visées (έν νοήμασι) et dans les réalités (πράγμασι). Les pères ont fait la première chose parce qu'ils méditaient la paix; la deuxième pour fortifier les âmes par la vérité» (c. 596 BC).

² Amb 5 (c. 1052 A).

³ Pyrr (c. 348 A); cf. Amb 5 (c. 1049 C) et l'analyse de l'opération donnée par saint Sophrone de Jérusalem, dans sa Synodique (PG 87/3, c. 3168 A–3180 C; voir notre traduction dans Sophrone de Jérusalem, pp. 201–209 et le commentaire, pp. 209–224).

⁴ Pyrr (c. 348 C).

opérations propres à chacune des natures. Si les natures sont unies par ce qui fait leurs caractères distinctifs par rapport aux autres de la même espèce, il devra en être de même des opérations. Mais écoutons saint Maxime lui-même :

Nous affirmons ensemble mouvement et nature, car sans mouvement il n'y a pas de nature. Et nous savons qu'autre est la raison (*logos*) de l'être autre est le mode (*tropos*) du « comment être » : l'un témoigne de la nature, l'autre de l'économie. Leur convergence constitue le mystère de la « physiologie » surnaturelle de Jésus. En elle est conservée et la différence des opérations et leur union. La différence est vue dans la raison (*logos*) naturelle des deux (natures) unies ; l'union des opérations est vue – sans qu'il y ait confusion – dans le *mode unique* (τῷ μοναδικῷ τρόπῳ) de ce qui est produit ¹.

Puisque l'opération appartient à la nature, puisque toute nature est opérative, l'hypostase n'a pas d'opération propre, mais elle a l'opération de sa nature. Ceci vaut par excellence de Dieu lui-même. Les personnes divines n'ont pas chacune son opération (ni son vouloir) propre, mais celle, commune, de l'unique nature divine. Cependant, les personnes opèrent chacune selon leur mode d'exister (τρόπος τῆς ὑπάρξεως). Le Fils agit non pas selon une autre opération que le Père, mais selon un autre mode, celui de Fils.

La même chose se réalise dans l'hypostase composée du Verbe incarné. Le Christ agit selon l'opération propre à sa nature humaine, mais le *mode* de son agir est celui de son hypostase filiale. Maintenant nous pouvons comprendre plus profondément le mode de l'identification du Verbe avec l'humanité assumée. En effet, la tentation constante de la théologie depuis Cyrille avait été de comprendre cette assomption comme une prédominance naturelle du plus fort, comme un agir unilatéral de l'opération divine à côté de laquelle l'opération humaine risquait d'apparaître comme une pure passivité ². Maxime a montré avec une grande pénétration qu'une telle conception qui se veut plus fidèle à la transcendance divine la ruinait en fait puisqu'elle fait de Dieu un concurrent de sa propre créature et donc un être passible, dominé par le fait même de dominer ³. Puisque

¹ Amb 5 (c. 1052 B).

² C'est bien la pensée des monothélites qu'exprime Pyrrhus dans sa dispute avec Maxime (c. 349 C). Maxime lui-même a failli adopter cette vision, du moins dans sa lettre à Pyrrhus de 633–634 qui constitue le premier écho littéraire chez Maxime du problème monoénergiste (Ep 19 ; c. 592 D–593 A). Plus tard Maxime a pris ses distances par rapport à cette lettre (ThPol 9 ; c. 129 C–132 C).

³ ThPol 5 (c. 64 AB).

le Verbe en s'incarnant, assume sa nature humaine au point d'être homme, il est désormais insensé de dire que le Verbe agit sur sa nature humaine: il agit *en* ses deux natures, mais n'exerce pas une causalité extérieure sur sa nature humaine comme l'avait pensé Eusèbe et comme le voyaient les monoénergistes.

Certes, il y avait dans le monoénergisme le souci légitime de sauvegarder l'unicité de celui qui opère. En effet, l'Écriture nous montre le Christ agissant de façon unifiée. Mais au lieu de sauver cette unicité de l'agir en supprimant l'agir humain, Maxime peut montrer, sur la base de son analyse formelle des modes d'union, comment la diversité naturelle des opérations du Christ peut aboutir à un agir unique du Christ. Il n'y a pas une unique opération, mais une *manière unique, une forme unique* (μοναδικῶς, ἐνοειδῶς), dans l'agir des deux opérations du Christ¹. Saint Sophrone a désigné ce mode nouveau qui unit l'agir humain à l'agir divin du nom de συνέργεια, de coopération². Maxime, sans employer ce terme, interprète l'expression «nouvelle opération théandrique» du Pseudo-Denys, monopolisée par les monoénergistes, dans le sens de cette coopération:

Nouvelle opération non pas, comme l'entendent certains, parce que la négation des extrêmes assure l'affirmation d'un médiateur. Car il n'y a pas de médiation dans le Christ qui soit affirmée par la négation des extrêmes. «Nouvelle» parce que caractéristique d'un Mystère nouveau dont le principe est le *mode (tropos)* ineffable de l'union³.

Dans l'hypostase du Christ, les opérations naturelles entrent dans un échange (ἀντίδοσις), dans une compénétration (περιχώρησις), non pas naturelle, mais hypostatique, personnelle, qui confère à l'agir humain du Christ son mode unique, nouveau, divino-humain⁴. Ainsi dans cet échange, l'agir humain du Christ a pu devenir *le lieu d'expression* de son agir divin. Dans le Christ, un agir pleinement humain est devenu l'agir de la personne même du Fils de Dieu:

Chacun de nous opère, non en tant qu'il est quelqu'un (τις) mais en tant qu'il est quelque chose, c'est-à-dire homme. Mais en tant qu'il est quelqu'un, Pierre ou Paul, il donne forme au mode de l'opération (τὸν τῆς ἐνέργειας σχηματίζει τρόπον) par relâchement (ἐνδόσει) ou par progrès (ἐπιδόσει), le marquant de telle ou telle manière, selon son libre arbitre.

¹ Amb 5 (c. 1052 C); cf. Amb 4 (c. 1044 D).

² Synodique (PG 87/3, c. 3169 D); voir notre commentaire, op. cit., pp. 215sq.

³ Amb 5 (c. 1056 D–1057 A).

⁴ Ibid. (c. 1057 D); Pyrr (345 D–348 A).

Ainsi on reconnaît dans le mode (τρόπος) (de l'opération) *la différence des personnes selon l'agir*; et dans la raison essentielle (λόγος) on reconnaît que l'opération naturelle est la même (pour tous les hommes) ¹.

C'est dans *la nature de l'opération* qu'on reconnaît la nature de celui qui agit. Ainsi les œuvres humaines du Christ assurent la pleine réalité de sa nature humaine, de même que les œuvres qui surpassent toute nature créée révèlent sa nature divine. Par contre, c'est dans le *mode d'agir* que se révèle le propre de la personne qui agit. Or, puisque c'est l'hypostase qui forme (σχηματίζει) le *mode* de l'opération, le Christ, de par son mode d'exister de Fils, toujours uni au Père et obéissant, donne à son agir humain *la seule et même forme que possède son agir divin*. Et puisque son agir divin n'est autre que celui de la nature divine qui n'a qu'une seule opération commune aux trois personnes, l'agir humain du Christ révèle désormais la vie trinitaire elle-même. Dans la grande synthèse christologique de sa *Réponse 60 à l'abbé Thalassius*, Maxime exprime admirablement cette présence de toute la Trinité dans l'œuvre de l'Incarnation:

Ce mystère a été préconçu avant tous les âges (cf. 1 P. 1,20) par le Père et le Fils et le Saint-Esprit; par le Père selon le dessein bienveillant (κατ' εὐδοκίαν); par le Fils selon l'accomplissement qu'il opère lui-même (κατ' αὐτουργίαν); par le Saint-Esprit selon la coopération (κατ' συνέργειαν). Car une est la connaissance du Père et du Fils et du Saint-Esprit, parce qu'une aussi est l'essence et la puissance ².

Il n'y a qu'une seule opération, commune à la nature divine, mais chaque personne opère cette même opération selon son mode hypostatique propre. Dans l'agir du Fils se révèle donc cette opération commune de Dieu, le Père étant la source, le dispensateur de ce dessein bienveillant (εὐδοκία) que le Fils accomplit avec la coopération de l'Esprit. En ce sens l'Incarnation devient le lieu même de la révélation trinitaire:

Le Verbe de Dieu incarné enseigne la théologie (trinitaire) en tant qu'il *montre* (δεικνύς) en lui-même le Père et le Saint-Esprit. Car le Père tout entier et le Saint-Esprit tout entier sont substantiellement (οὐσιωδῶς) et parfaitement dans le Fils tout entier, *même incarné*; mais le Père comme auteur du dessein bienveillant (εὐδοκῶς), le Saint-Esprit en coopérant (συνεργοῦν) au Fils qui, lui, opère lui-même (αὐτουργοῦντι) l'Incarnation ³.

¹ ThPol 10 (c. 137 A).

² Thal 60 (c. 624 B).

³ Pater (c. 876 CD). Sophrone s'exprime semblablement (Synodique; PG 87/3, c. 3160 C); cf. notre Sophrone de Jérusalem, pp. 132 sq.

Il nous est difficile, avec nos schèmes mentaux déformés par le péché de concevoir cette mystérieuse coopération des personnes divines. La particularité personnelle de chacune n'introduit aucune division ni dans l'unique nature ni dans son unique opération. Cela tient au *mode* paradoxal, divin, dont se réalise l'agir de la Sainte Trinité. De même que les caractères hypostatiques de chaque personne divine se définissent non par *opposition* aux autres, mais par le mode de leur *rapport* aux autres, de même le mode propre de l'agir de chacune est caractérisé par le rapport des personnes entre elles: le mode d'agir du Père correspond au mode d'exister (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) de Père: il agit comme le Père parce qu'il *est* le Père, source et des autres personnes divines et du dessein bienveillant qu'elles accomplissent. Le Fils qui se reçoit tout entier du Père, se fait aussi «l'Ange» du dessein bienveillant du Père en l'accomplissant avec la coopération de l'Esprit. L'Economie révèle la théologie. Le dessein bienveillant du Père devient visible dans l'Incarnation, centre, but, sommet de ce dessein:

Voilà le grand mystère caché. Voilà la fin bienheureuse pour laquelle toutes choses ont été constituées. Voilà la visée (σκόπος) divine préconçue avant le commencement des êtres et que nous définissons comme la fin préconçue pour laquelle sont toutes choses et qui n'est elle-même causée par rien. Fixant les yeux sur cette fin, Dieu a produit les essences des êtres. Voilà proprement le terme de la Providence et des choses prévues, terme selon lequel la récapitulation de toutes choses créées par Dieu tend aussi vers Lui. Voilà ce qui circonscrit tous les âges, le mystère manifestant le grand Conseil de Dieu, surinfini et préexistant infiniment à tous les âges (cf. Eph. 1,10–11); Conseil dont le Verbe lui-même de Dieu selon l'essence, devenu homme, est devenu l'Ange (cf. Is. 9,6); lui-même ayant *rendu visible* (φανερὸν) – si l'on peut parler ainsi – le fondement le plus intime de la bonté du Père et ayant *montré* (δείξας) en lui la fin, en vue de laquelle les créatures ont pris clairement le commencement de leur être ¹.

A travers cette grandiose vision de l'Economie divine Maxime découvre dans l'Incarnation le cœur de tout le dessein de Dieu. Le rôle cosmique du Logos qu'Eusèbe avait tant souligné, se trouve ici remis à sa juste place, celui du dessein bienveillant du Père. Tout soupçon d'émanatisme néoplatonicien est écarté. La mystérieuse liberté de Dieu est sauvegardée jusque dans l'extrême obéissance du Fils au Père, elle y apparaît même dans toute sa grandeur et fait

¹ Thal 60 (c. 621 AC).

de l'œuvre du Fils la révélation du «fondement le plus intime de la bonté du Père». Dans cette vision, l'Incarnation n'est plus considérée comme une concession pédagogique tendant par elle-même à être dépassée vers une gnose supérieure où l'Incarnation deviendrait superflue. L'humanité du Christ n'est plus regardée comme un instrument passif et extérieur dont se servirait le Logos pour exprimer son message. L'Incarnation est plutôt intimement liée à «la fin, en vue de laquelle les créatures ont pris clairement le commencement de leur être». L'Incarnation révèle le sens de la création et sa visée. Maxime n'est évidemment pas le premier à découvrir cette vérité. Origène et Eusèbe avaient déjà articulé à leur manière le rapport entre création et Incarnation, mais précisément le refus des images chez Eusèbe recevait sa justification d'une théologie qui considère l'Incarnation comme occasionnée par le défaut dû à la matérialité dont souffre la création après la chute des esprits. Maxime a profondément corrigé ce système spéculatif de l'origénisme et réorienté tout l'axe de la théologie vers une plus grande fidélité au Mystère. En centrant toute sa méditation sur le «dessein bienveillant» (cf. Eph. 1,9) de Dieu, sur le conseil trinitaire dont le Christ a été le Messenger, Maxime peut découvrir dans l'union des deux natures du Christ la «fin bienheureuse» pour laquelle Dieu s'est mis à l'œuvre de la création. Dans cette union paradoxale la création trouve son accomplissement à la fois naturel et surnaturel. Accomplissement naturel parce qu'elle a été constituée par Dieu pour cette union, surnaturel parce que le mode de cette union a dépassé non seulement l'état de péché mais même l'ordre naturel établi par Dieu. Cette union est telle qu'elle respecte pleinement la nature créée tout en la transférant dans un mode d'exister qui dépasse la nature:

Par le Christ, c'est-à-dire le Mystère selon le Christ, tous les âges et tout ce qui est dans les âges ont pris *le commencement de l'être et la fin*. En effet, avant les âges fut préconçue une *union* du limité et du sans-limite, du mesuré et du sans mesure, du fini et de l'infini, du Créateur et de la création, de l'immobile et du mouvement. Or, cette union est advenue dans le Christ manifesté aux derniers temps: elle donne en elle-même plénitude au projet connu d'avance de Dieu, en sorte qu'autour de ce qui est totalement immobile par essence se tiennent les choses qui sont naturellement en mouvement ayant totalement *dépassé* le mouvement vers elles-mêmes et vers les autres ¹.

¹ Ibid. (c. 621 BC).

Dans le Christ se révèle le but de la création, l'union de l'humain et du divin dans un dépassement paradoxal qui ne transforme pas l'humain en divin ni le divin en humain, mais qui renouvelle l'humain et lui confère un mode d'être divin. Ce dépassement qui achève la nature même de l'homme, s'appelle *la charité*. Saint Maxime est le grand docteur de la charité, et c'est à travers elle qu'il nous montre le cœur même d'une théologie de l'icône.

4. *Le Christ – «icône vivante de la Charité»*

Nous avons vu comment, à différents niveaux, la méditation de saint Maxime revient sans cesse sur la mystérieuse synergie entre Dieu et l'homme réalisée dans le Christ. Cette coopération, cette synergie, est depuis l'origine la vocation de l'homme, et elle devient possible grâce à ce don unique que seul l'homme a reçu du Créateur: le don de la liberté. Ce don fait de l'homme proprement l'image de Dieu:

Si l'homme a été fait à l'image de la divinité bienheureuse et suressentielle, et si la nature divine est par nature libre (αὐτεξούσιος), alors l'homme lui aussi, étant véritablement son image, doit être libre par nature ¹.

La liberté n'est pas un don surajouté à une nature existant d'abord. Elle est *constitutive* de la nature humaine. Etre libre, c'est le propre de la nature spirituelle:

Alors que dans les êtres non doués de raison la nature dirige, dans l'homme elle est dirigée puisqu'il est mû par l'autodétermination de sa volonté (ἐξουσιαστικῶς κατὰ θέλῃσιν) ².

Si la liberté est essentielle à la nature humaine, la libre coopération avec le créateur constitue la pleine actualisation et réalisation de cette nature. Ainsi, le don de la liberté rend possible une réelle synergie entre ce qui, par nature, est infiniment distant: entre Dieu

¹ Pyrr (c. 304 C; cf. c. 324 D).

² Ibid. (c. 304 C); cf. ibid. (c. 293 CD); «Si la nature divine ne connaît pas de nécessité naturelle, il en est de même de la créature intelligible. Car ce qui est raisonnable par nature tient comme puissance naturelle la faculté de décision (ῥεξις) rationnelle qu'on appelle aussi volonté de l'âme intelligible. Car si le naturel était toujours aussi par nécessité, si par ailleurs Dieu est Dieu par nature, bon par nature, créateur par nature, alors Dieu serait Dieu, bon et créateur par nécessité.»

et l'homme. Par sa nature même l'homme est appelé à cette synergie qui, pourtant, ne se réalise pas si l'homme ne consent pas librement, ne se meut pas volontairement vers Dieu. Or, c'est justement à cause de la chute et du péché que la différence entre Dieu et l'homme s'est transformée en *opposition*. Dès lors le mouvement naturel vers Dieu n'a plus été assumé par le libre vouloir de l'homme. Le régime de l'opposition a supplanté celui de la synergie. Et par là même l'homme ne se comporte plus selon le principe profond de sa nature :

Car si une chose est entièrement différente (d'une autre), elle ne lui est pourtant pas opposée. Ce qui est opposé appartient au régime du libre arbitre (γνώμη) qui se meut manifestement en dehors du principe essentiel de nature (παραλόγως). Par contre, ce qui est différent est dû à la nature régie par son principe essentiel (λόγῳ). L'opposition est une révolte (στασιαστικόν) contre la nature, la différence au contraire donne consistance (συστατικόν) à celle-ci ¹.

Le régime d'opposition qui exclut toute synergie entre Dieu et l'homme, est donc une atteinte contre la nature même de l'homme. Ce régime défigure le vrai visage de l'homme, celui de l'image de Dieu. Il détourne l'homme de Dieu, le replie sur lui-même et instaure entre les humains la tyrannie de l'égoïsme ². La synergie qui fait de l'homme l'image de Dieu n'est désormais plus possible même entre les hommes.

De ce régime d'opposition rien ne pouvait libérer l'homme sinon un dépassement, une victoire paradoxale sur le dynamisme propre de l'opposition. Ce n'est qu'en mourant à soi-même que l'homme peut ressusciter à cet autre régime de vie auquel il était appelé, et qui, seul, pouvait épanouir sa nature conformément à sa vocation. celle de la synergie avec Dieu. Cette victoire, le Christ l'a remportée en renouvelant l'homme, en rétablissant en l'homme l'image de Dieu. Il ne l'a pas acquise «du dehors», mais au cœur même de l'existence humaine, dans un agir et un vouloir humains.

À l'occasion du débat sur le monoénergisme nous avons vu que Maxime attribue l'opération à la nature, mais il attribue le mode (τρόπος) de l'agir à l'hypostase qui *donne telle ou telle forme* (σχηματίζει) à cet agir (cf. pp. 123 sq.). Il en est de même du vouloir :

Ce n'est pas la même chose de vouloir et de «vouloir d'une certaine manière»... Le vouloir... appartient à la nature et est présent chez tous

¹ ThPol 16 (c. 193 A).

² Ep 2 (c. 397 A).

ceux qui sont de même nature et de même genre. Le «vouloir d'une certaine manière»... est le mode (τρόπος) de l'usage de la volonté, présent seulement dans la personne qui en use et la distinguant des autres ¹.

Dans le Christ, le vouloir humain se trouve rétabli dans sa communion avec la volonté divine, il reçoit toute sa forme du mode propre au vouloir divin: il n'y a plus opposition des vouloirs, mais synergie:

Le Sauveur possédait une volonté naturelle en tant qu'homme; or, cette volonté n'était pas opposée à sa volonté divine mais elle en portait l'*empreinte* (τυπούμενον) car rien de ce qui est naturel n'est opposé à Dieu, même pas le libre arbitre (γνωμικόν) (dans lequel on peut voir la différence des personnes), si toutefois cela est conforme à la nature. Sinon il faudrait charger le créateur lui-même de la chute et dire qu'il a créé ce qui s'oppose à la nature ².

La compénétration des volontés dans le Christ n'est donc pas une transformation passive de la volonté humaine par la volonté divine pesant sur elle du dehors; elle est libre car elle s'opère à la source même du vouloir humain du Christ. Or ce passage du régime d'opposition à celui de la libre communion ne se consomme que dans une pâque, dans un passage crucifiant où la volonté divine s'imprime dans la décision de la volonté humaine par l'obéissance filiale du Christ jusqu'à la mort. Le combat du Christ à Gethsémani scelle dans la décision ultime la communion des volontés: le mouvement spontané de la nature humaine en face de la mort est dépassé par la complète soumission au dessein du Père de la volonté humaine du Christ:

«Père, s'il est possible que ce calice passe loin de moi; cependant que soit faite non ma volonté mais la tienne» (Lc. 22,42), dit le Christ, montrant, dans l'angoisse même, que l'orientation (δρμήν) de sa volonté humaine était marquée (τυπουμένην) par la volonté divine, et se réalisait en union intime (συμφυτῆς) avec elle. En effet, en Lui, le principe essentiel (*logos*) de nature était uni (συνπλοκήν) au mode de l'Economie ³.

Dans le Christ, la nature humaine suivait en tout et toujours le dessein de la volonté divine; aucun mouvement d'opposition dans la volonté humaine du Christ contre le dessein divin, même pas ce mouvement spontané qui dresse la nature humaine contre la souf-

¹ Pyrr (c. 292 D- 293 A).

² ThPol 3 (c. 48 D-49 A).

³ Ibid. (c. 48 C).

france, surtout la souffrance injuste. En dépassant la résistance contre la souffrance, le Christ a montré qu'il possédait la nature humaine librement, sans aucune contrainte, même pas celle de l'instinct de conservation de soi-même. Par là, il a rétabli la nature dans ce qu'est son essence profonde, celle d'une nature libre :

Le Seigneur a rétabli (ἀποκαθίστησιν) la nature; en effet en tant que devenu homme, il a gardé un libre vouloir exempt de toute passion contre nature et de révolte (ἀστασίαστος); et même, il est resté absolument inébranlable par rapport à sa propre base naturelle, même envers ceux qui le crucifiaient – bien au contraire il a choisi la mort pour eux à la place de la vie, ainsi que le montre l'aspect volontaire (ἐκούσιον) de la passion qui a été décidée par la disposition philanthropique de celui qui a subi cette passion ¹.

Ce rétablissement, cette «apocatastase» de la nature humaine s'est donc faite au prix de la passion du Christ. La passion du Christ est cet «exode» (cf. Lc. 9,31) de la nature humaine qui la fait sortir de son repliement sur elle-même dans la «philautia» – cet attachement passionné à elle-même – pour la ramener à l'amour de Dieu. Le Christ a imprimé à la nature humaine l'amour même qui l'unit essentiellement et éternellement au Père et au Saint-Esprit. Pour ce faire il a dû briser la cloison de l'amour de soi qui enferme l'homme dans le cercle tyrannique de la passion et de la haine. En maintenant jusque dans sa mort humaine son amour divin envers les hommes, le Christ a triomphé du «diabolos», qui est à l'origine du régime d'opposition qui sépare l'homme de Dieu et de son prochain :

Tel était donc le but du Seigneur: obéir à son Père jusqu'à la mort, *en tant qu'homme*, pour notre profit, en gardant le commandement de l'amour; Il a repoussé le démon par sa propre Passion soufferte à cause des Scribes et des Pharisiens excités par le démon. C'est ainsi qu'en se laissant vaincre volontairement, il a vaincu celui qui espérait vaincre, il a arraché le monde à sa tyrannie ².

L'abaissement volontaire du Christ devient donc le chemin de retour, du nouvel «exode» de l'humanité. En accomplissant en tant qu'homme le commandement de la charité jusqu'à aimer ses ennemis, l'humanité du Christ est devenue l'image parfaite de l'amour de Dieu lui-même. Saint Maxime, nous l'avons vu, emploie constamment des expressions comme imprimer (τυποῦν), former (σχηματίζειν),

¹ Pater (c. 877 D–880 A).

² Liber Asceticus 13 (PG 90, c. 921 BC).

pour décrire la manière dont la volonté humaine est marquée par la volonté divine. Ces termes sont familiers au vocabulaire de l'icô-nographie. En gravant dans sa nature humaine le mode d'être (τρόπος) de son amour filial, le Christ a pu nous montrer, dans son humanité même, l'icône vivante de l'amour de Dieu :

O Mystère le plus mystérieux d'entre tous : Dieu lui-même est devenu vraiment homme par la charité en prenant une chair animée d'une âme raisonnable et en assumant en lui-même sans changement les passions de la nature, pour sauver l'homme et pour se donner lui-même à nous, les hommes, comme *empreinte* (υποτύπωσιν) de vertu et comme *icône vivante de la charité et de la bienveillance* envers lui-même et envers les autres ¹.

Dans le Christ, la nature humaine est devenue capable de ressembler à Dieu dans la charité. Dans l'existence humaine du Christ a été contenue, «a habité corporellement» toute la plénitude de la charité divine.

La charité est l'icône de Dieu : c'est le cœur, l'énoncé central de toute notre méditation sur la théologie de l'icône. En elle, Dieu se rend visible à nos yeux, en elle nous pouvons communier à la vie divine, à Dieu lui-même pour parvenir à la parfaite ressemblance avec lui :

La charité est un grand bien, le premier des biens, le bien suprême ; par elle-même elle conjoint (συνάπτουσα) Dieu et l'homme en celui qui la possède ; elle fait en sorte que le créateur des hommes se montre comme homme par l'exacte ressemblance (ἀπαρραλλᾶξιαν) avec Dieu dans le bien que possède l'homme divinisé. Cette ressemblance habilite à aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, et le prochain comme soi-même ².

Dans la charité s'accomplit parfaitement la synergie entre Dieu et l'homme. La charité rend la nature humaine capable de cette synergie. Dans la communion synergique, Dieu et l'homme se reflètent l'un dans l'autre ³ par l'exacte ressemblance de leur mode d'exister

¹ Ep 44 (c. 644 B) ; cf. Ep 2 (c. 404 BC).

² Ep 2 (c. 401 C).

³ Cf. la confession de foi du VI^e Concile (DSch 558) : «Croyant qu'Un de la Trinité, devenu après son Incarnation notre Seigneur Jésus-Christ, est notre vrai Dieu, nous disons qu'il y a en lui deux natures *qui resplendent* (διαλαμπούσας) *dans son unique hypostase*, en laquelle il a manifesté, non en apparence mais véritablement, dans tout le cours de son existence terrestre, et les miracles et les souffrances.»

qu'est désormais la charité. Le Christ est le «prototype» de cette communion, lui qui, dans son agir et son vouloir humains, a parfaitement gardé le commandement de la charité: «Par ses souffrances pour nous Il a imprimé d'abord (προτύπωσας) en lui-même la charité, pour la donner par grâce à tous, libre d'entraves» ¹. Le Christ nous donne donc la forme, le type de l'image de Dieu qu'est l'homme par sa création et sa vocation. Puisque le caractère hypostatique de Fils, son mode d'exister propre, a donné son empreinte à la liberté humaine du Christ, nous pouvons désormais participer dans notre liberté au don de sa grâce qui réside dans l'*habitus* de son âme ². L'homme qui s'enracine dans l'humanité du Christ, qui en est revêtu, reçoit dès cette vie, l'empreinte de grâce de la qualité divine que porte l'humanité du Fils de Dieu. C'est là le mystère paradoxal de la divinisation qui n'est lui-même que le prolongement de celui de l'Incarnation: Dieu et l'homme entrent dans un «merveilleux échange» qui ne supprime pas la consistance propre de la nature humaine, mais la conduit de façon surnaturelle à son accomplissement.

Cet échange entre Dieu et l'homme est devenu visible d'une manière toute particulière lors de la Transfiguration du Christ. En elle, saint Maxime contemple ce qui caractérise toute l'économie de l'Incarnation; en effet, la Transfiguration laisse entrevoir le but même de toute l'économie:

Identique à nous par l'aspect (par un incommensurable amour des hommes, le Verbe a accepté d'être créé, sans changement cependant), *il est devenu type et symbole de lui-même. Il s'est montré en symbole (συμβολικῶς) lui-même à partir de lui-même*: il a conduit par la main la création tout entière à travers lui-même manifesté en vue de lui-même totalement caché comme ne se montrant pas ³.

Ce passage donne un résumé de tout ce que nous venons d'étudier comme étant la théologie de l'icône de saint Maxime. En terminant le présent chapitre, nous pouvons nous servir de ce texte pour rassembler les grands axes de cette théologie, et pour confronter celle-ci avec les étapes précédentes de notre parcours.

¹ Ibid. (c. 404 C).

² Pour toute la question, si importante pour notre sujet, du mode humain de participer à la vie divine (grâce créée), voir P. J.-M. GARRIGUES, *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur*, dans *Istina* 1974, pp. 272-296.

³ Amb 10 (c. 1165 D-1168 A).

A première vue ce texte rappelle assez la vision origénienne de l'Incarnation: l'humanité du Christ est ce moyen indispensable dont Dieu a dû se servir pour se faire connaître aux hommes enchaînés dans le monde sensible, le but demeurant d'atteindre, au delà de l'humanité, la divinité cachée. Et n'est-ce pas précisément dans la Transfiguration que l'éclat de la divinité a percé, pour un bref moment, l'opacité de la chair? Or, que dit Maxime? Que le Christ «s'est montré en symbole lui-même à partir de lui-même». Toute l'insistance est mise sur ce «lui-même». Il n'a pas montré autre chose que *lui-même* dans son humanité. «*Lui-même* manifesté» n'est pas autre chose que «*lui-même* totalement caché». La manuduction à travers lui-même ne mène pas ailleurs qu'à lui-même, elle ne quitte jamais son lieu de départ pour se rendre ailleurs, là où elle n'aurait pas été auparavant. Le Seigneur *est* lui-même le Chemin. L'humanité du Christ, «lui-même manifesté», est type et symbole non pas d'un au-delà invisible, mais de «lui-même caché». Dès lors il est clair qu'on ne pourra jamais séparer les deux «faces», manifestée et cachée, du même Seigneur.

La face manifestée, c'est-à-dire le visage humain du Christ, est irréversiblement le type et le symbole du Fils de Dieu. Désormais le Verbe s'est fait chair et il l'est définitivement. Mais alors où nous conduit-il? A «lui-même caché». Il nous fait passer de lui-même à lui-même. Ce passage n'est autre que celui de la Pâque du Christ, cet «Exode» dont le Christ parla avec Moïse et Elie lors de la Transfiguration (cf. Lc. 9,21). Dans la Pâque le Christ conduit «la création tout entière» *auprès du Père*, lorsque, élevé de terre, il attira tout *à lui* (Jn. 12,32). Il n'y a pas d'autre accès à la connaissance de la gloire de Dieu que la face du Christ (2 Co. 4,6). En nous laissant conduire par la main sur le chemin de la Pâque nous contemplerons, comme dans un miroir, la gloire du Seigneur, et nous serons «transformés *en cette même image*, de gloire en gloire» (2 Co. 3,18).

Le texte si dense et si concis de saint Maxime résume notre cheminement à travers la tradition des pères tout en nous renvoyant au caractère insaisissable et inépuisable du Mystère qu'elle reflète. En Maxime, les intuitions mystiques d'Origène, libérées de leurs ambiguïtés spéculatives, sont assumées dans une synthèse d'un rare équilibre. L'aspect pédagogique de l'Incarnation n'est pas nié. Cette pédagogie n'est pourtant pas une pure concession à notre faiblesse d'êtres charnels, mais elle est la plénitude même de la Révélation,

elle est cette «fin bienheureuse par laquelle toutes les choses ont consistance» ¹. Elle ne peut donc être un simple état passager qu'il faut surmonter pour atteindre la Vérité ². Dans l'Incarnation Dieu s'est révélé pleinement, et non pas comme par un instrument extérieur, comme le pensait Eusèbe. Maxime a mené jusqu'à un sommet peu commun la réflexion sur le mode paradoxal par lequel s'est réalisée la Révélation du Christ. Maxime a été extrêmement soucieux de trouver cette «voie royale» qui n'enlève rien à la Transcendance divine tout en rendant compte de la consistance propre de la création. Dans l'union des deux natures du Christ en son hypostase composée, Maxime a vu se réaliser la merveilleuse synergie entre l'infini et le fini, l'incréd et le créé, Dieu et l'homme. Toutes les approches de la multiple splendeur de cette réalité convergent vers un point central, originaire et ultime en lequel sont scellés tous les mystères: *la Face du Christ*; elle est le sceau vivant de la synergie entre Dieu et l'homme; elle est la parole en laquelle Dieu se dit tout entier, Verbe fait chair, tout en étant en même temps parole silencieuse, cachée, jamais épuisée, c'est dans la lumière de cette Face que nous ne cesserons de marcher (cf. Ps. 88,16).

Les débats christologiques ont duré de longs siècles. L'Eglise n'a cessé pendant tout ce temps de confesser le mystère révélé et celé dans la sainte Face du Christ Jésus, image consubstantielle du Père (Nicée I), Verbe fait chair sans changement (Ephèse), vrai Dieu et vrai homme (Chalcédoine), Un de la Trinité venu souffrir pour nous (Constantinople II), Verbe de Dieu dont la volonté et l'agir humains, dans une harmonie parfaite avec le dessein divin, consentirent jusqu'à la mort (Constantinople III). Après avoir considéré ces siècles mouvementés, ces luttes terribles, douloureuses, autour de la vraie confession du Christ, le regard s'arrête et se pose sur une image silencieuse et sereine: *l'icône du Christ*.

¹ Thal 60 (c. 621 A); cf. plus haut, pp. 125sq.

² C'est ainsi que Maxime peut intégrer la perspective d'Origène selon laquelle la vie théologale fait de nous de véritables icônes vivantes du Christ, mais sans l'ambiguïté de l'anthropologie origéniste: le modèle de l'homme n'est pas le Verbe «à nu», mais le Verbe incarné, et c'est de l'humanité même du Christ que nous vient la grâce qui nous imprime son image; cf. Amb. 21 (c. 1253 D); cf. aussi A. Riou, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973, p. 135.

Lorsque, après la Transfiguration, les trois apôtres, saisis de frayeur et tombés à terre, levèrent enfin les yeux, «ils ne virent plus que Jésus seul» (Mc. 9,8). Celui qu'ils ont vu pendant un instant resplendissant d'une fulgurante lumière, entouré des témoins, ils le voient seul, Jésus le Nazaréen, celui qui bientôt sera cloué sur la croix. Ainsi, ayant contemplé la gloire divine du Christ, son égalité de nature avec Dieu le Père, l'Eglise n'avait plus qu'à confesser que ce visage humain, celui de Jésus de Nazareth, contient et circonscrit tout le mystère de l'Economie divine. L'Eglise n'avait plus qu'à confesser sa foi dans le retour de ce même Jésus dont l'icône l'aide à attendre dans une ardente patience, l'avènement:

Ce même Jésus qui, d'auprès de vous, vient d'être enlevé au ciel, viendra *comme cela, de la même manière* dont vous l'avez vu partir vers le ciel (Ac. 1,11).

DEUXIÈME PARTIE

L'ICÔNE DU CHRIST

L'essentiel de la théologie de l'icône et de ses fondements dogmatiques vient d'être dit. Nous aurions pu achever notre cheminement avec la parole des anges aux apôtres: «Celui qui vous a été enlevé, ce même Jésus reviendra comme cela, de la même manière, dont vous l'avez vu partir vers le ciel» (Ac. 1,11). Leur regard tourné vers le ciel ne parvenait pas à se détacher de la nuée lumineuse qui venait de leur enlever le visage bien-aimé du Maître. Cette promesse du retour de «ce même Jésus, de la même manière», cette promesse confiée à l'Eglise le soin de garder vivant le souvenir de sa sainte Face, du visage de celui qui, depuis, intercède pour nous auprès de son Père et notre Père. Cette promesse l'incite à confesser sa foi en l'avènement ultime du Seigneur. Or, l'icône *est* cette confession. Elle est le moyen terme, pour ainsi dire, entre l'Incarnation et l'Eschatologie puisqu'elle confesse la vérité des deux. Confessant en un même mouvement l'identité de Jésus de Nazareth, le Verbe incarné, et celle de son Seigneur qui reviendra juger les vivants et les morts, l'icône a sa place au cœur de la confession de foi de l'Eglise¹. Elle en est comme un résumé.

Or, nous venons d'exposer, avec, nous l'espérons, assez de clarté, que toute la confession de foi de l'Eglise est comme focalisée dans le mystère de la Face du Christ. Reconnaître l'icône du Christ, c'est

¹ Le canon 3 du VIII^e Concile (869-870) affirme: «Si donc quelqu'un ne vénère pas l'icône du Christ-Sauveur, *il ne verra pas sa forme* (μορφήν) lorsqu'il viendra dans la gloire de son père pour être glorifié et pour glorifier ses saints (cf. 2 Thess. 1,10)» (DSch 655). Théodore Studite s'exprime de la même façon: «Nous devons servir le Dieu vivant et attendre son fils (qui viendra) du ciel dans son aspect humain (ἀνθρωποπρεπεί θεῶς), cet aspect même dont les hérétiques actuels rejettent l'icône. Fuyez donc cette peste... car Il reviendra de la même façon dont on l'a vu élevé au ciel (cf. Ac. 1,11). Comment sera-t-il donc vu? Comme un homme que l'on peut peindre (εἰκονιζόμενος) venu pour juger tous les hommes, y compris ceux qui nient son image» (Ep Mai 275, p. 221; cf. ep II, 65; PG 99, c. 1288 D sq.). Le patriarche Nicéphore s'exprime de façon semblable (Adv. Eusebium, éd. Pitra, p. 424); cf. déjà la Νουθεσία de Georges de Chypre (éd. MELIORANSKIJ, p. xxxii) et le Contra Caballinum (PG 95, c. 324 C-326 A) qui en dépend. Cet aspect eschatologique de l'icône mériterait une étude particulière.

donc confesser ce mystère: voilà une conclusion qui pourrait paraître hâtive si elle n'était celle que l'Eglise elle-même n'a cessé d'exprimer au cours des luttes pour les Saintes Images. Lorsqu'on étudie cette période de la querelle des images, il ne faut pas s'attendre à des «progrès dans l'histoire du dogme», ni à des développements théologiques très originaux. Toutes les vérités de foi qui sont à la base de la théologie de l'icône ont déjà été confessées par les six premiers conciles. Le septième ne fait qu'y apposer son sceau. Il ne vient pas tant confesser une vérité révélée, comme le faisaient les conciles précédents, que sanctionner la foi catholique dans son ensemble. Les Pères du Concile de Nicée de 787 en étaient bien conscients, et ils ont senti que le deuxième synode réuni dans cette ville était comme l'achèvement et la consommation de la confession du premier, en 325. A la fin de la 5^e session, en 787, le représentant des patriarches orientaux s'exclame:

Béni soit Dieu qui, sous le règne de l'empereur Constantin et de l'impératrice Irène, amis du Christ, a glorifié cette ville de Nicée aimée du Christ. Béni soit Dieu qui l'a rendue digne d'une double grâce: ici le Christ a d'abord éclairci la foi, et c'est ici que, maintenant par l'entremise de ce Saint Synode, Il a manifesté *les symboles de son Economie*. Ici Arius l'impie fut déposé; ici l'hérésie des iconoclastes honnis de Dieu vient d'être exterminée. Béni soit Dieu qui dit par le saint apôtre Jean: Je suis l'Alpha et l'Omega. Béni soit Dieu qui, ici, *au commencement et à la fin* (κατ' ἀρχὰς καὶ ἐν τῷ τέλει) a confirmé la foi orthodoxe ¹.

Les pères du VII^e Concile étaient donc très conscients de venir marquer l'achèvement et l'accomplissement de ce qui avait été commencé avec Nicée I. Le chiffre de sept conciles est d'ailleurs plein de sens et il n'y a aucune systématisation abusive à voir en lui s'exprimer une réalité profonde. On peut parler de «l'Eglise des sept Conciles» pour indiquer une certaine plénitude normative. A Nicée II il s'agissait d'un *confirmatur* général de la foi traditionnelle de l'Eglise. L'événement qui fut à l'origine de ce synode peut paraître de peu d'importance. En fait, il ne l'était point, car il s'agissait du refus des icônes, qui se voulait justifié par un appareillage théologique qui, lui, menaçait profondément la foi catholique exprimée par les six conciles précédents. C'est ce que nous avons déjà entrevu en cours de route lorsque nous avons rencontré la théologie anti-icônique

¹ Mansi 13, c. 201 A.

d'Eusèbe de Césarée. La victoire définitive des iconodules en 843 était réellement «le triomphe de l'Orthodoxie», non seulement pour cette période, mais pour celle de l'Eglise des Sept Conciles. Et c'est précisément ce que nous voulons essayer d'éclairer dans la deuxième partie de notre travail. La visée de ce qui va suivre sera donc de montrer, dans la ligne de ce qui vient d'être dit, la cohérence profonde qui existe entre la question des images et l'ensemble de la foi de l'Eglise.

Jusqu'à présent, donc, après avoir dit comment la foi chrétienne se trouve comme «résumée» dans le mystère de la Sainte Face du Seigneur nous avons dégagé ce qui constitue les fondements théologiques de l'icône. Il nous reste maintenant à expliciter comment, dans la vie concrète de l'Eglise, la période de la querelle des images se rattache aux grands débats christologiques. Même si nous avons pu montrer que toute la théologie de l'Image se concentre dans la méditation du visage humain du Verbe incarné, il faut cependant expliquer le passage de ce visage humain à sa représentation figurée sur le bois de l'icône. Car même si la face du Christ est «l'image du Dieu invisible» (Col. 1,15) et si brille sur elle la gloire de Dieu (cf. 2 Co. 4,6), est-il sûr cependant qu'on puisse *peindre*, c'est-à-dire *représenter* ce visage glorieux? La question peut paraître bien secondaire, et elle le serait si ceux qui répondirent par une négation ne s'étaient pas justifiés en des termes qui engagent toute une vision théologique refusée par l'Eglise comme hérétique. C'est pour essayer de mettre en lumière les principes théologiques qui sous-tendent le refus ou l'acceptation des images que nous nous engageons maintenant sur le terrain broussailleux de l'iconoclasme et de sa réfutation par l'Eglise.

Nous commencerons donc ce chapitre par l'exposé de la foi catholique concernant les Saintes Images, telle que le Concile de Nicée II l'a définie. Nous étudierons ensuite les conceptions iconoclastes qui ont été condamnées par ce concile. Nous tâcherons enfin de présenter les grandes vues des principaux théologiens de l'icône, sans pour cela prétendre à être exhaustif. Notre but n'est pas d'abord historique, mais théologique, encore que nous suivrons le chemin tracé dans l'histoire par la recherche de la vérité théologique.

CHAPITRE I

LA DÉFINITION DE FOI DU DEUXIÈME CONCILE DE NICÉE

On s'étonnera peut-être de nous voir commencer par la définition, le *horos* de Nicée II, datant du 13 octobre 787, alors que l'iconoclasme a éclaté plus de cinquante ans auparavant, en 726, sous l'empereur Léon III. Mais il nous semble plus juste de partir de ce texte que l'Eglise a solennellement reconnu comme l'expression de sa foi. On s'est habitué à lire tous les textes de la tradition sur le même plan, les considérant tous comme des documents historiques. Or, il y a pour nous des expressions privilégiées de la foi qui ont valeur de règle, de *horos*. Puisqu'il s'agit, dans notre recherche, d'un problème de foi, de la même foi que celle d'aujourd'hui, nous risquerions de passer à côté de l'essentiel si nous nous fions uniquement aux résultats d'un pur historicisme. Certes, du point de vue historique, la définition conciliaire est un *aboutissement*; mais pour nous, engagé dans une question théologique, elle a *valeur de principe*. Voici donc les parties essentielles du *horos* du « saint Synode, grand et œcuménique » ¹ réuni à Nicée en l'Eglise Sainte-Sophie.

Le Christ notre Dieu qui nous a fait don de la lumière de sa connaissance et qui nous *a arraché aux ténèbres de la folie de l'idolâtrie*, Lui qui s'est uni son Eglise sainte et catholique comme une épouse sans tache ni rides, a promis de la garder ainsi; il a affirmé cela à ses disciples en disant: « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles » (Mt. 28,20). Cette promesse, il ne l'a pas faite seulement à eux, mais aussi à nous qui, grâce à eux, croyons en son nom. Comptant pour rien ce don, et comme excités par l'ennemi trompeur, certains se sont égarés loin des raisonnements droits *pour s'opposer à la tradition de l'Eglise catholique*; (...)

¹ Ibid., c. 373 D.

car ils ont osé rejeter l'ornement (εὐκοσμίαν) qui convient aux temples sacrés de Dieu, eux qui se disent prêtres, mais qui ne le sont pas. C'est d'eux que Dieu a dit par la voix du prophète: «Des pâtres nombreux ont saccagé ma vigne, piétiné mon champ» (Jer. 12,10). Car ils ont suivi des hommes impies, égarés dans leurs propres raisonnements, au point d'accuser l'épouse du Christ, la sainte Eglise: en effet, ils ne distinguent plus entre le sacré et le profane et *appellent du même nom (d'idole) l'icône du Seigneur et de ses saints, et les statues en bois des idoles sataniques*. Dieu le Seigneur n'a pas supporté de voir son peuple atteint par une telle peste; alors, selon son dessein bienveillant, il nous a convoqués de partout, nous les chefs du Sacerdoce, appuyés par le divin zèle de Constantin et d'Irène, nos empereurs très croyants, afin que la divine tradition de l'Eglise catholique retrouve sa souveraineté. Cherchant avec grande exactitude, examinant et suivant le but de la vérité, nous n'enlevons rien, nous n'ajoutons rien, mais nous gardons sans mutilation aucune tout ce qui est de l'Eglise catholique, et nous suivons les six synodes œcuméniques... (suit le symbole de Nicée-Constantinople, les anathèmes contre Arius, Macédonius, Nestorius, Eutychès et Dioscore, Origène, Evagre et Didyme, Sergius, Honorius, Pyrrhus et Macaire). Bref, nous gardons sans rien innover toutes les traditions ecclésiastiques, qu'elles nous aient été confiées par écrit ou sans écrit (ἐγγράφως ἢ ἀγγράφως).

Une de ces traditions est aussi la confection d'images peintes. Puisqu'elles s'accordent avec les récits de la prédication évangélique, elles sont *utiles pour rendre plus croyable l'Incarnation, réelle et non fictive, du Verbe de Dieu, et pour nous procurer un grand profit.* Car les choses qui renvoient mutuellement l'une à l'autre (à savoir l'Evangile et les icônes) ont de toute évidence la même signification l'une que l'autre.

Nous marchons donc sur la voie royale, en suivant le divin enseignement de nos saints pères et la tradition de l'Eglise catholique: car nous savons que cette tradition vient du Saint Esprit qui habite en elle. Nous définissons donc en toute justesse et rigueur que, semblablement (παράπλησίως) au type de la Croix vénérable et vivifiante, il faut vouer (à Dieu) les saintes et vénérables icônes faites selon ce qui convient, de couleurs, de mosaïques, de pierres ou d'autres matériaux, que ce soit dans les saintes Eglises de Dieu, sur les ustensiles et les vêtements sacrés, sur les murs et les planches de bois, ou dans les maisons et sur les chemins; et aussi bien les icônes de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ, que celle de Notre Dame la sainte Mère de Dieu, des anges vénérables et de tous les saints.

Plus souvent on regardera ces représentations imagées, plus ceux qui les contempleront seront amenés à se souvenir des modèles originaux, à se porter vers eux, à leur témoigner, en les baisant, une vénération respectueuse, sans que ce soit une adoration véritable qui, selon notre foi, ne convient qu'à Dieu seul. Mais comme on le fait pour l'image de la Croix précieuse et vivifiante, pour les saints Evangiles et pour les autres choses sacrées on offrira de l'encens et des lumières en leur honneur, selon la

pieuse coutume des anciens. Car «l'honneur rendu à une image remonte à l'original»¹. *Quiconque vénère donc une image, vénère en elle l'hypostase de celui qui y est représenté.*

Ainsi est affermi l'enseignement de nos saints pères, c'est-à-dire la tradition de l'Eglise catholique qui, d'une extrémité du monde à l'autre, a reçu l'Evangile; ainsi nous suivons Paul qui parle dans le Christ, et toute l'assemblée des apôtres et les saints pères en affermissant les traditions que nous avons reçues; et avec le prophète, nous chantons à l'Eglise cette hymne de victoire: «Pousse des cris de joie, fille de Sion! triomphe de tout ton cœur, fille de Jérusalem. Le Seigneur a levé la sentence de tes adversaires, t'a libérée de la main de tes ennemis. Le Seigneur est roi au milieu de toi, tu ne verras plus le malheur» (Soph. 3,14 sq.), et paix sur toi à jamais.

Ceux qui osent penser ou enseigner autrement, ou qui méprisent les traditions ecclésiastiques, en suivant les hérétiques maudits; ou qui imaginent des nouveautés, ou qui rejettent quelque chose de ce qui est consacré à l'Eglise, soit les Evangiles, soit la représentation de la Croix, soit une image quelconque, soit les saintes reliques d'un martyr; ou qui imaginent, par des voies tortueuses et méchantes, de renverser les traditions légitimes de l'Eglise catholique; ou qui emploient à des usages profanes les vases sacrés ou les saints monastères; nous ordonnons, s'ils sont évêques ou clercs, de les déposer; s'ils sont moines ou laïcs, de les séparer de la communion².

Il ne faut pas s'attendre à trouver dans cette définition conciliaire une théologie très explicite. Ce texte se situe dans la ligne des symboles de foi; il est basé sur le *Credo* de Nicée-Constantinople auquel il fait suivre la confession de foi concernant la question des images. Le but du *horos* n'est pas la discussion théologique mais la confession de foi. Les accents propres du texte se comprennent mieux si on le situe bien dans cette perspective.

Le principal argument repose sur le fait que la fabrication et le culte des icônes sont *traditionnels*. L'icône est une de ces traditions que les pères ont léguées à l'Eglise et que les évêques doivent garder fidèlement. Dans le contexte d'une définition conciliaire l'argument de la Tradition est l'argument décisif, contrairement à ce qu'on pourrait penser lorsqu'on envisage le concile uniquement sous le point de vue des discussions théologiques. En effet, si dans les débats théologiques l'argument rationnel tient une place prépondérante, dans la

¹ Saint Basile, De Spiritu Sancto 18, 45 (PG 32, c. 149 C).

² Mansi 13, c. 373 D–397 B; cf. DSch 600–603.

définition conciliaire l'argument d'autorité, en l'occurrence le retour à la Tradition, est de première importance: «car nous savons que cette tradition vient du Saint-Esprit qui habite en elle (l'Eglise catholique)». Nous verrons par la suite que cette insistance sur la Tradition ne vient pas sans raison. L'iconoclasme en effet s'est compris comme une rupture purifiante avec une tradition qu'il estimait faussée par rapport à *la* Tradition. La vision iconoclaste engageait donc une certaine compréhension de la tradition à laquelle le concile oppose celle de l'Eglise catholique qui se sait gardée dans la vérité par le Seigneur lui-même.

Après l'argument fondamental de la Tradition, le Concile donne un certain nombre d'arguments plus thématiques, mais sans les accompagner d'une explication théologique détaillée. Le premier et principal reproche des iconoclastes contre le culte des images est celui de *l'idolâtrie*. Avec le culte des icônes, l'Eglise aurait lentement glissé à nouveau dans le paganisme, et les iconoclastes se considéraient alors comme les libérateurs de l'idolâtrie. Les débats autour de cette question furent nombreux et remplissent une grande partie de la littérature iconodule. Ici le *horos* restreint son propos à deux affirmations centrales:

1. c'est le Christ lui-même (et donc personne d'autre) qui nous a arraché aux ténèbres de l'idolâtrie;
2. on ne peut comparer l'icône du Christ aux idoles qui, elles, sont sataniques.

Deux affirmations lapidaires, sans commentaire, mais dont la portée nous apparaîtra plus évidente par la suite. Remarquons dès maintenant que les deux énoncés sont surtout *christologiques*: le cœur du débat sur l'icône, c'est la christologie!

Après avoir répondu au reproche d'idolâtrie, le *horos* parle du *but* des icônes: il n'est autre que celui de la prédication évangélique: affirmer l'Incarnation réelle du Verbe de Dieu. Le Concile rapproche donc parole et image ¹, car toutes deux parlent de la même chose: du mystère du Christ. S'il y a derrière cette déclaration une certaine conception anthropologique de l'équivalence ou de l'interdépendance

¹ L'histoire de ce thème a été étudiée par G. LANGE, *Bild und Wort. Die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des 6. bis 9. Jahrhunderts*, Würzburg 1968.

entre l'ouïe et la vue, conception largement développée par les théologiens iconodules, l'essentiel de l'argument reste cependant christologique: l'icône, tout comme l'Evangile, appartient au monde de la Loi Nouvelle; et malgré les analogies qui peuvent exister entre le culte païen des idoles et la vénération des icônes – tout comme il y a des analogies entre les doctrines païennes et l'Evangile – la différence radicale réside dans leur *objet*: celui des idoles ce sont les démons ¹, celui des icônes, c'est le Christ et ses saints.

Ainsi, le but premier de l'icône est d'affirmer, de confesser, le Mystère du Christ; le deuxième en découle: élever celui qui regarde à la vénération et à l'amour de Celui que l'icône représente. Cette élévation de l'image au prototype est expliquée par un adage courant chez les théologiens iconodules et que nous avons déjà rencontré chez saint Athanase et saint Basile: «L'honneur rendu à l'image remonte à l'original» ². Ces derniers l'avaient employé en parlant de la vénération de l'image de l'empereur à la place de l'empereur lui-même. Qu'Athanase et Basile aient pris cet adage comme analogie du rapport d'égalité entre le Père et son image, le Fils, cela n'enlève rien à la valeur de cet argument pour la question des icônes; car le *tertium comparationis* dans les deux cas n'est pas la consubstantialité du Fils-image avec le Père-prototype, mais le fait qu'on *honore* l'image de l'empereur comme s'il était lui-même présent ³. C'est ce qu'affirme le concile dans ce texte concis que nous aurons à commenter *in extenso*: «Celui qui vénère l'icône vénère en elle l'hypostase de celui qui s'y trouve peint.» Dans l'icône on vénère la *personne* représentée. Cela peut paraître une banalité. En fait, c'est la solution au principal pro-

¹ On s'étonne de nos jours d'une telle affirmation. Elle est déjà exprimée par saint Paul (1 Co. 10,20).

² Cf. p. 29.; cf. plus haut, p. 144. n. 1.

³ F.-X. FUNK a voulu montrer que les iconodules se servaient à tort de cet adage (Ein angebliches Wort Basilius' des Großen über die Bilderverehrung, dans Gesammelte Schriften t. II, pp. 251–253, repris de Theol. Quartalschrift 70, 1888, pp. 297sq.). Puisqu'il s'agit dans les deux cas (l'application trinitaire chez Athanase et Basile et l'emploi en faveur des icônes en notre cas) d'un recours à l'image de l'empereur et au rapport avec son prototype, les deux emplois sont également légitimes. On pourrait même dire que l'emploi des iconodules est plus propre puisqu'il part de l'équation: empereur-image = Christ-image, alors que du temps de Basile on s'en servait pour prouver la consubstantialité du Père et du Fils, du prototype et de l'image. Nicéphore défend déjà la légitimité de l'application de l'adage aux icônes: AR III, 18 (PG 100, c. 401 C–404 B), passage dont Funk ne tient pas compte.

blème, éminemment christologique, soulevé par les iconoclastes, et auquel les iconodules auront tant de peine à répondre. Cette phrase, apparemment si simple, résout de façon nette les apories christologiques des iconoclastes, et il est d'autant plus surprenant de la trouver dans le *horos* qu'elle n'apparaît nulle part ailleurs dans les débats conciliaires avec cette clarté. Nous en mesurerons mieux la portée lorsque nous aurons étudié l'argumentation iconoclaste.

Par ailleurs l'icône a pour but d'éveiller le souvenir du Christ et des saints; elle appartient aux choses sacrées: voilà une autre affirmation du *horos*. Les icônes font partie de l'εὐχομία, de la belle ordonnance des églises, de leur ornement: telle est la tradition de l'Eglise qui veut que les églises soient ornées et que les objets servant au culte soient honorés comme il se doit. Le Concile place l'icône à côté de l'image de la croix, des reliques, des évangiles, des vases et autres objets sacrés. Par là le Concile affirme qu'on ne peut rejeter ou même détruire les icônes sans manquer en même temps de respect aux autres objets sacrés. Ce n'est pas par hasard que les pères ont ajouté un anathématisme contre ceux qui abusent des objets sacrés et des monastères. En rangeant l'icône parmi les objets sacrés le concile lui assigne un rang propre. Il fait sienne la distinction courante depuis saint Jean Damascène entre «proskynèse» (vénération) et «latrerie» (adoration). Le culte rendu à l'icône est celui de la vénération due à tous les objets sacrés. Et la raison formelle de l'honneur que mérite l'icône se fonde sur la dignité de la personne qui s'y trouve peinte. Le concile approuve donc l'usage de signes extérieurs de révérence envers les icônes.

Voilà brièvement résumés les principales affirmations de la définition signée par 310 évêques le 13 octobre 787. Si nous avons parlé de ce que le synode affirme comme étant la foi de l'Eglise, il faut également voir ce qui n'est pas dit. On remarque tout d'abord que toute la question de la sainteté de l'icône, de la grâce dont elle est porteuse, n'est pas abordée. Nous montrerons que c'est un point sur lequel le témoignage des pères ne concorde pas entièrement. Est-ce pour cela que le concile n'en parle pas? Il faut sans nul doute tenir compte de ce silence lorsqu'on traite de la question¹. On est égale-

¹ Le Concile de Trente qui traite de la question des saintes images dans sa 25^e session s'appuie manifestement sur le *horos*, mais il insiste tout spécialement sur le fait qu'il ne faut pas croire *in esse aliqua in iis divinitas vel virtus propter quam sint colendae* (DSch 1823).

ment surpris de ne rien trouver sur les apories christologiques formulées par les iconoclastes, rien sur la question tant débattue de la περιγραφή, c'est-à-dire la possibilité de circonscrire l'humanité du Christ¹; rien non plus sur le statut philosophique de l'icône, les différents genres d'images tels que Jean Damascène les a analysés. On a l'impression que les pères ont voulu éviter toutes les questions disputées pour se concentrer sur l'affirmation essentielle: le culte des icônes est autorisé par la Tradition.

En effet, il est frappant de voir à quel point le *horos* s'exprime de façon modérée, pondérée, laissant de côté toute discussion théologique. Si on a l'impression que dans l'ardeur du combat les pères iconodules ont parfois fait du culte des icônes une nécessité quasiment absolue², ce n'est certes pas le cas du Concile. Il parle surtout de l'*utilité* des images, il écarte le reproche d'idolâtrie, il affirme la conformité du culte des images avec la Tradition de l'Eglise: tout cela est du niveau de ce qui *convient* plus que de ce qui est *nécessaire*, pour employer une distinction scholastique. Cela n'infirmes en rien ce que nous avons dit au début de ce chapitre sur l'importance de l'enjeu du débat. Car même si le culte des images, comme celui des reliques, de l'Evangile ou de la croix, n'est qu'*une* des traditions convenables et légitimes de l'Eglise, le fait de le rejeter a une portée bien plus vaste qui dépasse la seule question des images et implique toute une conception de la théologie et de la Tradition. C'est ce que nous nous proposons d'étudier maintenant.

¹ Il en est cependant question dans un anathématisme que le synode a prononcé après la signature de la définition: «Si quelqu'un ne confesse pas que le Christ est *circonscrit* selon son humanité, qu'il soit exclu» (Mansi 13, c. 400 B).

² Cf. plus bas, p. 225, n. 4.

CHAPITRE II

LES CONCEPTIONS THÉOLOGIQUES DE L'ICONOCLASME

Il n'est pas facile de circonscrire le mouvement iconoclaste. Ses origines et ses motivations ne se laissent pas déceler avec certitude. Ce qui est certain c'est qu'il s'agit d'un mouvement dans lequel confluent des idées, des motivations, des traditions très diverses, souvent anciennes, mais qui, à un moment donné de l'histoire, ont été recueillies en un courant unique qui a su transformer toutes ces tendances en un mouvement puissant et unifié, celui de l'*iconoclisme byzantin*. Nous n'avons pas à rechercher les traces de ces courants hostiles aux images. D'autres l'ont déjà fait avec plus de compétence¹. Pour nous, nous nous arrêterons surtout à l'étude de la théologie iconoclaste telle qu'elle a été formulée au cours des 120 ans (726-843) qu'a duré cette période si douloureuse pour l'Eglise et l'empire byzantins.

L'iconoclisme byzantin est sans aucun doute d'abord un mouvement *impérial*. Ceux qui ont canalisé et dirigé le mouvement, sous sa forme historique, furent les empereurs de la dynastie des Isauriens. L'iconoclisme éclata ouvertement en 726 avec un acte commandé par l'empereur Léon III, la destruction violente du «Christ de la

¹ Voir surtout l'étude fondamentale d'A. GRABAR, *L'iconoclisme byzantin*. Dossier archéologique, Paris 1957; J. GUILLEARD, *Aux origines de l'iconoclisme: le témoignage de Grégoire II?* dans *Travaux et mémoires du Centre de Recherche d'histoire et civilisation byzantines*, t. III (Paris 1968), pp. 243-307; G. ORTOGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929, et l'étude très suggestive de P. BROWN, *A Dark-Age crisis: aspects of the Iconoclastic Controversy*, dans *The English Historical Review* 88 (1973), pp. 1-34; l'étude historique la plus minutieuse est celle de S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, dans *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia* t. 41, Louvain 1973.

Chalcé», cette fameuse icône du Christ, protectrice de Constantinople fixée au-dessus de la Porte de Bronze, l'entrée principale du palais impérial¹. L'iconoclasme prit fin par un décret impérial, celui de l'impératrice Théodora en mars 843, événement que commémore chaque année la «fête de l'Orthodoxie». L'origine impériale de l'iconoclasme² explique un des aspects du combat autour des icônes: celui de la lutte de l'Eglise pour son indépendance religieuse et administrative face à un pouvoir impérial qui usurpait les plus hautes fonctions religieuses³. Or, pour l'Eglise, il en va de son devoir envers Dieu d'être l'unique gardien du dépôt de la foi. Il semble bien que dans la formulation théologique de l'iconoclasme les empereurs Léon III et surtout Constantin V aient eux-mêmes pris l'initiative. Les orthodoxes ont ressenti cette initiative comme une innovation qui rompait avec la Tradition de l'Eglise. De son côté, la théologie iconoclaste se présentait comme une purification de l'Eglise, un retour à sa Tradition véritable, corrompue par l'iconodulie. Deux conceptions de la Tradition s'affrontent, et chacune commande une certaine vision théologique.

I. «Un lent glissement vers le paganisme»⁴ ?

A travers les différents courants de l'iconoclasme, aussi divers qu'ils soient, on voit se dessiner une conviction commune: le culte des

¹ Au sujet de cette icône voir A. GRABAR, op. cit., pp. 130-142; cf. S. GERO, op. cit. pp. 94-96 et 212-217.

² Cf. ce passage de la Vie de S. Nicétas de Médikion (ASS April I, p. XXVIII AB): «Les autres hérésies ont commencé avec des évêques et, après eux, des prêtres, mais celle que voici avec les empereurs eux-mêmes... En effet, c'est Léon l'Isaurien... qui commença à anéantir les peintures que la tradition des apôtres à léguées aux Eglises.» Taraise désigne comme ἀρχή de cette hérésie l'évêque Constantin de Nacolea (Mansi 13, c. 105 B); mais cela s'explique si l'on tient compte de la tendance des pères de Nicée II à ne pas toucher à la mémoire de Léon III et de Constantin V, respectivement arrière-grand-père et grand-père de Constantin VI, le jeune empereur et faible corégent de sa mère Irène. En effet, il est étonnant de voir que ni à Nicée II ni en 843 (Triomphe de l'Orthodoxie), les empereurs iconoclastes ne figurent parmi les anathématisés. L'évêque Constantin de Nacolea et son confrère de Claudioupolis, Thomas, semblent avoir été parmi les conseillers de l'empereur en matière d'«iconomachie». Ils avaient fait détruire les images dans leurs diocèses (cf. Théophane, ad. ann. 6215; les lettres du patriarche Germain, Mansi 13, c. 99-127).

³ Cf. les remarques de l'évêque iconoclaste Cosmas dans sa dispute avec Georges de Chypre, plus bas, p. 188.

⁴ D'après K. HOLL (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, t. II, p. 388)

images constitue un gauchissement de la Tradition originale de l'Eglise. Toutes ces pratiques religieuses autour de l'icône ne sont que reviviscence du paganisme au sein de l'Eglise. Cette conviction permet de comprendre la ferveur, pour ne pas dire la fureur missionnaire, avec laquelle les iconoclastes se mirent à vouloir «épurer» l'Eglise. La seule question, sur laquelle il n'y avait d'ailleurs pas d'unanimité, était de savoir à quel moment avait commencé ce gauchissement de la Tradition et s'il s'était opéré lentement, à la manière d'un glissement, ou plutôt comme une irruption soudaine.

La position extrême à ce sujet est celle que la fameuse «lettre du pape Grégoire II à Léon III» attribue à ce dernier :

Ozias, roi des juifs, après huit cents ans a enlevé le serpent d'airain du temple, et moi (Léon III) après huit cents ans, j'ai fait enlever les idoles des églises ¹.

Quoi qu'il en soit de l'authenticité de ce texte, il exprime, de façon nette, la conviction qu'avaient tous les iconoclastes de mener une guerre sainte contre l'idolâtrie au sein de l'Eglise. Mais ce texte dit plus : il admet implicitement que le culte des images est aussi ancien que l'Eglise elle-même. Même si cette affirmation est historiquement insoutenable, du moins correspond-elle à la conviction des iconodules eux-mêmes, pour qui les images ont toujours existé dans l'Eglise. La légende d'Abgar, celle de saint Luc, la statue de Panéas et d'autres éléments ont servi à établir cette conviction ². Déjà Eusèbe, tout en y voyant une survivance des coutumes païennes qu'il fallait dépasser, n'était-il pas convaincu que l'on connaissait encore les traits exacts du visage du Christ et de celui de Pierre et de Paul ? Précisément, lui-même et saint Epiphane ont lutté contre un usage qu'ils consi-

la croissance du culte des images est «ein allmähliches Hinübergleiten der Kirche ins Heidentum».

¹ Mansi 12, c. 966 CD ; trad. de J. GOUILLARD, op. cit., p. 286. Dans son commentaire, Gouillard montre de façon convaincante que les fameuses lettres du pape à Léon III sont inauthentiques et suppose leur origine dans les milieux monastiques iconodules de Constantinople. Le passage cité reste plein d'incongruités (cf. op. cit., pp. 262 sq.). Peut-on y voir un texte authentique de Léon III ? Il n'est pas impossible moins qu'il reflète la conviction qu'avaient certains iconoclastes d'extirper un mal ancien en détruisant les images. Pour l'importance du recours à l'AT, à sa lutte contre l'idolâtrie et à son idée du peuple élu comme justification de la politique iconoclaste, cf. P. BROWN, op. cit.

² E. v. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende, Texte und Untersuchungen*, t. 18, Leipzig 1899, a étudié l'histoire des différentes légendes.

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie anciennes

XXIV

CHRISTOPH VON SCHÖNBORN O.P.

L'ICÔNE DU CHRIST

FONDEMENTS THÉOLOGIQUES

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
1976

déraient comme néfaste et qui pourtant se répandit largement dans l'Eglise. Et c'est en se référant à ces auteurs que les empereurs iconoclastes ont pu se considérer comme ceux qui, enfin, réussiraient à achever victorieusement le combat qu'Eusèbe et Epiphane avaient dû abandonner en désespoir de cause ¹. Le synode iconoclaste de 754 reflète cette conviction des empereurs lorsqu'il dit dans son *horos* :

De même que jadis le chef de notre rédemption qui la mène à la perfection, Jésus (cf. Hebr. 12,2) a envoyé ses disciples et apôtres pleins de sagesse par la puissance du Saint-Esprit pour détruire l'idolâtrie, de même Il a suscité maintenant ses serviteurs, nos pieux empereurs, égaux des apôtres, remplis de sagesse par la puissance du Saint-Esprit, pour nous remettre sur la bonne voie et nous enseigner, et pour supprimer les forteresses des démons (les idoles), dressées contre la connaissance de Dieu et pour confondre les artifices et l'erreur du diable ².

Les empereurs iconoclastes renouvellent donc l'œuvre des apôtres. Ils se considèrent comme leurs égaux ³. Ils se savent appelés à reconduire l'Eglise à la pureté des origines, du temps apostolique. Mais quand cette pureté a-t-elle été souillée? Voilà la question à laquelle les réponses ne se trouveront guère d'accord. Le texte cité plus haut attribué à Léon III donne une réponse des plus radicales. D'après lui, l'Eglise se serait pratiquement égarée dès les temps apostoliques, puisque c'est seulement 800 ans après que lui, nouvel Ozias, est venu supprimer les idoles qui ont été introduites dès le début de l'Eglise.

¹ K. HOLL dit d'Epiphane: «Er behandelt die Bilderverehrung als etwas zwar schon beträchtlich Fortgeschrittenes, aber längst noch nicht überall gleichmäßig Verbreitetes» (loc. cit., p. 366), et il résume, avec regret, le peu de succès qu'avaient les efforts d'Eusèbe et d'Epiphane contre ce progrès du culte des images: «Durchgedrungen sind diese wenigen Nüchternen nicht. Der Sieg blieb bei den Bilderfreunden» (p. 387).

² Mansi 13, c. 225 D; d'après Georges le Moine le synode de 754 aurait acclamé à la fin: «*Aujourd'hui* est advenu le salut du monde, car toi, ô empereur, tu nous as libéré des idoles» (PG 110, c. 940 A). D'après Nicéphore, les évêques auraient dit à Copronyme: «Nous, les chrétiens, nous avons adoré les idoles, et cela jusqu'au temps de l'empire de Constantin» (PG 100, c. 577 D). «Si Constantin ne nous avait pas libéré de la folie de l'idolâtrie, le Christ ne nous aurait été d'aucun profit» (PG 100, c. 601 A).

³ Le synode iconoclaste de 815 désignera l'empereur du nom de «second Noé, qui a mis son zèle à affaiblir la tempête de l'hérésie et l'aiguillon du diable» (Texte d'après l'éd. HENNEPHOF, op. cit., plus bas, p. 154; p. 81, n. 276). La désignation des empereurs comme égaux des apôtres est à rapprocher de la conception de Constantin le grand, ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (cf. R. FARINA, L'impero et l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, Zurich 1966, pp. 312-320).

Par contre, le synode de 754, si on le prend à la lettre, se place à l'autre extrême: l'innovation de l'iconodulie apparaît ici toute récente. En effet, après avoir montré que le Christ nous a libérés du culte des idoles et que l'Eglise est son épouse immaculée, le *horos* de 754 ajoute:

Ayant reçu cette beauté, nos illustres pères et maîtres et les six synodes saints et œcuméniques l'ont sauvegardée sans l'altérer. Or, de nouveau, l'artisan du mal n'a pas supporté de voir cette beauté. A aucun moment et en aucune manière son génie pervers ne s'est trouvé à court d'idées pour réduire le genre humain à l'esclavage par l'erreur; mais, sous l'apparence du christianisme, il a subrepticement ramené l'humanité à l'idolâtrie, il a convaincu par ses propres sophismes ceux qui levaient leur regard vers lui de ne pas se détourner de la créature, mais de la vénérer, de l'adorer et de considérer comme Dieu cet ouvrage nommé du nom du Christ (c'est-à-dire l'icône) ¹.

Si le *horos* de 754 admet donc que l'Eglise est restée dans la pureté de la Tradition tout au long de la période des six conciles œcuméniques, il dit implicitement que ce resurgissement de l'idolâtrie au sein de l'Eglise a dû se produire dans le temps qui a suivi le sixième concile, donc en quelques soixante dix ans (681-754) ². Non seulement cette thèse n'est pas soutenable du point de vue historique, mais ce ne pouvait être la pensée des iconoclastes eux-mêmes: ils savaient bien que l'usage des images était ancien, ne serait-ce qu'à travers les témoignages d'Eusèbe ou d'Epiphane. Il est certain qu'on touche là à une aporie dans la conception iconoclaste. Quoi qu'il en soit, ce qui pour eux demeure certain, c'est le gauchissement de

¹ Ce texte est pris littéralement de l'éloge funèbre par Grégoire de Nysse, de son frère Basile (PG 46, c. 796 B); il est dirigé contre les ariens. Les iconoclastes ont seulement changé le mot «Fils» en «Christ». Ils rapprochent donc les iconodules des ariens sous l'accusation de *κτισματολατρεία*, d'adoration d'une créature morte, le bois, alors que celle de Grégoire contre les ariens vise l'adoration d'un homme. C'est un procédé classique de rapprocher ainsi une hérésie récente d'une hérésie connue. Dans sa réponse, le Concile de Nicée rejette ce rapprochement: Alors que les ariens considéraient une créature comme leur sauveur, les iconodules n'attendent pas le salut de l'icône, mais de son prototype (Mansi 13, c. 225 AB).

² C'est le reproche que fait à ce texte la réfutation lue au Concile de Nicée (Mansi 13, c. 217 CD). L'intention du *horos* était probablement différente: voulant s'inscrire dans la ligne de six conciles, se considérant comme concile œcuménique, il voulait affirmer que, *malgré* la pureté des six conciles, le paganisme idolâtre s'est lentement glissé dans l'Eglise.

la vraie tradition. Mais lorsqu'ils doivent fixer le moment où celui-ci s'est produit, ils n'ont pas de réponse précise ¹.

Il reste sûr cependant que, même s'ils ne savaient pas donner cette réponse, les empereurs iconoclastes et leurs théologiens ont eu une certaine conception de ce qui était, à leur sens, authentiquement apostolique et originel dans l'Eglise. Si nous voulons rendre compte avec équité des motifs théologiques qui ont inspiré l'iconoclasme, nous devons essayer de voir plus précisément en quoi consiste d'après eux l'égarement de la vraie tradition dont ils accusent les iconodules. A travers les quelques textes iconoclastes qui ont été conservés ² on peut dégager un certain nombre de griefs, que nous présentons selon leur ordre croissant d'importance.

1. *Les abus*

Il est certain qu'avec le développement du culte des images les abus devinrent plus fréquents. La religion populaire n'en était pas toujours exempte ³. Ainsi les iconoclastes objectaient aux iconodules des cas de soi-disant miracles d'icônes, comme celui d'une image miraculeuse de la sainte Vierge dont le sein laissait couler du lait. En fait il s'agissait d'un subterfuge: un petit tuyau amenait par derrière le lait miraculeux ⁴. La lettre de Michel II à Louis le Débonnaire ⁵ cite d'autres abus: ainsi, certains en auraient fait les parrains dans le baptême de leurs enfants ⁶; des prêtres auraient mélangé au sang du Christ pour

¹ La lettre de Michel II à Louis le Débonnaire (824) évite de trancher la question en disant de façon plus vague: «beaucoup d'hommes d'Eglise ou de laïques se sont éloignés de la tradition apostolique et ne gardent pas les commandements des pères, mais inventent des choses mauvaises (le culte des images)» (Mansi 14, c. 420 B).

² Ces textes ont été soigneusement rassemblés dans le recueil de H. HENNEPHOF, *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes*, Leyde 1969.

³ En guise d'exemple citons saint Sophrone de Jérusalem qui, dans les *Miracles des SS. Cyr et Jean* est obligé de rappeler aux fidèles qu'il est plus profitable de communier au corps et au sang du Christ que de boire l'huile des lampes devant les tombeaux des martyrs (PG 87, c. 3552 D-3557 C).

⁴ Eutychius, dans ses *Annales*, en fait le prétexte dont Théophile se serait servi pour déclancher la seconde vague de l'iconoclasme. Même si c'est invraisemblable, des faits de ce genre ont dû se produire (PG 111, c. 1136 D-1137 B).

⁵ Texte dans Mansi 14, c. 420 AB.

⁶ Ce cas a dû arriver plus d'une fois. En effet, Théodore Studite lui-même félicite un laïc qui a pris l'icône de saint Démétrius comme parrain de son enfant (Ep. I, 17; PG 99, c. 961 BC). Théodore justifie et loue même ce geste qu'il compare avec la foi du Centurion de l'Evangile (Mt. 8,10). «Là, le commandement

la communion des fidèles des couleurs provenant d'icônes; d'autres auraient mis le corps du Christ dans la main des images ¹ d'où les communicants venaient le prendre ²; d'autres encore auraient célébré les saints mystères dans des maisons particulières en se servant d'icônes comme autel ³. Quoi qu'il en soit du détail de ces reproches, ils n'étaient certainement pas dépourvus de fondement ⁴.

Mais la principale source de malentendus était *le culte de l'icône* lui-même. Les signes extérieurs de ce culte, tels que les luminaires, l'encens, mais surtout les baisers et les prostrations (*proskynèse*), ne rappelaient-ils pas de façon inquiétante les pratiques païennes dans le culte des idoles? Les simples fidèles savaient-ils toujours faire la distinction un peu subtile entre le culte de vénération (*proskynèse*) et celui de l'adoration proprement dite (*latrerie*) avec laquelle les théologiens des images se tiraient d'affaire? Les iconodules ne devaient-ils pas rappeler eux-mêmes sans cesse cette distinction aux moines et

divin au lieu de la présence corporelle, ici, l'icône corporelle au lieu du prototype; là le Verbe était présent avec la parole, opérant invisiblement le paradoxe de la guérison; ici le grand martyr était présent en esprit par sa propre image pour tenir l'enfant.» Cet usage devient plus compréhensible lorsqu'on le voit sur l'arrière-fond des mosaïques de Saint-Démétrius de Salonique qui montrent plusieurs scènes où le saint intercède en faveur de fidèles et surtout d'enfants, dans l'attitude de parrain lors du baptême. Datées environ du VII^e siècle, ces mosaïques seraient un commentaire, par l'image, de cette conception du parrainage (cf. A. GRABAR, *op. cit.*, pp. 84-88 et R. CORMACK, *The Mosaic Decoration of S. Demetrios of Thessaloniki* dans *Annual of the British School of Athens* 64 (1969), pp. 17-52).

¹ Cet usage ne supposerait-il pas qu'il s'agit là de statues? Pour la question de la sculpture à Byzance voir A. GRABAR, *Sculptures byzantines à Constantinople*, Paris 1963.

² Ceci fait penser à l'iconographie de la communion des apôtres qui reçoivent les saintes espèces de la main du Christ.

³ Cf. plus bas, p. 196, n. 2; pour plus de détails voir D. SAVRAMIS, *Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz*, dans *Ostkirchliche Studien* 9 (1960), pp. 174-192.

⁴ Il est cependant difficile de cerner exactement la notion d'abus. S'agit-il d'un abus dans le cas de cet esclave fugitif qu'on essaya de faire revenir chez son maître avec une copie en cire de l'icône d'un martyr? On pensait en effet que la reproduction aurait sur lui une influence irrésistible et le rendrait à son devoir. Jean Damascène apparemment ne voit là aucun abus (PG 94, c. 1404 BC). Ce ne serait pas, naturellement, l'avis des iconoclastes. N'avaient-ils pas raison? Que dire alors du cas de ce moine qui s'est confessé à une icône (BHG³, 873 n)? On touche en ces cas à la limite de l'admissible. Cependant, adopter en cette matière un purisme absolu mène bien souvent à un radicalisme totalitaire. A force de crier aux abus on en est vite venu aux excès contraires des iconoclastes qui détruisirent non seulement les images mais tous les objets de culte.

aux laïcs ¹? Tout cela confirmait les iconoclastes dans leur conviction fondamentale: le culte des images est idolâtrique. Arrêtons-nous ici pour étudier quelle conception a conduit les iconoclastes à ce reproche.

2. « Tu ne te feras aucune image »

Dès le début de la querelle, l'arme principale des iconoclastes fut l'interdit biblique au sujet des images:

« Tu ne te feras aucune image, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut, ou sur la terre ici-bas, ou dans les eaux au-dessous de la terre » (Ex. 20,4) ².

L'interdit est net. On n'a même pas besoin d'en discuter: toute image tombe sous le coup de cette loi. C'est une exigence radicale qui ne laisse pas d'échappatoire. A la lumière de cette loi divine les arguments avancés en faveur des images ne devaient-ils pas en effet apparaître comme des raisonnements de sophistes ou des discussions oiseuses? Et n'était-ce pas une honte de se voir rappeler par les juifs et les musulmans à la pureté de cet impératif? On comprend l'ambiance de guerre sainte qui entoure l'iconoclasme. Et comme toute guerre sainte a besoin d'un cri de ralliement, d'un mot de passe clair et bien frappé, quoi de plus saisissant, de plus prenant, que cet appel à la pureté de la religion: faisons la guerre aux images, renversons les idoles!

En fait, tout n'est pas si simple. Une fois l'ardeur du premier combat un peu apaisée, des questions commencèrent à surgir et à menacer l'évidence du cri de guerre. Les empereurs iconoclastes étaient des hommes de guerre, c'est à la guerre qu'ils devaient leur succès et leur renommée politique. Les hommes de guerre n'aiment pas discuter: on disait plus tard que Léon III aurait fait incendier « l'Académie de Constantinople » où l'on avait enfermé le collège des

¹ Cf. Théodore Studite, Ep II, 165 (PG 99, c. 1529 D); cf. aussi PG 100, c. 756 D-757 A où Nicéphore admet qu'il y eut des abus dans le culte des images.

² Se réfèrent à Ex, 20,4 ou à Dt. 4,16sq.: Léon III (d'après la « lettre de Grégoire II », Mansi 12, C. 959 E), Constantin V (PG 100, c. 445 D), l'évêque Constantin de Nacolée (Mansi 13, c. 100 BC), Léon V (PG 100, c. 92 AB), le *horos* de 754 (Mansi 13, c. 284 C). Le synode iconoclaste de 815 semble avoir abandonné cette référence si capitale pour le début de l'iconoclasme, du moins on n'en trouve pas de trace dans le texte qui en subsiste.

douze professeurs, parce qu'ils n'avaient pas voulu donner leur accord aux idées de l'empereur sur les images. Il s'agit là évidemment d'une légende tendancieuse, mais on imagine bien Léon III rêvant au moins de se débarrasser de la sorte de ces ergoteurs d'intellectuels qui compliquent tout avec leurs distinctions subtiles ¹.

Si simple qu'elle puisse paraître, l'interdiction des images par la loi était en fait plus nuancée. Condamnait-elle l'image tout court? Il semble plutôt qu'elle ne visait que les images d'êtres vivants et animés (cf. Dt. 4,16-18, qui explique Ex. 20,4 dans ce sens). Lorsque les iconoclastes se réfèrent à la loi de l'Exode ou du Deutéronome, ils le font toujours pour refuser les images d'hommes (des saints, du Christ). Ils ne parlent jamais des images d'animaux. Au contraire, dans l'art qu'ils ont admis les animaux jouent un rôle important, et sur ce point ils dérogent eux-mêmes en partie à la loi. L'Islam s'est montré plus strict et par là plus cohérent en refusant jusqu'aux images d'animaux ².

Appliquer un interdit absolu des images s'avère en fait impraticable. En effet, les iconoclastes ne supprimaient pas purement et simplement les images, pour laisser un vide, mais souvent ils les remplaçaient par une iconographie à leur goût. Certes, cet art reste surtout décoratif; il aime les ornements de plantes, les figurations d'animaux; et même il n'hésite pas à figurer des êtres humains, telle cette mosaïque faite sous Constantin V qui représentait des jeux à l'Hippodrome et le cocher préféré de l'empereur. Or, cette image avait remplacé les fameuses représentations des Conciles au Milion à Constantinople, chose qui indigna les iconodules ³. Certes, l'art des iconoclastes se distinguait surtout de celui des iconodules en ce qu'il n'admettait aucun culte et qu'il s'en tenait en principe à l'aspect esthétique et décoratif. Mais, même là, il y avait une exception au moins, qui pesait lourd aux yeux des iconodules: en rejetant les images du Christ et des saints et en supprimant leur vénération, les empereurs iconoclastes ne semblent pas avoir jamais pensé à supprimer de même leurs propres

¹ Sur cette légende et ses sources voir P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, pp. 89-94; 105-108.

² Le calif Jazid aurait pros crit « toute représentation d'êtres vivants » (PG 100, c. 528 CD). Le dossier archéologique confirme cela (cf. A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin*, pp. 103-112).

³ Vie de S. Etienne le Jeune (PG 100, c. 1172 AB; cf. le commentaire de GRABAR *op. cit.*, pp. 55-61).

portraits. Au contraire, ils accentuèrent très nettement leur souveraineté, non seulement en se considérant comme les «égaux des apôtres», comme nous l'avons vu, avec toute l'ingérence dans les affaires de l'Eglise que cela supposait, mais encore ils exigèrent pour leurs propres images le culte traditionnel. Il est significatif de voir que les empereurs iconoclastes ont remplacé sur les monnaies la croix traditionnelle par leur propre portrait, qui y occupe désormais la face et le revers ¹.

On voit donc que le recours à l'interdit biblique des images ne suffit pas à lui seul pour expliquer la théologie sous-jacente à l'iconoclasme. Sinon son application aurait dû être plus radicale et sans exceptions. Il a dû y avoir d'autres arguments, plus précis qui justifiaient le reproche d'idolâtrie.

3. *Matière et esprit*

Dans sa lettre, Grégoire II citant Léon III lui dit :

Tu as écrit : «il ne faut pas adorer d'objets faits à la main ni aucune figure à la ressemblance, suivant l'ordre de Dieu de ne pas les adorer, ni dans le ciel ni sur terre», et «apprends-moi qui nous a dit de vénérer et adorer les ouvrages de main, quand la loi de Dieu l'interdit» ².

L'interdit des images est ici interprété comme un refus du culte envers toute chose faite à la main ; cette réaction est traditionnelle dans la polémique biblique contre les fabricants d'idoles. Cependant chez les iconoclastes cet argument reçoit un sens différent, d'origine plus hellénistique que biblique : le culte des images est vu comme *un culte de la matière morte et inanimée*, il est donc opposé au culte en esprit et en vérité. Ce mépris de l'aspect matériel de l'art est un des traits les plus importants de la conception iconoclaste. Pendant toute la période de la guerre des images cet argument demeure constant, alors

¹ Grabar montre bien que ce fait, comme celui de supprimer les images du Christ des édifices officiels (Christ de la Chalcé) trahissait une tendance des empereurs iconoclastes à majorer leur souveraineté au dépens de celle du Christ, le *rex regnantium* des monnaies pré-iconoclastes (op. cit., pp. 119-125; 210); cf. L. W. BARNARD, *The Emperor Cult and the Origins of the Iconoclastic Controversy*, dans *Byzantion* 43 (1973), pp. 13-29.

² Mansi 12, c. 959 E; trad. de J. GOUILLARD, op. cit., p. 278; au concile iconoclaste de 754, Constantin de Nacolea s'exprime de façon presque identique (Mansi 13, c. 100 BC).

que d'autres ont pu se transformer considérablement au long des débats. Nous touchons ici à un des éléments fondamentaux qui ont inspiré l'hostilité aux images.

L'iconoclasme éclata en 726 par la destruction violente de l'image du Christ au-dessus de la Porte de Bronze (la Chalcé). Cette image y avait constitué une sorte de «confession de foi» publique de l'empereur ¹. Aussi Léon III s'empressa-t-il, pour ne pas laisser la place vide d'y faire figurer la croix, et, comme pour justifier cet acte qui avait valeur de confession de foi, il fit graver au-dessous l'inscription suivante:

Le Seigneur ne supporte pas qu'on dessine
du Christ un portrait sans voix, privé de souffle,
fait de matière terrestre, méprisée dans les Ecritures.
Léon, donc, avec son fils le nouveau Constantin,
grave sur les portes des rois, le type
bienheureux de la Croix, la gloire des fidèles ².

Dieu ne supporte pas qu'on fasse le portrait (εἶδος) du Christ car cette représentation est morte, inanimée. Certes, elle représente bien quelqu'un, mais ce n'est en fait que de la matière, comme cette glaise dont Adam a été formé, et qui n'était que poussière avant que Dieu y inspirât son souffle. Une telle image matérielle ne peut être la représentation véritable d'un être vivant, surtout s'il est d'une dignité aussi absolue que le Christ. L'image inanimée d'un être animé n'est pas vraiment une image, car une image doit être le reflet exact de l'original. Or, l'icône d'un saint ou du Christ n'est qu'un reflet matériel et mort. Le synode de 754 exprime bien cette idée dans un des anathématismes:

Si quelqu'un s'applique à fixer l'aspect (ἰδέας) des saints *en des icônes inanimées et muettes*, faites de couleurs mortes, et qui n'apportent aucun profit – car c'est une idée folle et l'invention de l'artifice diabolique – et s'il ne dessine pas bien plutôt en lui-même comme une image animée leurs vertus qu'on connaît par les récits écrits, et qu'il n'est pas, par cela, stimulé

¹ Selon Grabar (op. cit., p. 134) cette image était «la figuration religieuse la plus représentative de l'Empire». Léon III était donc bien conscient de la portée de ce qu'il faisait en détruisant cette image la première; cf. C. MANGO, *The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Copenhague 1959, pp. 108–148.

² Le texte est donné par Théodore Studite qui en a écrit aussi une réfutation (PG 99, c. 437 C; 461 B–465 A).

à avoir le même zèle que ces saints, comme disent nos saints pères ¹, qu'il soit anathème ².

Le synode de 815 reprochera encore au Concile de Nicée d'avoir permis de peindre le Verbe incarné «par la matière méprisable» et les saints par «les apparences mortes de portraits», et d'accorder «à la matière inanimée des icônes» la vénération et l'adoration qui convient à Dieu seul ³. Vue la grandeur de la réalité qu'il prétend représenter, la bassesse de ses moyens fait de l'art religieux quelque chose de vil, une κακοτεχνία ⁴, «un art mort et odieux qui n'a jamais été vivant» ⁵. C'est un cri d'indignation que jette le synode de 754: «Comment osent-ils peindre dans l'art vulgaire des grecs (τοῦ Ἑλληνος) (c'est-à-dire des païens) la Mère de Dieu toute digne de louange»? ⁶

¹ Dans son florilège, le synode de 754 cite un texte de Théodote d'Ancyre auquel se réfère l'anathématisme présent (Mansi 13, c. 309 E-312 A). Les changements apportés à ce texte patristique par l'anathématisme parlent pour eux-mêmes. Théodote dit: ἐν εἰκόσιν ἐξ ὕλικῶν χρωμάτων; notre texte glose: ἐν εἰκόσιν ἄψυχοις καὶ ἀνάνδοις ἐξ ὕλικῶν χρωμάτων. Il interprète Théodote lorsqu'il ajoute à son texte que les ἰδέας des saints n'apportent aucun profit. Ce n'est pas le seul cas d'une «opération cosmétique» sur un texte patristique (cf. la note suivante). Les adversaires n'avaient d'ailleurs rien à se reprocher. On connaît des florilèges patristiques fabriqués pour la cause de l'orthodoxie (p.ex. celui, dythélite, du Cod. Ochrid. Mus. nat. 86; cf. M. RICHARD - P. HEMMERDINGER dans Zeitschrift f. Ntl. Wiss. 53, 1962, p. 252).

² Mansi 13, c. 345 CD. Dans l'homélie X de l'Hexaemeron (sur la création de l'homme) de s. Basile, les iconoclastes ont remanié un texte qui parle du peintre et de l'image. Les iconoclastes rejettent la valeur des images en elles-mêmes, mais exaltent la faculté du peintre: Basile dit: «En nous donnant la puissance de ressembler à Dieu, il a permis que nous soyons les artisans de la ressemblance à Dieu, afin que nous ne soyons pas comme ces icônes sorties de la main d'un peintre, des objets inertes, afin que le résultat de notre ressemblance ne tourne pas à la louange d'un autre. En effet, lorsque tu vois l'icône exactement conformée au modèle, tu ne loues pas le portrait, mais tu admires le peintre», ce qui, sous la main des iconoclastes, devient: «... afin que nous ne demeurions pas comme des icônes *sans âme*, perfectionnées par le peintre, objets inertes et *n'ajoutant rien par elles-mêmes à leur beauté*. Celui qui réfléchit en contemplant la beauté de leur dessin, admire et loue à bon droit le peintre, *mais n'accorde aucune estime aux couleurs en elles-mêmes ou à la planche sur laquelle elles sont dessinées*» (texte d'après l'édition. SC 160, p. 56 et 209).

³ Nous citons le *horos* de 815 d'après l'édition de H. HENNEPHOF, op. cit. plus haut, p. 154, n. 2 (n° 273 et 274). Autres éditions, moins complètes, par P. J. ALEXANDER, dans Dumbarton Oaks Papers 7 (1953), pp. 58-60, et G. OSTROGORSKY, op. cit., pp. 46-60.

⁴ Mansi 13, c. 324 E.

⁵ Ibid., c. 276 D; cf. aussi c. 229 DE et le texte du Ps-Basile cité à la n. 2.

⁶ Ibid., c. 277 CD.

Image vivante – image morte: voilà le critère par lequel les iconoclastes établissent la distinction entre ce qui est une image véritable et ce qui est une idole. Qu'est-ce alors qu'une image véritable? D'après les textes que nous venons de citer, est une vraie image ce qui reproduit exactement, sans défaillances, le prototype. Le premier à tirer les conséquences de cette conception et à les exposer de façon systématique fut Constantin V. Cet empereur qui fut un remarquable chef militaire ne manquait pas non plus de goût pour la théologie. D'aucuns le disent même génial en ce domaine, ce qui est certainement exagéré. Du moins a-t-il donné à l'iconoclasme une base théologique qui allait défier pendant plusieurs décades les meilleurs théologiens parmi les tenants des images. Nous reviendrons plus loin sur ses principales idées.

4. *L'image consubstantielle*

Léon III avait refusé une image du Christ qui soit «sans voix, privée de souffle». Constantin V explique ce refus: «Toute image est la copie (παράγωγος) d'un certain prototype... et si elle l'est bel et bien, alors il faut qu'elle soit *consubstantielle* au (prototype) figuré ¹, afin que le tout (du prototype) soit sauvegardé, sinon ce n'est pas une image». Voilà ce qui manque aux icônes de bois et de couleurs matérielles: elles ne sont pas consubstantielles à leur modèle et c'est à cause de cette déficience qu'elles ne méritent pas le nom d'images mais celui d'idoles. Il faut que le modèle soit entièrement présent dans l'image pour qu'il y ait vraiment image. Or, il est évident qu'avec une telle notion de l'image, toute icône est impossible. Comment expliquer cette conception chez Constantin V? En effet, elle paraît bien loin de la notion d'image commune au monde grec, qui s'exprime plutôt dans un rapport de participation *déficiente* de l'image à son prototype: l'image est vue comme un reflet, une ombre, une ressemblance plus ou moins parfaite du modèle. D'où vient cette idée d'une image consubstantielle? Nous l'avons rencontrée en théologie trinitaire, et nous avons montré qu'elle y était indispensable: le Fils est l'image consubstantielle du Père. Cependant, pour la pensée grecque, cette idée

¹ Le texte des «questions» (πεύσεις) de Constantin V est transmis fragmentairement par le Patriarche Nicéphore dans ses «Antirrhétiques»; notre texte: PG 100, c. 216 C, 225 A et 228 D.

apparaît comme une contradiction interne. Il est donc très étonnant de voir un empereur byzantin appliquer cette notion au domaine des images matérielles, où la différence substantielle avec le modèle est généralement mise en avant. A. Grabar propose à ce sujet une explication assez convaincante. La dynastie des Isauriens était originaire de Germaneia, dans la Mésopotamie du Nord, d'un monde, par conséquent, qui non seulement était par lui-même profondément sémitique, mais qui, de plus, subissait une forte influence musulmane. Or, l'art islamique de cette époque manifeste un goût prononcé pour les figurations « consubstantielles », c'est-à-dire les objets d'art *animés*, comme par exemple ce platane en or peuplé d'oiseaux mécaniques qui chantaient et volaient, que l'empereur Théophile (829-842) installa auprès de son trône, imitant ainsi les splendeurs du Calife de Bagdad ¹. S'il y a là un certain goût du « gadget », il y a aussi, plus profondément, une conception mythique de la présence réciproque du représenté et de la représentation : qu'on pense à l'ample faune, lions, dragons, chiens et autres animaux, articulés et mobiles, qui entouraient de leur présence protectrice la demeure du prince musulman ². Cette conception de l'image, suspecte mais peu dangereuse dans l'art profane au service du prince, devenait néfaste dans l'art religieux : si l'image rend substantiellement présent son modèle, on ne peut éviter l'idolâtrie lorsqu'on permet la représentation de Dieu ou d'êtres vivants. Ceci pourrait bien expliquer la prohibition radicale des images dans l'art religieux de l'Islam ³ ; la raison en serait alors la même que

¹ Cf. A. GRABAR, op. cit., pp. 169sq.

² Ibid., pp. 140sq.

³ Un texte musulman de l'époque, cité par Grabar, illustre bien cette conception « orientale » de l'image : « Le jour de la Résurrection, ceux qui fabriquaient des images seront atteint par la plus grave des punitions et on leur dira : donnez la vie à ce que vous avez créé » (op. cit., p. 141). Nous pouvons y ajouter un passage de Théodore Abu Qurra qui « démythologise » de façon ironique cette conception : « Où sont maintenant ceux qui disent que quiconque a fait une image de quelque chose de vivant, sera obligé de lui inspirer une âme le jour de la Résurrection ? Ne voyez-vous pas que, s'il en était ainsi, Moïse et Salomon auraient été obligés d'animer les images qu'ils avaient faites sur l'ordre de Dieu... Mais ce qui est le plus étonnant c'est que les mêmes qui fabulent de ces choses figurent eux-mêmes des arbres sans comprendre que, si les fabricateurs d'images de choses vivantes seront obligés de leur inspirer une âme, eux-mêmes seront alors obligés de faire leurs images (d'arbres) de sorte qu'ils croissent et produisent des fruits » (De cultu imaginum, traduction latine de J. ARENDZEN, ch. X, p. 20). Théodore qui a vécu lui-même en cette Mésopotamie des Califes s'en prend ici à la fois aux

celle qu'avancent les iconoclastes: puisque l'image est comprise comme mystérieusement identique à son modèle, une image, pour être véritable, doit être consubstantielle à lui; or, aucune image, faite à la main, ne peut être consubstantielle ni à Dieu ni à aucun être vivant: elle est donc impossible, et quiconque essaie d'en faire une commet un blasphème.

Cette interprétation aiderait peut-être à comprendre pourquoi les empereurs iconoclastes n'ont pas exclu leurs propres images lorsqu'ils ont commencé à supprimer celles des saints et du Christ. Il est très probable qu'ils ont ainsi voulu affirmer la présence de leur pouvoir par le truchement de leurs images répandues dans tout l'empire. Et c'est précisément à cette pratique que les iconodules feront appel pour justifier les images sacrées et surtout celle du Christ, roi des rois: d'après eux les icônes *affirment*, proclament la royauté suprême du Christ. La pensée des empereurs iconoclastes est différente: l'image impériale rend *présent* leur pouvoir. Ils insistent sur la *présence* du prototype dans l'image, et ce qui, dans la conception grecque classique, constituait la raison formelle de l'image, à savoir, la *ressemblance* relative au modèle, est repoussé au second plan.

Dès lors on comprend aussi pourquoi Constantin V ne considère comme image valable du Christ que son corps eucharistique¹: ici il y a *présence*, et même présence substantielle. Seule l'eucharistie est une image consubstantielle du Christ. La raison formelle de l'image, la ressemblance, paraît alors totalement abandonnée par Constantin: en effet, qu'y a-t-il de moins ressemblant à l'aspect visible du Christ que les espèces du pain et du vin?

musulmans et aux iconoclastes de Byzance. Ce passage confirme l'hypothèse de Grabar qu'il y a chez les empereurs iconoclastes une notion d'image très proche de celle du monde sémitique et plus précisément de l'Islam.

¹ «Car le pain que nous prenons est l'image de son corps, figurant (μορφάζων) sa chair, comme étant devenu le type de son corps... Non pas que tout pain soit son corps, mais seulement celui qui, par la célébration sacerdotale, est surélevé hors de ce qui est fait de main d'homme, à la hauteur de ce qui n'est point fait à la main» (PG 100, c. 337 AC). Pour être vraiment image, le pain doit être élevé πρὸς τὸ ἀχειροποίητον. Les théologiens du synode de 754 corrigeront cette conception (cf. la note suivante). De leur côté, les iconodules mettront en avant les icônes *achirépites*; car le fait même de ne pas être l'œuvre de mains humaines les soustrait au reproche de vouloir *produire* des choses saintes. Pour l'histoire des *achirépites* à Byzance voit l'étude d'E. v. DOBSCHÜTZ, cité plus haut, p. 151.

5. L'approche « origéniste »

Constantin V rejette l'icône parce qu'elle n'est pas une véritable image du prototype, n'étant pas consubstantielle à lui. Le synode iconoclaste de 754, réuni par l'empereur pour approuver sa doctrine, n'a pourtant pas suivi en tous points son chef : les pères de ce synode ne semblent pas avoir repris sa conception de l'image consubstantielle au modèle, du moins on n'en trouve pas trace dans le *horos* synodal. Sans doute rien n'est changé aux conclusions condamnant les images. Mais il semble que certains théologiens, parmi les membres du concile, se soient rendu compte du manque de pénétration philosophique des thèses de l'empereur. Ils ont dû sentir que Constantin V avait compris la notion d'image dans un sens univoque qui laissait de côté d'autres aspects importants. Aussi ont-ils essayé de parvenir à une formulation plus spéculative¹. Si l'approche de Constantin V était plutôt celle du monde oriental, les pères et théologiens argumentent plutôt à la lumière des conceptions grecques, platonisantes. En effet, ils insistent surtout sur la distance, l'incommensurabilité qui existe entre l'icône et ce qu'elle prétend montrer. Nous avons cité plus haut des textes qui considèrent l'iconographie comme un art mort et inanimé, attaché à la matière honteuse, et indigne de la sainteté éminente de ses modèles. Citons encore deux textes dans ce sens :

Comment n'ont-ils pas honte (les iconodules) de peindre avec l'art des païens les saints qui règneront avec le Christ, qui siègeront avec lui, qui jugeront l'univers et qui seront conformés à sa gloire, eux dont le monde n'était pas digne, comme dit l'Écriture (Hebr. 11,38)? Car il n'est pas permis aux chrétiens qui ont reçu l'espérance de la résurrection, de se servir des coutumes des païens idolâtres et d'outrager par une matière abjecte et morte, les saints qui brilleront d'une telle gloire².

¹ G. OSTROGORSKY (op. cit. p. 149, pp. 15-45) montre certaines différences entre les idées de l'empereur et celles du Concile de 754 : En effet, il est probable que le synode ait ajouté l'anathématisme concernant le titre de *theotokos* (Mansi 13, c. 345 AB) et celui sur l'intercession des saints (ibid, c. 348 DE) pour réagir contre certains excès dont on accusait Constantin V : au dire de certains il aurait rejeté ces deux choses (Vie de S. Etienne le Jeune, PG 100, c. 1144 B ; Vie de S. Nicétas Médikion, ASS April I, c. xxviii BD). Cette tendance à corriger l'empereur apparaît également dans des détails du texte. Ainsi le *Horos* change l'expression ambiguë par laquelle Constantin caractérise le pain eucharistique : ἀναφερόμενος ἐκ τοῦ χειροποιήτου πρὸς τὸ ἀχειροποίητον (PG 100, c. 337 C). Le *horos* dit : ἐκ τοῦ κοινοῦ πρὸς τὸ ἅγιον (Mansi 13, c. 264 C).

² Mansi 13, c. 277 DE.

Si quelqu'un cherche à comprendre le caractère divin du Verbe de Dieu selon l'Incarnation par le moyen de couleurs matérielles, et s'il ne l'adore (προσκυνῇ) pas plutôt de tout son cœur par les yeux intelligibles, Lui qui est assis au-dessus de la splendeur du soleil à la droite de Dieu dans les hauteurs sur le trône de gloire, qu'il soit anathème ¹.

Les couleurs matérielles, qui font partie de la matière abjecte et morte, sont incapables de saisir la gloire du monde à venir, de la condition céleste des saints. Le but de la vie chrétienne est intelligible, et seuls des yeux intelligibles peuvent le voir. Constantin V avait mis l'accent sur le lien de consubstantialité, sur la plénitude de présence qui existe entre image et modèle, sans que la question de la ressemblance entrât beaucoup en ligne de compte. Pour lui, l'icône était impie parce que le modèle n'y était pas présent. L'eucharistie, elle, est la vraie image, parce qu'elle est le corps du Christ par participation (ἐκ μετοχῆς) ². La sainteté d'une image ne vient donc pas de sa ressemblance au prototype, elle dépend bien plutôt de la sainteté de l'*objet* sur lequel elle figure, de son degré de participation réelle à la sainteté du prototype ³.

La perspective des rédacteurs du *horos* conciliaire, elle, introduit une autre nuance: pour eux, il s'agit moins, entre l'image et son modèle, d'un lien de présence que d'un lien de ressemblance: la distance entre la gloire du modèle et les moyens matériels de l'art est cependant telle que ceux-ci sont absolument incapables de *rendre cette ressemblance*. Ici nous sommes bien davantage dans une ambiance néoplatonicienne: le monde matériel ne peut pas refléter la gloire du

¹ Ibid., c. 336 E

² PG 100, c. 333 B

³ Constantin V admet par exemple la sainteté des objets liturgiques, il leur accorde même une vénération. Et s'il y a sur ces objets des images du Christ? Alors, dit-il, «même si nous voyons une icône du Christ, nous ne vénérans pas l'icône, mais l'*objet sacré*» (PG 100, c. 464 C; cf. le commentaire de GRABAR, op. cit. pp. 179sq.). Ce petit passage est révélateur d'une conception que nous désignons d'*orientale* et qui serait à distinguer d'une vue qui correspond plus aux conceptions *grecques*, sans vouloir forcer cette distinction qui est plus du niveau des nuances que des divergences. La conception «orientale» s'attache donc davantage à la sainteté de l'objet qu'à ce qu'il figure; en ce sens, Grabar peut dire que les tenants de ce courant «tendaient à confondre une image religieuse et une image à puissance magique» (p. 178). Nous trouverons chez les iconodules ces mêmes nuances: un courant qui s'intéresse surtout à la sainteté de l'icône «remplie de grâce et d'énergie divine», un autre qui insiste davantage sur la ressemblance de l'icône à son modèle.

monde intelligible, en l'occurrence du monde à venir compris comme intelligible ¹.

On insiste généralement sur le platonisme des iconodules, et nous verrons ce qu'il en est exactement. Mais on oublie trop souvent l'inspiration nettement platonicienne d'une partie au moins des iconoclastes ². Elle ne se manifeste pas seulement par l'accent mis sur la dichotomie entre le monde matériel et le monde spirituel, mais elle se découvre aussi dans les «testimonia» patristiques auxquels se réfère le synode iconoclaste. Qu'on pense par exemple à ce passage des «Actes de saint Jean», écrit apocryphe du II^e siècle: un converti trop zélé fait peindre une icône de l'apôtre et la vénère à la manière des idoles. Or, saint Jean, non seulement n'approuve pas cette conduite, mais il refuse de se reconnaître dans cette image. Se regardant dans le miroir il avoue cependant que c'est effectivement son portrait. «Mais, se hâte-t-il d'ajouter, ce n'est pas à moi que cette image ressemble, c'est à mon apparence charnelle (...) Ce que tu as fait là est enfantin et imparfait; tu as peint *l'image morte d'une chose morte*» ³. Le corps est chose morte, et il est tout à fait inutile de le peindre.

Cette anecdote rappelle un passage de la «Vie de Plotin» par Porphyre. Celui-ci raconte que Plotin avait honte d'être dans la chair. Etant dans ce corps périssable il refusait de poser pour un sculpteur ou un peintre ⁴. Certes, il lui était permis d'aimer la beauté corporelle, mais il estimait qu'il ne fallait pas s'y arrêter, puisqu'elle n'est qu'une image de la beauté archétype. Or, le danger constant est de «se contenter de la beauté d'ici-bas, c'est-à-dire de celle qui se trouve dans

¹ Il est frappant de voir que les fragments des «Questions» de Constantin V ne reprochent nulle part aux iconodules la *matérialité* des icônes. On a l'impression que l'empereur a été peu gêné par l'aspect matériel des icônes, (contrairement aux auteurs du *horos* de 754). Ce qui manque aux icônes, c'est plutôt la présence réelle du prototype en elles.

² G. FLOROVSKY, op. cit. (plus haut p. 56, n. 1), pp. 94-96, attire l'attention sur ce fait.

³ Acta Johannis, c. 26-29. A cette «image charnelle et morte» les actes opposent la vraie image qu'est l'imitation des vertus du modèle. Cette opposition est courante chez les iconoclastes. Elle applique aux images chrétiennes l'argumentation classique contre les idoles.

⁴ Porphyre, Vie de Plotin 1 (éd. E. BRÉHIER, coll. Budé, p. 1): «N'est-ce pas assez de porter cette image dont la nature nous a revêtus? Faut-il encore permettre qu'il reste de cette image une autre image plus durable, comme si elle valait qu'on la regarde?» La proximité avec les Acta Johannis est patente.

les images et dans les corps»¹. L'œuvre n'a de beauté que parce qu'elle est l'image de celui qui l'a faite²: «si l'on voit des beautés corporelles, il ne faut pas courir à elles, mais savoir qu'elles sont des images, des traces et des ombres; il faut s'enfuir vers cette beauté dont elles sont les images»³. Cette fuite, Plotin la décrit comme une purification de l'œil intérieur. Il faut fermer les yeux corporels pour éveiller le regard intelligible:

Il faut accoutumer l'âme elle-même à voir d'abord les belles occupations, puis les belles œuvres, non pas celles que les arts exécutent, mais celles des hommes de bien. Puis il faut voir l'âme de ceux qui accomplissent de belles œuvres. Comment peut-on voir cette beauté de l'âme bonne? Reviens en toi-même et regarde: si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle; il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie, jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes dans le marbre; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue⁴.

Cette statue (ἄγαλμα) n'est autre chose que l'âme. La nettoyer de ce qui est sombre, c'est la purifier de son mélange avec l'élément corporel⁵. Comment peut-on alors s'obstiner à vouloir faire des images de cette enveloppe (le corps) dont l'âme désire être délivrée⁶?

Nous retrouvons ici les idées d'un autre témoin invoqué par les iconoclastes: Eusèbe de Césarée. Lui non plus n'admettait pas l'icône du Christ, parce qu'elle prétendait fixer ce que le Christ a dépassé par sa résurrection: sa condition corporelle. La résurrection est pour Eusèbe (et, à sa suite, pour le synode de 759⁷) ce qu'était l'immortalité de l'âme libérée du corps pour Plotin. L'état des saints, dans la gloire du Christ ressuscité, s'oppose à l'état de vie dans la chair que l'icône veut retenir⁸. Pour Eusèbe comme pour Plotin, l'image s'attache à ce qui est inutile et qu'il faut transcender.

¹ Ennéade III, 5, 1 (éd. E. BRÉHIER, p. 75).

² Ennéade V, 8, 8 (p. 145); cf. III, 2, 3 (p. 27).

³ Ennéade I, 6, 8, (p. 104).

⁴ Ennéade, I, 6, 9 (p. 105).

⁵ Ennéade I, 6, 5 (p. 101); cf. III, 6, 5 (p. 101).

⁶ Porphyre, Vie de Plotin, 23 (p. 27).

⁷ Cf. le texte cité plus haut, p. 165.

⁸ Le synode en effet se tient très proche d'Eusèbe lorsqu'il dit: «Si quelqu'un ne confesse pas que notre Seigneur Jésus-Christ siège auprès de Dieu son Père avec sa chair assumée, animée d'une âme raisonnable et intelligible, et qu'il

Il est à peu près impossible de retrouver exactement toutes les influences qui convergèrent dans le mouvement iconoclaste. Mais on peut penser que les théories et la sensibilité des évêques iconoclastes sont « platonisantes », non pas tellement grâce à une renaissance des connaissances directes du platonisme, mais plutôt sous l'influence de ce courant spirituel qui a tant de fois agité le monde byzantin : l'*origénisme* ¹. L'origénisme, soit sous sa forme plus spéculative, soit sous sa forme plus spirituelle (évagrienne), fut un mouvement intellectuel (celui des *logiôteroi* dont parle Cyrille de Scythopolis ²), qui réagit dans la plupart des cas contre une piété populaire trop fruste, trop extérieure. On comprend que des milieux ecclésiastiques cultivés aient été fascinés par la pureté d'une telle vision intellectuelle. L'anathématisme cité plus haut, qui oppose à la compréhension matérielle du Verbe, celle, véritable, qui se fait par les yeux intelligibles (ὁμολογούμενος) est tout à fait proche de la théorie évagrienne de la contemplation intellectuelle, libre de toute imagination. Cette ligne de recherche serait d'ailleurs à poursuivre ³.

Ainsi, nous avons essayé de circonscrire brièvement les arguments par lesquels les iconoclastes justifiaient leur accusation d'idolâtrie contre les iconodules : cette imputation se fondait sur l'interdit des images par la loi, mais surtout elle s'appuyait sur une certaine conception de l'image que nous avons trouvée sensiblement différente chez Constantin V et chez les théologiens du Synode de 754, l'une étant plus axée sur l'aspect de présence, l'autre sur celui de ressemblance du prototype à l'image. Avec, dans les deux cas, la même

reviendra ainsi empli de la gloire de son Père pour juger les vivants et les morts, désormais non plus chair, ni non plus incorporel, mais, de la manière que lui seul connaît, avec un corps tout à fait divin (θεοειδεστέρου), afin d'être vu par ceux qui l'ont transpercé, et de demeurer Dieu sans aucune lourdeur, qu'il soit anathème» (Mansi 13, c. 336 C).

¹ Cf. G. FLOROVSKY, op. cit. p. 87 : « The defense of the Holy Icons was, in some sense, an indirect refutation of Origenism, a new act in the story of the 'origenistic controversies' ».

² C'est ainsi qu'il désigne le groupe des origénistes de la Nouvelle Laure en Palestine (Vie de S. Sabas, c. 83 ; éd. E. SCHWARTZ, p. 188, 18).

³ En effet, il serait intéressant d'étudier si la conception de la contemplation pure chez Evagre n'a pas contribué à une attitude hostile aux Saintes Images. En effet, pour Evagre, la contemplation supérieure, but de la vie spirituelle, est « l'état au-dessus des formes » (Cent. 7, 23, éd. Frankenberg, p. 443), une contemplation sans formes, sans espèces, sans concepts, un état de nudité absolue (cf. l'article Contemplation du Dictionnaire de Spiritualité, t. II, c. 1775-1785).

conclusion: l'icône n'est pas proportionnée à la suréminence de son prototype sacré. Celui qui prétend qu'il peut y avoir entre les deux une commune mesure commet le blasphème de l'idolâtrie. Le culte des icônes est donc une rupture dans la Tradition de l'Eglise, et celui qui détruit les icônes libère l'Eglise de la servitude des idoles.

Deux traditions s'affrontent dès lors: celle des iconoclastes qui prétendent avoir retrouvé la pureté des origines, et celle des iconodules qui font appel à l'ancienneté du culte des images. A ce culte les iconoclastes opposent celui de *la Croix*, signe de la victoire du Christ. D'après eux c'était la seule représentation permise du Christ, étant purement symbolique, et en cela ils pouvaient se réclamer d'une longue tradition iconographique centrée sur la Croix ¹. L'iconoclasme éclata sous le signe de la rivalité entre la croix et l'icône lorsque Léon III fit détruire le Christ de la Porte de Chalcé (726). Le triomphe de l'Orthodoxie s'accomplit sous le signe de la réconciliation entre l'icône et la croix: l'impératrice Théodora fait restaurer l'icône du Christ à la même Porte de Chalcé, mais sans supprimer la croix installée par Léon III (843). Et entre les deux dates, presque au milieu (787), le deuxième Concile de Nicée confesse ce que l'impératrice réalisa en 843: l'icône du Christ a droit au même culte que la Croix.

L'icône du Christ est donc au cœur du débat. Jusqu'à présent nous n'avons parlé que de la notion d'image chez les iconoclastes et de leur rejet de l'image en général. Or, leur refus se concentre en fait sur l'image du Christ. Tous les arguments étudiés jusqu'à présent visent à établir que l'icône du Christ est illégitime. Mais comme si toute cette panoplie d'accusations était encore insuffisante, ils lancent une dernière attaque: le culte de l'icône n'est pas seulement idolâtrique, il est *une hérésie christologique*, il est même comme la somme de toutes les hérésies christologiques. C'est par ce chef d'accusation que la question des images prit toute la portée d'une question théologique fondamentale.

¹ Sur le culte de la Croix voir A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz*, Munich 1957, avec une bibliographie très détaillée. Théophile (dans sa lettre à Louis le Débonnaire) reproche aux iconodules d'avoir remplacé les croix par des icônes et de leur avoir rendu le même culte qu'à la croix (Mansi, 14, c. 420 B). C'est exact du point de vue historique, et cela se reproduira encore après le triomphe de l'Orthodoxie (cf. par ex. l'abside de l'Eglise de la Dormition à Nicée). Les iconoclastes ont continué la tradition ancienne des croix triomphales au centre des absides. Mais ils rompent avec la tradition par l'emploi exclusif de la croix (cf. GRABAR, op. cit., pp. 153 sq.).

La tactique n'est pas neuve. Nous l'avons déjà rencontrée chez Eusèbe. Mais ce qui est nouveau, c'est qu'après quatre siècles de débats christologiques les iconoclastes possèdent tout un éventail d'hérésies dont ils peuvent charger les iconodules : leurs accusations ont gagné en précision par rapport à celles d'Eusèbe. Pour nous, ces griefs nous aideront à mieux saisir l'enjeu de la question des images. Ce n'est qu'au niveau de la christologie que nous pourrions comprendre pourquoi le refus des images a inclu, et inclut encore aujourd'hui une optique et des options théologiques que l'Eglise catholique n'a pas reconnues comme siennes.

II. La christologie des iconoclastes

1. *Constantin V*

Il est hors de doute que c'est Constantin V qui a hissé le débat sur les images sacrées au niveau explicitement christologique. Les textes qui nous restent de lui et les témoignages de l'époque prouvent que les idées théologiques de l'empereur étaient aussi ses idées personnelles. Ce n'est pas la première fois qu'un empereur byzantin s'empare de spéculation théologique : qu'on pense seulement à l'empereur Justinien ! Constantin veut donner un fondement dogmatique solide à l'iconoclasme ; or rien ne peut mieux discréditer l'iconodulie à Byzance que de prouver qu'elle est en désaccord avec les grands conciles christologiques. Les iconodules sont les adeptes du nestorianisme et du monophysisme : voilà l'argument qui, à Byzance, vaut le plus. L'accusation d'idolâtrie devra donc être présentée comme une hérésie christologique : tel est le programme de l'empereur ; si l'accusation portait, il pouvait être sûr de gagner les évêques et les milieux ecclésiastiques ¹. L'enjeu était important. On peut se demander si Cons-

¹ Ce procédé est bien connu à Byzance. De l'*Hénotique* de l'empereur Zénon à l'*Ektbèse* monothélite d'Héraclius et à l'iconoclasme de Constantin V on peut tracer une ligne continue d'essais politico-religieux de consolider l'empire par des formules de compromis théologiques dont on attendait des miracles et qui finirent toujours par un affaiblissement de l'empire (cf. notre étude Sophronie de Jérusalem, pp. 32-36 ; 78-83).

tantin en mesurait les conséquences. Car l'accusation d'hérésie christologique devait ranimer tous les spectres qui avaient hanté l'histoire théologique de Byzance. Sur ce terrain l'empereur devait s'attendre à un combat mené avec des armes expérimentées pendant plusieurs siècles, et, tout théologien qu'il fût, il restait un amateur et risquait bien de ne pas savoir les manier. Exposons son argumentation ¹:

Celui qui fait l'icône du Christ... n'a pas pénétré la profondeur du dogme sur l'union sans confusion des deux natures du Christ ².

Telle est la thèse fondamentale que Constantin va s'efforcer de prouver. Pour ce faire, l'empereur expose d'abord ce qu'est cette profonde union des natures. Puis il dit ce qu'est une icône. La conclusion serait alors celle-ci: le propre de l'union est tel qu'il est incompatible avec le propre de l'icône.

a) *L'union indivise des natures du Christ*

L'Eglise catholique confesse ceci: (...) puisque les deux natures se réunissent en vue d'une unique union, celle de la divinité et de l'humanité, (le Christ) est un seul en lui-même selon l'unique hypostase, c'est-à-dire il est double en un seul *prosôpon* ³.

Cette assertion est parfaitement orthodoxe; on y remarque seulement une insistance très forte sur l'unicité de l'hypostase. Dans la suite, Constantin renforce cet accent: notre Seigneur est «un seul *prosôpon* à partir (ἐκ) de deux natures, immatérielle et matérielle, dans une union sans mélange (ἀσυγχύτως) ⁴. Ceci également est orthodoxe, même si un chalcédonien strict eût préféré parler d'un *prosôpon en* (ἐν) deux natures au lieu d'«à partir de» (ἐκ) deux natures. Mais

¹ Nous suivons le texte édité par HENNEPHOF, op. cit. (p. 154), pp. 52-57, plus complet que celui d'OSTROGORSKY, op. cit. (p. 149), pp. 8-11. Le plan de l'œuvre de Constantin V se dégage assez nettement des fragments. L'œuvre était probablement répartie en trois *Questions* dont voici les thèmes:

1. L'union des deux natures du Christ est telle qu'une icône du Christ est impossible.
2. Seule l'eucharistie est l'icône du Christ.
3. Énumération des arguments traditionnels: idolâtrie, l'interdit scripturaire, etc...

² PG 100, c. 329 A. Cette phrase se trouve dans l'introduction de la deuxième *Question* et y résume l'acquis de la première.

³ Ibid., c. 216 BC.

⁴ Ibid., c. 232 A.

l'épithète «sans mélange» appliquée au mot «union» assure que les deux natures gardent leur consistance propre. Le langage devient moins ferme par contre lorsque Constantin explique: «avec (μετὰ) les deux natures Il est un seul, et son *prosôpon* ou son hypostase est *inséparable* (ἀχώριστον) des deux natures»¹. Nous restons dans l'orthodoxie, à condition d'expliquer le sens d'inséparable; un peu plus loin Constantin dit: «Après cette union la réalité qui en résulte (ἡ πραγματεία) est inséparable (ἀχώριστος)»². Il semble donc que l'empereur conçoive une union si totale que l'on ne puisse plus, en fait, distinguer les deux natures. Pour éviter une division des natures, il semble en rejeter jusqu'à la distinction. Nicéphore attribue même à Constantin la doctrine selon laquelle la chair du Christ était consubstantielle au Verbe³. L'inséparabilité du *prosôpon* et des deux natures dans l'union, identification qui aurait comme conséquence un *prosôpon* unique, une réalité (πραγματεία) inséparable et unique... d'autres auraient dit: une unique nature.

Il faut l'affirmer, le point de départ christologique de Constantin V ne peut pas être qualifié que de monophysite⁴. Ce reproche, d'ailleurs ancien, contre l'empereur-théologien, n'est pas né d'un désir de revanche face aux accusations des iconoclastes, il a son fondement réel. Constantin semble ne pas connaître la notion d'hypostase composée. L'hypostase, ou le *prosôpon* (selon l'expression qu'il préfère) du Verbe incarné, semble être la face, le visage unique, l'aspect visible de la réalité unique que sont les deux natures du Christ: «Le Christ est un seul *prosôpon* à partir (ἐκ) d'une dualité»⁵. Nous en verrons les conséquences concrètes.

b) *La notion d'image*

Il nous faut, en deuxième lieu, nous demander quelle était la notion que Constantin se faisait de l'image. Nous avons dit que l'empereur

¹ Ibid., c. 236 C.

² Ibid., c. 248 D.

³ Ibid., c. 248 A. Nicéphore donne ce texte comme une citation littérale et il n'y a pas de raison pour douter de son authenticité. Un autre fait confirme qu'il s'agit là vraiment de l'opinion de Constantin: en effet, le corps eucharistique du Christ est dit être sa seule image véritable (c. 337 A), et d'autre part il dit, nous l'avons vu, que l'image, pour être véritable, doit être consubstantielle (c. 225 A). Le corps du Christ serait donc consubstantiel au Verbe.

⁴ Voir G. OSTROGORSKY, op. cit., pp. 24-29.

⁵ PG 100, c. 301 C.

considérerait comme seule image véritable celle qui était consubstantielle à son prototype. Il précise en quel sens elle doit l'être: «Il ne peut pas y avoir icône si elle ne manifeste pas la forme des traits (μορφήν χαρακτῆρος) du visage (προσώπον) qui est son prototype, tel qu'il est»¹. L'image doit donc représenter les traits d'un visage, d'un προσώπον. Constantin insiste là-dessus et le répète encore deux fois dans la suite du texte: «L'image est image d'un *prosôpon*»². Cette définition peut paraître banale; on s'étonne d'autant plus de la voir exprimée assez rarement avec cette simplicité. *Prosôpon* semble avoir chez Constantin un sens très concret: c'est la face visible, le visage de quelqu'un; c'est probablement la raison pour laquelle il préfère ce terme à celui, plus abstrait, d'hypostase.

L'image montre donc un *prosôpon* concret. Or, pour être image, elle doit montrer ce visage-prototype, son modèle, *tel qu'il est* (ὅποῦν ἐστίν): là encore l'idée est juste, car comment pourrait-on parler d'image si l'on ne pouvait pas y reconnaître celui dont elle est l'image. Seulement, que veut dire «tel qu'il est»? Car si nous tenons compte de la première définition de l'image comme consubstantielle à son modèle, cette expression signifierait que l'image ne serait véritable que lorsqu'elle est *en tous points identique* à son prototype, lorsque «le tout (du prototype) est sauvegardé (en elle)»³. Constantin dit vrai lorsqu'il définit l'image comme image d'un *prosôpon*. Mais il va trop loin lorsqu'il exige qu'elle manifeste celui-ci tel qu'il est.

c) *L'icône du Christ*

Nous venons de préciser ce qu'est le propre de l'union des deux natures du Christ, et ce qu'est le propre de l'icône. Il faut qu'il y ait incompatibilité entre les deux si Constantin veut faire aboutir son raisonnement. Voici comment il pose la question: «Nous vous le demandons: comment est-il possible de dessiner (γράφειν) notre Seigneur Jésus-Christ, c'est-à-dire de le représenter, lui qui est un seul *prosôpon* à partir de deux natures, immatérielle et matérielle, par l'union sans confusion»⁴? Et il explicite la difficulté: «En effet, il est propre aux choses immatérielles de ne pas pouvoir être dessinées

¹ Ibid., c. 293 A.

² Ibid., c. 297 A, 301 C.

³ Ibid., c. 228 D.

⁴ Ibid., c. 232 A.

(γράφεσθαι) de même que de ne pas avoir d'aspect ou de forme»¹. Constantin peut dès lors mettre sous forme d'un syllogisme précis les deux conceptions que nous venons d'exposer, celle de l'union des natures et celle de l'image:

1. «son *prosôpon*, ou hypostase est inséparable des deux natures»².
2. Or, l'une des deux, la nature divine, ne peut être dessinée, elle est incircoscrite.
3. Il est donc impossible de circonscrire, de peindre le *prosôpon* du Christ.

Une fois ces principes admis, la conclusion de l'empereur iconoclaste est péremptoire, et les tenants des icônes du Christ se trouvent alors gravement accusés: «Puisque c'est l'unique *prosôpon* qui est dessiné (χαρακτηριζόμενον) (sur l'icône), celui qui circonscrit ce *prosôpon* a manifestement aussi circonscrit la nature divine qui est incircoscrite»³. Puisque le *prosôpon* unique du Christ est inséparable des deux natures, les iconodules ne peuvent pas non plus se réfugier derrière l'argument qu'ils ne figurent que l'humanité du Christ. Car on figure toujours un *prosôpon* sur l'icône. Or le *prosôpon* du Christ est tel qu'on ne peut pas le dessiner, le circonscrire: «car il n'est pas possible de peindre un *prosôpon* de l'une des deux natures à partir desquelles il existe en un seul *prosôpon*, et de laisser l'autre nature sans *prosôpon*»⁴.

Ceux qui font des icônes doivent donc choisir entre deux gouffres d'hérésie: s'ils tiennent à l'unité du Christ, «ils circonscrivent nécessairement aussi le Verbe avec la chair»⁵; s'ils veulent éviter cette conséquence, ils doivent dire que la chair a un *prosôpon* propre, et alors «ils font du Christ une simple créature et la séparent du Verbe divin qui est uni à elle»⁶. Ces conclusions étaient foudroyantes pour les tenants du culte des images, et il leur a fallu bien des efforts et du temps pour arriver à démontrer clairement l'erreur des principes dont elles découlaient. On ne peut que s'étonner devant la rigueur des démonstrations de l'empereur, même si cette rigueur n'arrive pas

¹ Ibid., c. 232 C.

² Ibid., c. 236 C.

³ Ibid., c. 236 C.

⁴ Ibid., c. 296 C.

⁵ Ibid., c. 260 C-261 A.

⁶ Ibid., c. 284 D.

à cacher entièrement les confusions théologiques sur lesquelles elle est bâtie.

Nous n'avons plus besoin de nous étendre davantage sur la pensée de Constantin. Elle n'apporte guère plus que ce que nous avons résumé dans le paragraphe précédent. Car l'essentiel reste l'argumentation christologique qui sera de plus en plus le centre des débats menés autour des icônes. L'adresse de Constantin V est d'avoir trouvé une formule bien frappée pour lancer la discussion. Il destinait ses écrits aux évêques et il les convoqua en synode (754) pour qu'ils décident de la proscription des icônes. Il nous reste maintenant à nous pencher sur le résultat de cette assemblée considérable de 338 évêques; afin d'acquérir une image plus complète de la théologie iconoclaste il nous faudra voir comment les rédacteurs du *horos* de ce pseudo-synode ont compris et repris les thèses christologiques de leur empereur-théologien.

2. *Le synode de 754*

L'empereur iconoclaste avait convoqué les évêques pour obtenir d'eux une approbation suprême de l'iconoclasme. Les évêques se sont tous sans exception, pliés à la volonté de leur souverain, et certains d'entre eux qui vivaient encore lors du Concile de Nicée en 787 devront s'en expliquer. Quel intérêt peut-il y avoir à étudier les résultats d'un synode qui s'est servilement soumis à l'empereur? On ne devrait pas s'attendre à d'autres conclusions que celles de Constantin V lui-même: les évêques n'ont-ils pas entièrement ratifié l'iconoclasme impérial? En fait, lorsqu'on étudie de près le *horos* du synode on peut constater, comme nous l'avons déjà noté plus haut, qu'il ne concorde pas en tous points avec les «questions» de l'empereur¹. Il n'y a nulle divergence quant aux conclusions, mais les rédacteurs du *horos* ont imperceptiblement modifié les prémisses. Dès lors un problème se posait: s'ils n'admettaient pas les prémisses, les conclusions risquaient de ne plus être probantes. Voyons donc comment ils se sont tirés d'embarras; c'est d'une subtilité byzantine! Pour ce faire nous n'aurons pas à étudier le *horos* en détail. Il nous suffira de souligner les divergences qui existent

¹ Cf. plus haut p. 164.

entre lui et les « questions » de l'empereur en ce qui concerne l'argumentation christologique.

a) *Conception de l'union des natures*

L'argument de fond de Constantin V contre l'icône du Christ tient en cette phrase: «Ce qui est figuré (χαρακτηρίζομενον) (sur l'icône) c'est l'unique *prosôpon*; or, quiconque circonscrit ce *prosôpon*, il est manifeste qu'il circonscrit aussi la nature divine qui est pourtant incirconscrite»¹. L'erreur fondamentale de cette proposition résidait dans une fausse compréhension du *prosôpon* du Christ, et on s'étonne que les orthodoxes aient mis tant de temps à saisir explicitement cette erreur et à la démasquer. En effet, Théodore Studite le fera de façon satisfaisante. Les autres auteurs s'attaquaient surtout au problème de la *perigraphê*, c'est-à-dire la possibilité ou l'impossibilité de circoncrire l'humanité du Christ, question qui n'est qu'un corollaire du problème de l'hypostase ou du *prosôpon*, comme nous le verrons plus loin. Pour réfuter Constantin il aurait suffi de répondre directement à cette question du *prosôpon*, et toute son argumentation serait apparue vaine. En effet, il est exact que l'icône figure le *prosôpon* de quelqu'un, et même celui du Christ. Mais, peindre ce *prosôpon* signifie aussi peu circoncrire la nature divine que ne le fait le simple regard contemplant le visage même du Sauveur. Tout au long de la première partie de cette étude nous avons médité sur le mystère de ce visage du Verbe fait chair. Nous avons vu comment le visage de Jésus de Nazareth, avec ses traits les plus personnels, *est le prosôpon*, l'hypostase du Verbe. Ce visage ne circonscrit pas la nature divine, ni même la *nature* humaine, il circonscrit l'*hypostase* composée du Verbe incarné.

Telle aurait été la réponse la plus directe à l'argumentation christologique de Constantin V. Elle ne sera donnée avec clarté que par Théodore Studite. Ce retard pourrait s'expliquer en partie par la confusion créée par le synode de 754. En effet, on est surpris de constater que les pères n'ont pas repris explicitement l'élément le plus valable dans l'argumentation de Constantin V: la définition de l'image comme image d'un *prosôpon*². Ils ne donnent en fait aucune

¹ PG 100, c. 236 C.

² Nous avons déjà remarqué plus haut (p. 164) que le *horos* ne reprend pas non plus l'autre aspect de la définition de l'image par Constantin: la consubstantialité avec le prototype.

définition de l'image. Pourquoi cette omission? Il est peu probable qu'elle soit inconsciente. Les évêques convoqués par Constantin auraient-ils senti que la théologie de leur souverain n'était pas des plus sûres? On voit par ailleurs que, tout soumis qu'ils fussent, ils n'ont pas hésité à mettre un frein à certaines de ses idées. Mais ils n'ont pas osé aller jusqu'à adopter des conclusions différentes de celles qui leur étaient demandées. Les théologiens responsables étaient d'ailleurs eux-mêmes, selon toute vraisemblance, des iconoclastes convaincus. L'ensemble du *horos* synodal donne l'impression que ces théologiens ont essayé de tourner les idées de leur empereur autant que possible dans le sens de l'orthodoxie traditionnelle. Cela n'a pu se faire qu'au prix d'un obscurcissement du fond même de l'argumentation du souverain; imperceptiblement la discussion va être amenée sur un terrain qui semble moins risqué.

b) Une erreur camouflée

La thèse de Constantin était bâtie sur l'impossibilité de peindre l'hypostase, le *prosôpon* du Christ, du fait qu'il était commun à la divinité et à l'humanité. Le synode de 754 déplace le centre du débat sur la question de la chair du Christ: *est-elle circonscriptible ou non?* Certes, le synode suit Constantin en insistant sur la radicalité de l'union des deux natures: «à partir des deux (ἐξ) résulte *une seule réalité* inconfuse et indivise»¹; d'où Constantin tirait immédiatement la conclusion: cette seule réalité étant le *prosôpon* unique du Christ, on ne pouvait le peindre. Le synode, lui, avance un autre argument, qu'on ne trouve pas dans la démonstration de Constantin puisqu'il n'en avait pas besoin. Ce qui, selon le synode, rend impossible l'icône du Christ, c'est que *sa chair est toute divinisée*: «la chair tout entière a été entièrement assumée par la nature (*sic!*) divine et parfaitement (ὁλοκλήρως) divinisée»²; «l'âme a été divinisée en même temps que le corps, et la divinité en est inséparable»³. Les

¹ ... ἐξ ἀμφοῖν ἐν ἀσυγχυτόν τε καὶ ἀμέριστον ἀποτελεσμα (Mansi 13, c. 340 C; cf. PG 100, c. 248 D).

² Mansi 13, c. 256 E. Certes, plus loin (c. 260 A) le synode affirme que la chair est assumée par la divinité du Fils «en sa propre hypostase», mais la manière dont il est question de la divinisation de la chair du Christ fait penser qu'elle l'est par une sorte de contact direct avec la divinité.

³ Ibid., c. 260 A. L'âme joue le rôle d'intermédiaire entre le Verbe et la chair. Le P. Meyendorff fait remarquer que c'est exactement la position d'Origène (Le Christ dans la théologie byzantine, p. 247, n. 23).

fabricants d'icônes «séparent la chair qui est enlacée (συμπλοκεῖσθαι) à la divinité et divinisée»¹, cette chair «divinisée par l'union avec le Verbe divin»².

Les conclusions que tire le synode de sa conception d'une divinisation parfaite de la chair sont les mêmes que celles de Constantin. Elles ont au fond le même point de départ erroné: une fausse compréhension de l'union hypostatique. Mais cette erreur fondamentale est moins apparente dans le *horos* du synode que dans les «questions» de Constantin V. Les théologiens du synode de 754 auraient-ils réussi à estomper les traces qui menaient à la position-clef de leur argumentation? On est tenté de la croire lorsqu'on lit la réfutation, point par point, de leur *horos*, écrite pour le Concile de Nicée. Ce qui alors saute aux yeux, c'est que nulle part cette réfutation ne s'engage dans la question de fond, celle de l'union hypostatique; elle apporte certes beaucoup d'arguments justes, mais elle manque de mordant, et au lieu d'attaquer l'adversaire à son point faible elle se répand en invectives à longueur de pages. Il faut bien avouer que les orthodoxes se sont trouvés à court devant les arguments christologiques de l'empereur iconoclaste. Mais les théologiens iconoclastes l'ont été également à leur manière, et davantage même à la longue, car ils pouvaient bien camoufler l'erreur initiale de cette conception, celle-ci ne pouvait rester toujours inaperçue. Bien qu'elle ait, au début, créé la perplexité, l'argumentation christologique dirigée contre les icônes perdit vite de son acuité; et au moment de la reprise de l'iconoclasme, au synode de 815, elle fait figure d'un argument stéréotypé, sans force de conviction. Cependant il faut rendre justice à l'empereur épris de théologie – *opportet haereses esse*: ses initiatives pleines d'ardeur ont haussé le débat sur l'icône à son vrai niveau, celui de la christologie, du mystère de la Sainte Face.

¹ Ibid., c. 257 E.

² Ibid., c. 341 E.

CHAPITRE III

LES DÉFENSEURS DES IMAGES

Il nous reste une dernière étape dans notre cheminement: donner un aperçu, nécessairement bref, de la théologie de l'icône au sens strict du mot. La littérature qu'a suscitée la querelle des images est trop vaste pour que nous puissions en faire le tour en un seul chapitre. Du patriarche saint Germain jusqu'au Triomphe de l'Orthodoxie et au delà, la question des icônes occupe les esprits les plus doués de l'Eglise grecque, et il faudrait toute une série de monographies pour étudier l'apport de chacun des auteurs ¹.

Certes, chacun n'apporte pas que du neuf. Il y a un fond commun d'arguments qui reviennent sans cesse, de sorte qu'il serait lassant de les répéter à notre tour. Pour simplifier et rester dans les limites de notre propos, nous adopterons la méthode suivante:

¹ Ce travail n'est qu'amorcé. Sur saint Jean Damascène il y a l'étude solide d'H. MENGES, *Die Bilderlehre des Hl. Johannes von Damaskus*, Münster 1938. Sur saint Germain: V. GRUMEL, *L'iconologie de saint Germain de Constantinople*, dans *Echos d'Orient* 21 (1922), pp. 165-175. Du même auteur on trouve un article sur *L'iconologie de saint Théodore Studite* dans *Echos d'Orient* 20 (1921), pp. 257-268. Voir aussi J. MEYENDORFF, *L'image du Christ d'après Théodore Studite*, dans *Synthronon*, Bibliothèque des Cahiers archéologiques, II, Paris 1968, pp. 115-117. L'étude sur Nikephoros und der Bilderstreit de A. J. VISSEER (La Haye 1952) reste trop sommaire; plus détaillée est l'étude de P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus*, Oxford 1958. Il manque encore une grande étude de synthèse sur l'ensemble de la littérature iconodoule en partie encore inédite (surtout la grande œuvre du patriarche Nicéphore, "Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή" du Cod. Coisl. 93 et du Par. gr. 1250, ensuite l'Ἐκλογή περὶ τῆς τῶν ἁγίων εἰκόνων προσκυνήσεως de Nicetas de Médikion du Cod. Vat. gr. 511). La synthèse la plus complète, à part la grande étude d'A. GRABAR, nous semble être celle de L. KOCH, *Zur Theologie der Christusikone*, dans *Benediktinische Monatschrift* 19 (1937) pp. 357-387; 20 (1938), pp. 32-47, 168-175, 281-288, 437-452.

Nous suivrons la chronologie des auteurs iconodules en mettant l'accent sur ce que chacun apporte de propre et d'original dans le débat. Ainsi nous ne reprendrons pas les arguments qu'un auteur précédent a déjà utilisés, mais en les considérant comme acquis nous pourrons nous appuyer sur eux pour progresser vers l'étape suivante des discussions. C'est la méthode qui s'adapte le mieux au développement historique de la querelle des images, tout en permettant d'aboutir à une synthèse théologique de notre sujet, elle évitera d'inonder le lecteur d'arguments décousus.

Dans le plan de cette deuxième partie de notre étude, le présent chapitre constitue à la fois l'explicitation du premier chapitre et la solution aux problèmes posés dans le second. En effet, au chapitre I nous avons simplement exposé la foi catholique concernant les images telle que l'a exprimée le *horos* du VII^e concile. Délibérément sommaire et ne tenant pas compte des circonstances historiques, ce chapitre appelait alors en complément l'étude discursive qui fait l'objet de ce troisième chapitre. Mais cette étude n'avait de sens qu'après un exposé assez précis de ce que fut alors la doctrine du parti iconoclaste.

En effet, c'est en se battant contre cette doctrine que les orthodoxes ont été amenés à préciser de mieux en mieux leur position, et le développement de leurs idées est étroitement lié à celui de leurs opposants. Or, en étudiant la doctrine iconoclaste nous avons constaté que le problème des icônes a trouvé son point culminant dans la christologie. Dans le présent chapitre nous limiterons donc notre recherche à l'aspect proprement christologique; si dans l'étude de l'iconoclasme nous avons procédé de façon inductive, nous pouvons maintenant partir du point central, le sens christologique de l'icône.

I. La première période de l'iconoclasme: L'icône - mémorial de l'Incarnation

Le concile iconoclaste de 754 a jeté l'anathème contre trois auteurs iconodules: «A Germain au cœur partagé, cet adorateur du bois, anathème. A Georges aux mêmes pensées, ce falsificateur des enseignements des pères, anathème. A Mansour de mauvaise réputation, qui pense comme les Sarrazènes, anathème... La Trinité a abattu

ces trois»¹. Le patriarche saint Germain de Constantinople, le moine Georges de Chypre et saint Jean Damascène, fils de Mansour, sont donc les trois auteurs que ce synode a estimés assez importants pour leur infliger un anathème personnel. Ils sont en effet les défenseurs les plus remarquables des icônes pendant cette première période de l'iconoclasme, et le Concile de Nicée n'a pas manqué de les réhabiliter solennellement: «Eternelle mémoire à Germain l'orthodoxe, à Jean et à Georges, aux héros de la vérité. La Trinité a glorifié les trois»².

1. *L'icône: «caractère» de la chair du Christ:
Saint Germain de Constantinople*

Au patriarche saint Germain revient l'honneur d'avoir été le premier à lutter et à écrire contre l'iconoclasme naissant: Etant patriarche sous le règne de Léon III, Germain a vu naître l'hostilité aux images, dès 725, l'année où, d'après Théophane, l'empereur «commença à parler de suppression des saintes icônes»³. Germain, d'après le même chroniqueur, aurait supplié l'empereur: «Seigneur, que jamais un tel mal ne se fasse sous votre royauté. Car celui qui accomplit une telle chose est le précurseur de l'antéchrist et *le destructeur de la divine économie selon la chair*»⁴. Rejeter les icônes, c'est rejeter l'Incarnation: telle est la conviction des iconodules dès le début de la querelle. Et c'est autour de cette idée centrale que se jouera le va-et-vient du débat. Dans sa lettre à Jean de Synades Germain expose ce qui est comme la base de toute la théologie de l'icône, et qui sera répété inlassablement par tous les iconodules:

Ce n'est pas pour éloigner du culte parfait de Dieu que nous admettons la production des icônes faites de cire et de couleurs. Car de la divinité invisible nous ne faisons ni icône ni représentations: en effet, les saints anges eux-mêmes ne peuvent pas la comprendre ou la pénétrer entièrement. Mais depuis que le Fils unique lui-même qui est dans le sein du Père, a daigné devenir homme selon le dessein bienveillant du Père et du Saint-Esprit, pour racheter sa propre créature de la sentence mortelle, depuis donc qu'Il est devenu participant du sang et de la chair comme nous, comme dit le grand apôtre, «devenu semblable à nous en tout excepté

¹ Mansi 13, c. 356 CD.

² Ibid., c. 400 C.

³ Théophane, ad ann. 6217 (éd. DE BOOR, p. 404); sur la vie de Germain voir L. LAMZA, *Patriarch Germanos I von Konstantinopel*, Würzburg 1975.

⁴ Ibid., ad ann. 6221 (p. 407).

le péché» (Hebr. 4,15), nous dessinons l'image de son aspect humain selon la chair, et non pas de sa divinité incompréhensible et invisible, car nous nous sentons pressés *de représenter ce qui est notre foi*, pour montrer qu'Il ne s'est pas uni notre nature en apparence, comme une ombre..., mais qu'Il est devenu homme en réalité et en vérité, parfait en tout excepté le péché qu'a semé en nous l'Ennemi. En raison de cette foi inébranlable en Lui nous représentons (ἀποτυπῶντες) *le caractère* de sa sainte chair sur les icônes, et nous vénérons celles-ci et les honorons avec la révérence qui leur est due puisqu'elles nous conduisent au souvenir de sa divine Incarnation vivifiante et indicible ¹.

Voilà donc ce qu'écrivait le patriarche au métropolite Jean de Synades, dans la région duquel étaient apparues des tendances iconoclastes. En effet, un des évêques de cette région, Constantin de Nacolea, avait fait part au patriarche de ses réticences envers le culte des images. Cet évêque était un iconoclaste décidé. Ce serait trop dire que de le mettre à l'origine de l'hérésie ², mais il y fut certainement pour quelque chose. Or, l'objection de l'évêque au culte des images constitue, nous l'avons montré plus haut, l'argument principal de la première période de l'iconoclasme: «Tu ne feras aucune image pour l'adorer, ni de ce qui est dans les cieux là-haut, ni sur la terre ici-bas» (Ex. 20,4). Au sujet de cette parole de l'Écriture, Constantin de Nacolea dit qu'il ne faut adorer rien de ce qui est œuvre de la main, qui est fabriqué par les hommes» ³. Les iconoclastes comprirent l'interdit scripturaire dans un sens très matériel: toute image faite de main d'homme tombe sous cette sentence, sans égard à son prototype, à son objet. Le fait d'être une image matérielle suffit à lui seul pour l'interdire ⁴. Au contraire, les iconodules partent dès le début de la querelle de l'aspect formel de l'image: l'image *de quelqu'un*. Si elle est l'image d'un néant, d'un faux dieu qui n'a aucune réalité, c'est une idole ⁵, si c'est une icône du Christ, de la

¹ Mansi 13, c. 101 AC.

² Ainsi Taraise au Concile de Nicée (ibid., c. 105 B). Il est probable que l'empereur a consulté Constantin. Sur les liens entre Léon III et les milieux iconophobes de l'Asie Mineure cf. A. GRABAR, op. cit., pp. 94-99 et toute l'étude de S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III*, Louvain 1973.

³ Mansi, 13 c. 100 C.

⁴ Saint Germain objecte à cette attitude: «Il ne faut pas simplement examiner *ce que l'on fait*, mais il faut toujours juger d'après *le but* de ce que l'on fait» (Mansi 13, c. 121 B).

⁵ Ibid., c. 112 DE; cf. déjà la lettre de Grégoire II à Germain (ibid., c. 95 CD).

sainte Vierge ou des saints elle est vénérable à cause de la dignité de ceux qui y sont figurés ¹.

Une telle distance entre les deux points de départ rendait impossible une compréhension mutuelle. Les iconodules sont scandalisés qu'on puisse comparer le culte des idoles à la vénération des images : « Il n'y a aucune comparaison entre le temple de Dieu, à savoir son Eglise, et les idoles » ². Les iconoclastes, eux, exigent une application rigoureuse de la loi vétéro-testamentaire. Leur position a d'ailleurs soulevé d'interminables débats sur la portée de cette loi contre les images. Vaut-elle maintenant comme au temps de Moïse ? Est-elle ou non de ces lois que le Christ a abolies par la Nouvelle Alliance ? Nous ne nous attarderons pas sur les détails de cette discussion qui dura jusqu'au temps de Nicéphore et de Théodore Studite ³. La solution des orthodoxes resta celle qu'avait proposée Germain : en nous donnant la vraie connaissance de Dieu, le Christ nous a libérés de l'erreur de l'idolâtrie ⁴. La situation après le Christ est profondément différente de celle du temps de la Loi. A l'Horeb, lorsque Dieu lui parla ⁵, le peuple ne vit aucune forme ; maintenant, par l'Incarnation, Dieu s'est manifesté dans la chair, de sorte que la foi ne vient plus désormais seulement de l'ouïe, mais elle s'imprime (ἐντυποῦσθαι) aussi par la vue dans l'intelligence de ceux qui regardent ⁶. L'Incarnation, donc, change tout : Dieu a désormais un caractère visible, et c'est ce « caractère de sa sainte chair » que nous pouvons contempler.

Le mot de *caractère* est ici riche de connotations, et il importe de bien tenir compte des différents niveaux de signification qu'il contient. En étudiant plus haut saint Grégoire et saint Maxime, nous l'avons rencontré comme une notion-clef et de la théologie trinitaire et de la christologie ⁷. Dans le contexte de l'iconologie il retrouve son sens premier, concret et étymologique, tout en gardant la richesse

¹ Cf. les beaux textes de saint Germain sur les icônes des saints (Mansi 13, c. 101 E, 104 AB, 113 C).

² Ibid., c. 120 B.

³ Nicéphore lui consacre presque entièrement son œuvre la plus longue, l'*Apologeticus major* (PG 100, c. 533-850).

⁴ Mansi, 13, c. 112 CD ; c. 120 E-121 A.

⁵ Ibid., c. 117 C ; cf. Dt. 4,15.

⁶ Ibid., c. 116 B.

⁷ Cf. plus haut, pp. 35 et 107-113.

du sens théologique qu'il a accumulé au cours des siècles. Lorsque Germain parle de «caractère figuré sur les icônes» il n'innove pas mais se réfère à une longue tradition dont le florilège patristique du septième concile¹ donne un éventail. Il vaut la peine de nous arrêter quelques instants à certains de ces textes pour mieux cerner le sens que prend le mot caractère chez Germain.

Comme nous le disions dans le chapitre sur saint Grégoire, le sens immédiat et concret du mot caractère est celui d'entaille, d'empreinte gravée dans une matière. *Χαράσσειν* signifie, dès lors, dans un premier sens figuré: entailler, graver des signes reconnaissables, soit des lettres, soit la forme de quelque objet. D'où le double sens de ce verbe; écrire et peindre, sens que nous avons également trouvé dans les mots *γραφεῖν*, *γραφῆ*. Ce sens apparaît déjà clairement dans un texte de saint Cyrille d'Alexandrie cité par le VII^e Concile. Cyrille, comparant le rapport de l'Ancienne Alliance à la Nouvelle aux différentes couches d'une peinture (*γραφῆ*) écrit: «Les ombres sont les premiers traits (*χαράγματα*) que tracent les peintres (*τῶν γραφόντων*) sur les tableaux. Lorsqu'on y ajoute les éclats des couleurs, alors brille la beauté du tableau (*τῆς γραφῆς*)»². *Χαρακτήρ* signifie donc ce qui fait d'un ensemble de *χαράγματα* une image cohérente. Souvent il est tout simplement synonyme d'*εἰκων*. Ainsi la «Lettre de Grégoire II à Léon III» reflète bien le langage de l'époque lorsqu'elle rapporte que, voulant briser l'icône de la Chalcé, un dignitaire impérial aurait «par trois fois frappé avec une hache la *face du caractère du Sauveur* (*εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ χαρακτῆρος*)»³. Léonce de Néapolis, qui écrivit son apologie contre les Juifs dans la première moitié du septième siècle, emploie couramment ce sens de caractère dans sa polémique au sujet des saintes images. Cet auteur, antérieur de près d'un siècle à saint Germain, a déjà recours à presque tous les arguments qu'utilisera ce dernier en faveur des images. Léonce dit que les chrétiens «ne vénèrent pas comme dieux les *caractères*, les icônes et les types des saints. Car s'ils vénéraient comme un dieu

¹ Mansi 13, c. 4-128. Sur ce florilège, voir l'article cité p. 199, n. 6.

² Ep. à Accace de Scythopolis, Mansi 13, c. 12 B = PG 77, c. 217 C.

³ Cf. Mansi 13, c. 12 E = PG 77, c. 220 B: «Si quelqu'un d'entre nous désire voir l'histoire d'Abraham peinte (*καταγεγραμμένην*) sur un tableau, comment le peintre l'a-t-il dessiné (*ἐχάρaxεν*)»? Suit une description détaillée d'une représentation du sacrifice d'Isaac; cf. une description semblable chez Grégoire de Nysse PG 46, c. 572 CD, citée par le Concile (Mansi 13, c. 9 CD).

le bois de l'icône, ils pourraient aussi bien vénérer tous les autres bois. S'ils vénèrent comme un dieu le bois de l'icône, ils ne la brûleraient pas une fois son caractère disparu »¹. Le caractère de l'icône est ce qui la « caractérise », comme icône, qui la distingue de tout autre bois.

A partir de ce sens, « caractère » signifie par extension l'aspect même de celui ou de ce dont l'icône porte gravés les traits. Dans une lettre de saint Nil (V^e siècle), on lit le récit d'une apparition miraculeuse du martyr Platon à un jeune moine. Celui-ci le reconnaît « parce qu'il a vu souvent *le caractère* du saint sur les icônes »². Il nous faut citer ici un texte qui a joué un rôle considérable dans la querelle des images et qui emploie le mot « caractère » dans un sens très proche de celui qu'il a pris chez saint Germain. Il s'agit du fameux canon 82 du Concile quinisexte (692):

Sur certaines peintures des vénérables icônes on trouve dessiné (ἐγγράφεται) l'Agneau désigné par le doigt du Précurseur. Cette représentation est admissible en tant que symbole de la grâce, préfigurant sous la Loi le véritable Agneau, le Christ notre Dieu. Certes, nous acceptons les anciennes figures et les ombres qui ont été pour l'Eglise les symboles et les préfigurations (προχαράγματα) de la vérité; mais maintenant nous préférons la grâce et la vérité elles-mêmes, et nous les accueillons comme la plénitude de la Loi. Pour cela nous statuons qu'à l'avenir ce qui est parfait soit aussi dessiné (ὁπογράφεται) aux yeux de tous, même à l'aide de la peinture (χρωματουργίαις), et qu'on représente donc dorénavant à la place de l'ancien agneau *le caractère humain du Christ notre Dieu*, l'Agneau qui enlève le péché du monde. Car par ce caractère nous comprenons la profondeur de l'abaissement du Verbe de Dieu, et nous sommes amenés au souvenir de sa vie dans la chair, de sa souffrance et de sa mort salutaire, ainsi que de la rédemption du monde qui en est le fruit³.

Les préfigurations (προχαράγματα) étant dépassées par la venue de la Vérité, l'icône garde éveillé en nous le souvenir du caractère

¹ Ibid., c. 44 D; « Je vénère l'icône de Dieu, non pas certes la nature du bois, ni des couleurs, mais en possédant le *caractère* inanimé du Christ, je pense posséder et vénérer à travers lui le Christ lui-même » (ibid., c. 45 B). Léonce fait aussi allusion à la comparaison classique avec l'image impériale: « Celui qui craint le roi ne déshonore pas son fils. Et celui qui craint Dieu honore et vénère le Christ notre Dieu en tant que Fils de Dieu, la figure de sa croix et les *caractères* de ses saints » (ibid., c. 53 BC).

² Ibid., c. 33 A = PG 79, c. 581 A.

³ Ibid., c. 40 E-41 A = Mansi 11, c. 977 E-980 B; cf. le commentaire d'A. GRABAR, op. cit., pp. 77-81.

visible du Verbe incarné. Le mot de «caractère» conserve donc, ici comme chez saint Germain, le double sens d'icône et de traits figurés sur l'icône. A cette période de l'iconoclasme, on n'a pas poussé plus loin l'analyse de l'icône. Il suffisait d'affirmer cette réalité fondamentale de l'Incarnation, le fait d'un caractère visible du Verbe dans son abaissement volontaire. Sous la poussée iconoclaste, les orthodoxes seront forcés à pénétrer plus avant le sens de ce «caractère». Ils retrouveront alors ce que saint Grégoire et saint Maxime avaient déjà pensé montrer à ce sujet: le caractère visible du Christ n'est autre que ce qui le caractérise comme tel homme, Jésus de Nazareth, distinct de tout autre homme; et l'on en viendra à la conclusion qui sera celle du Concile de Nicée II, explicitée plus tard par Nicéphore et Théodore Studite, à savoir que l'icône figure *le caractère de l'hypostase* du Christ.

2. *Le combat des moines: Georges de Chypre*

Le second témoin orthodoxe de cette première période de l'iconoclasme est bien différent. En effet, saint Germain parlait en patriarche, avec l'autorité de sa charge. On sentait l'homme de haute naissance et de grande culture. Avec Georges de Chypre¹, nous rencontrons un milieu plus populaire: le monde de ce monachisme qui, dès le début, a été l'âme de la résistance iconophile. C'est un vieux moine, «habitant sur le mont des Oliviers dans le Taurus de Cilicie»², du nom de Georges. A la nouvelle des événements iconoclastes le vieillard adresse au peuple dont il est un peu le père, un appel dramatique à ne pas fléchir devant les machinations de ceux qu'il considère comme les précurseurs de l'Antéchrist. Il attaque surtout l'empereur, avec un langage d'une franchise qu'on rencontre peu dans les milieux officiels de l'Eglise à Byzance. Et dès le début il pose la thèse fondamentale des iconodules: «Celui qui obéit à l'empereur (en matière d'iconoclasme) s'oppose au Christ, lui qui donne aux croyants son icône immaculée et qui nous montre ainsi

¹ Voir l'étude et l'édition des textes par B. MELIORANSKIJ, Georges de Chypre et Jean de Jérusalem, deux champions peu connus de l'orthodoxie au VIII^e siècle (en russe), Saint-Petersbourg, 1901, et la longue recension d'E. KURTZ dans BZ 11 (1902), pp. 538-543.

² Sur le site cf. E. KURTZ, op. cit.

l'esquisse (τὸ ὑπογραμμόν) de son économie dans la chair»¹. La résistance iconodule tirait sa force de cette opposition bien marquée entre l'obéissance à l'empereur et celle qui est due au Christ. Il fallait choisir. L'empereur s'était opposé au Christ en faisant détruire les insignes mêmes du Christ.

De Georges nous possédons donc ce discours, que suit une dispute publique avec Cosmas, un évêque de la cour impériale, et un second discours, adressé au synode régional après la dispute. C'est Théosébos, un disciple de Georges, qui les a consignés par écrit. Ce qui intéresse notre propos, c'est surtout la dispute, car elle a toutes les chances d'être authentique alors que les deux discours trahissent trop la main du rédacteur². Si nous nous arrêtons volontiers à cette dispute, c'est moins à cause de son intérêt théologique que parce qu'elle reflète de façon vivante les particularités des parties adverses.

L'adversaire de Georges est l'évêque Cosmas, qui, muni de pouvoirs reçus de l'empereur Constantin, s'est mis en route pour détecter des foyers de résistance. Il fait comparaître Georges devant un synode et voici ce qu'il lui objecte:

C'est donc toi qui as relevé la tête pour parler mal contre l'empereur, lui qui est conduit par Dieu et qui de son intelligence toute pure suit la foi orthodoxe, lui qui est devenu l'imitateur du Christ, qui a renversé les objets faits de main d'homme lorsqu'il séjourna en Egypte: de même l'empereur a renversé les idoles. Et qui donc pourrait résister à son enseignement aimé de Dieu et à ses bons ordres? Et quelle bouche ne serait

¹ Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων, éd. B. MELIORANSKIJ, op. cit., p. v.

² Le premier discours (pp. v-viii) enchaîne simplement des citations scripturaires exhortant à la fidélité au Christ. D'après Melioranskij ce discours daterait dans sa forme actuelle, des années 770-775 puisqu'il présuppose la persécution des moines. Le second discours (pp. xxx-xxxviii) est d'ailleurs bien plus technique que la dispute qui le précède (pp. viii-xxx). On y trouve des arguments qui manquent dans la dispute et qui y auraient été de grand poids. On peut supposer que le rédacteur, Théosébos, réfugié en Syrie (p. xxxix), a connu les œuvres de Jean Damascène. Par contre, la dispute doit être une *reportatio* assez littérale car le texte suit tous les méandres de la discussion assez désordonnée. D'après Melioranskij, elle serait à dater du temps où l'empereur Constantin fit tenir des *silentia*, dans les différentes villes de l'empire pour préparer le synode de 754 (donc vers 752/3). En 752 Constantin était lui-même à Mélitène, donc près de Germanicia, dont Cosmas était probablement l'évêque et d'où la dynastie des Isauriens était originaire. Ce fait explique mieux la fidélité absolue de Cosmas à ses empereurs (cf. E. KURTZ, op. cit.).

pas brisée, quelle oreille ne se soumettrait pas aux enseignements qui sortent de sa sainte bouche? Car quiconque contredit à ses commandements n'est pas digne de vivre une seule heure, mais doit être livré au feu ou brûlé sur le bois ¹.

Qu'on ne s'étonne pas d'entendre ce langage dans la bouche d'un évêque. Sans cette attitude on ne s'expliquerait pas comment tous les évêques qui étaient présents au synode iconoclaste de 754 ont pu signer les décrets, et comment, trente ans plus tard, les «enseignements divins» de l'empereur ayant changé, les évêques, à l'unanimité, signèrent les décrets contraires de Nicée II. Les arguments de l'évêque Cosmas sont un témoignage précieux de cette attitude césaropapiste: le grief premier et capital que l'on fait aux iconodules est celui de résister à l'empereur. Une fois la discussion avec le moine engagée, l'évêque se fait l'ardent défenseur de l'empereur, et il reviendra constamment, comme à sa référence ultime, aux décrets impériaux. Dans la discussion sur la validité des préceptes de la Loi concernant les images, lorsque, à un moment donné, Cosmas se sentira embarrassé, il se réfugiera dans cet argument *ad hominem*: «Le saint empereur autocrator est plus sage que toi et connaît les desseins de Dieu: or, lui, approuve qu'on s'en tienne aux paroles de l'Ancienne Alliance» ². Il ira jusqu'à proclamer à l'adresse du peuple: «Il faut croire ce que Dieu a dit et ce que le saint empereur a prescrit» ³! Puisque les paroles de l'empereur sont objet de foi, il n'y a qu'un pas à faire pour dire: «Tu as blasphémé contre l'empereur, et tu as mérité la mort selon la loi impériale.» A quoi le moine intrépide rétorque: «Tu blasphèmes contre le Christ, et tu n'es pas mis à mort. Et moi qui ne dis que les paroles des prophètes, je suis devenu digne de la mort! ⁴»

¹ Νουθεσία, éd. MELIORANSKIJ, pp. VIII sq.

² Ibid., p. XIII; même argument p. XXVIII, à quoi Georges répond: «Je suis plus ignorant que tous. Mais j'ai le Saint Esprit de mon Christ, et les apôtres et les pères qui parlent pour moi et qui m'enseignent la connaissance» (ibid.). Nous ne sommes plus loin de Syméon le Nouveau Théologien qui opposera si fortement les charismes à une hiérarchie indigne de sa charge.

³ Ibid., p. XVIII. Pour Cosmas, l'empereur connaît la volonté de Dieu, et c'est pourquoi il a donné ses ordres (p. XXIV). Plus loin, Cosmas cite des témoins patristiques pour l'iconoclasme: Epiphane, Georges d'Alexandrie et Sévère d'Antioche «dont les écrits sont lus à toute heure du jour au Palais» (p. XXVII), ce qui fait dire à Georges qu'on pourrait s'attendre à des lectures plus orthodoxes chez l'empereur. Ce passage confirme l'influence du monophysisme sévérien sur la théologie de Constantin.

⁴ Ibid., p. XXIV.

A entendre ce langage de l'évêque Cosmas on se sent revenu au temps de Constantin le Grand, aux panégyriques d'Eusèbe de Césarée. Contre une telle soumission aveugle à l'empereur mis au rang des premiers témoins du Christ, des apôtres, ou même plus haut, rien n'était plus compréhensible que la révolte de ces moines, revendiquant la souveraineté absolue du Christ pantocrator ¹. Cette dispute nous fait saisir sur le vif l'ambiance dans laquelle vivront un Platon de Souccoudion, son neveu Théodore Studite et toute cette foule de moines qui voyaient dans l'iconoclasme une atteinte au Seigneur des seigneurs lui-même.

La dispute entre Georges et Cosmas n'aboutit pas à une victoire claire de l'un ou l'autre parti. Il faut bien avouer que Georges n'a pas su réfuter avec assez de force les arguments de l'évêque. Les adversaires passent d'ailleurs constamment l'un à côté de l'autre. et l'on sent le drame de cette impossibilité à trouver un langage commun. L'iconoclaste insiste sur la validité matérielle de la loi interdisant les images. Il reproche aux iconophiles d'allégoriser ce qui les gêne dans l'Ecriture ². Le Christ, dit-il, n'a pas aboli la défense des images, elle demeure donc valide ³. Et revenant à l'accusation classique: le peuple chrétien, conclut-il, est retombé dans le culte païen des idoles ⁴.

L'argumentation de Georges, elle, insiste sur le rôle central du Christ même dans la question de l'idolâtrie. Il y va toujours de cette question de fond: qu'est-ce que la nouveauté apportée par le Christ? Jusqu'où va-t-elle par rapport à l'Ancienne Alliance? Comment savoir si le Christ a ou non aboli la loi interdisant les images? Le vénérable abbé n'a pas la partie facile; le fait d'ailleurs que jusqu'au temps du patriarche Nicéphore les orthodoxes se battraient pénible-

¹ On s'étonne de voir aujourd'hui des historiens, par ailleurs soucieux de critiquer l'Eglise pour sa dépendance vis-à-vis de l'Etat, montrer le rôle des moines de cette époque sous un jour plutôt négatif (cf. H. G. BECK, *Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus*, dans *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. III, 1, pp. 31-81, passim). L'aspect de combat pour la liberté de l'Eglise a été bien montré par K. SCHWARZLOSE, *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und Freiheit* (Gotha 1890). P. BROWN, op. cit. (plus haut, p. 149, n. 1), donne une image très nuancée du conflit entre l'empire (empereurs et évêques) d'un côté et le monachisme de l'autre côté. Il va jusqu'à comparer la chasse aux moines à la chasse aux sorcières au XIV^e siècle (op. cit., p. 31).

² *Νουθεσία*, p. xvi.

³ *Ibid.*, p. xiii.

⁴ *Ibid.*, p. xix.

ment avec ce précepte de la loi, prouve bien qu'il y a là un problème sérieux. De part et d'autre on avance le silence du Nouveau Testament. Ce qui permet à Georges de montrer que l'Écriture ne défend pas les icônes *du Christ*, mais seulement les idoles des faux-dieux ¹. Puis il prend l'offensive en montrant qu'à l'origine du culte des images chrétiennes il y a l'intention du Christ et de ses apôtres: la Tradition confère au silence de l'Écriture un sens affirmatif. Ici encore nous voyons s'affronter les deux positions: celle des iconoclastes qui considèrent la tradition des icônes comme une rechute dans le paganisme, et celle des iconodules pour qui les icônes font partie du legs reçu des apôtres et des pères: la dimension ecclésiologique n'est jamais absente du problème des images. Georges se situe exactement dans la ligne de l'ecclésiologie catholique lorsqu'il ne voit pas d'autre accès à l'intention du Christ que celle de la Tradition approuvée. Qu'il s'appuie pour cela sur des témoignages souvent peu historiques, cela est courant à son époque ²: ils lui permettent cette conclusion: «Le Christ lui-même a transmis son icône à l'Eglise catholique» ³.

Il faut bien avouer que notre dispute ne s'élève pas à des hauteurs exceptionnelles. Si instructive qu'elle soit au plan historique, du point de vue théologique elle ne parvient pas à disperser le malaise soulevé par le problème de la loi vétérotestamentaire interdisant les images.

Ce malaise tient, nous semble-t-il, au rapprochement trop rapide qui est fait ici entre l'Incarnation et la représentation du Verbe incarné. Tout au long de l'histoire de l'Eglise il y a eu des courants qui ont ressenti la précarité du lien entre la réalité infinie du mystère et n'importe quel essai pour le représenter; et l'art de l'icône lui-même tire toute sa puissance créatrice du sentiment de cette infranchissabilité.

¹ Ibid., p. xv.

² Georges cite longuement la légende d'Abgar (pp. xxix sq.). Pour lui, la statue de l'*agnostos Theos* dont parle saint Paul à l'Aréopage (Ac. 17,23) aurait été «une figure en marbre de l'Agneau de Dieu». Georges semble croire que Gal. 3,1 («A vos yeux ont été dépeints les traits de Jésus Christ en croix») se réfère à une véritable icône (p. xxvii). Saint Luc serait le premier peintre de la sainte Vierge, le «logographe» et le «zoographe» du Christ de sa naissance jusqu'à son ascension. Et Georges de donner une description détaillée de l'icône de la Nativité qui correspond exactement au type classique byzantin (pp. xxviii sq.).

³ Ibid., pp. xxxii sq.; cf. p. xxvii.

ble distance entre l'image et son modèle. Or, en abordant maintenant le troisième de nos témoins, qui est en même temps le plus important, saint Jean Damascène, nous nous trouvons en face de l'auteur orthodoxe qui est allé le plus loin dans le sens d'un dépassement de cette distance. Nous verrons si un tel essai est profitable à la théologie de l'icône.

3. *L'icône – matière emplie de grâce : saint Jean Damascène*

Jean Damascène est le premier grand théologien oriental qui ait donné une synthèse de la théologie de l'icône. Aussi n'a-t-on pas tort de le considérer comme un des plus importants iconodules. Son influence a marqué fortement jusqu'à la théologie orthodoxe contemporaine; parfois même plus que celle des autres grands iconodules. C'est pourtant aller trop loin que d'affirmer: «la théologie icônique n'a pas fait un pas depuis»¹. Il nous semble au contraire qu'on trouve des ambiguïtés dans l'iconologie du grand moine de Saint-Sabas que des théologiens comme Nicéphore ou Théodore Studite ont su éviter. On a peut-être trop peu insisté sur ces différences. Certes, elles ne vont pas jusqu'à l'opposition, mais elles montrent l'existence de plusieurs courants dans la théologie byzantine. Ceci est important lorsqu'on se souvient que, trop souvent, Jean Damascène est présenté comme *le* théologien de l'icône.

Jean a écrit ses trois «Discours contre ceux qui rejettent les images» vers 730, dans la toute première période de l'iconoclasme². Il s'en prend aux thèses iconoclastes de son époque, donc surtout au reproche d'idolâtrie. Mais il fait plus: il essaie de dégager les bases théologiques du culte de l'image. Et pour ce faire il traite, en bon scolastique, d'abord de l'image, puis de son culte.

Un des apports principaux du Damascène est d'avoir montré que l'on ne veut pas dire toujours la même chose lorsqu'on parle

¹ J. NASRALLAH, Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son œuvre, Harissa 1950, p. 116; même affirmation chez V. ERMONT, Saint Jean Damascène, 2^e éd., Paris 1904, pp. 289 sq.

² Pour la chronologie des trois discours, voir B. KOTTER, dans l'introduction à l'édition critique *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. III, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, dans *Patristische Texte und Studien* t. 17, Berlin-New York 1975, p. 7. Nous citons les trois discours sous le sigle *Imag. I-III*, en indiquant entre parenthèse la colonne du t. 94 de la PG et la page et la ligne de l'édition critique de B. Kotter.

d'image. En général l'image est définie comme «une *ressemblance* (ὁμοίωμα) qui caractérise le prototype, tout en étant différente de lui en quelque chose»¹. Selon que ce «quelque chose» sera plus ou moins grand, l'image sera plus ou moins parfaite. Jean énumère cinq (ou six) catégories d'images² à commencer par la plus parfaite qui est celle de l'image consubstantielle dont la perfection ne se trouve que dans le Fils, image éternelle du Père. Puis viennent, dans un ordre de perfection, les images exemplaires de toute chose en Dieu, c'est-à-dire, le conseil (βουλῇ) éternel de Dieu qui les contient toutes. Jean se réfère ici au grand Denys qui les avait appelées «prédéterminations» (προορισμούς). Pour la troisième catégorie d'images, Jean fait encore appel à Denys: «Les choses visibles sont les images des choses invisibles et sans figure afin qu'en les figurant corporellement nous en ayons une connaissance voilée»³. La raison en est, et Jean Damascène y revient souvent, que nous sommes incapables d'être conduits à la contemplation des choses intelligibles sans l'intermédiaire des choses corporelles⁴. Dans cette catégorie d'images le Damascène, à la suite de Denys, met l'Écriture, qui s'adapte à la lourdeur de notre connaissance pour ravir notre désir vers l'invisible. Il y compte également les vestiges de la Trinité dans la création (en référence à Rm. 1,20). La quatrième espèce d'image est proche de la troisième: les choses présentes peuvent être les images des choses à venir.

Suit enfin la cinquième, celle qui touche directement à notre sujet: les images des choses passées dont on veut garder mémoire, au profit de ceux qui les regardent. Il y en a deux sortes: celles qu'on grave par la parole dans des livres, et celles qu'on dessine sur des tableaux pour les proposer au regard de tous: c'est dans cette catégorie que Jean semble ranger les icônes proprement dites. Dans le troisième discours, il mentionne encore une autre catégorie qu'il situe entre les idées en Dieu (deuxième catégorie) et les reflets des choses intelligibles dans les sensibles (troisième catégorie): ce seraient

¹ Imag. I, 9 (c. 1240 C; pp. 83, 3-5); cf. Imag. III, 16 (c. 1337 A p. 125, 1-8).

² Imag. I, 9-13 (c. 1240 C-1244 A; pp. 83-86); cf. Imag. III, 18-23 (c. 1337 C-1344 A; pp. 126-130).

³ Imag. I, 11 (c. 1241 A; p. 84, 1-3); cf. Imag. III, 21 (c. 1341 A; p. 128, 1-7).

⁴ Imag. I, 11 (c. 1241 AB; pp. 84, 5-85, 16); II, 5 (c. 1288 B, p. 72, 12-14) = III, 2 (c. 1320 C, p. 72, 12-14).

les images que Dieu a faites à l'imitation de lui-même, à savoir : l'homme, en tant qu'il est image de Dieu (cf. Gn. 1,26).

L'image est donc une *notion analogique*, et dans le cas des icônes l'analogie est la moins parfaite. Car le lien qui relie l'icône à son modèle n'est que très faible en comparaison à la parenté plus grande qui existe dans les autres espèces entre image et modèle. Or, quel est en fait ce lien?

Jean ne le dit pas. Il ne pousse pas plus loin son analyse de la notion d'image. Chez lui, la notion d'image est située d'emblée dans le contexte de *participation* déficiente. Certes, ce qui constitue l'image, c'est la *ressemblance* avec le modèle. Mais cette ressemblance est comprise surtout comme une participation plus ou moins intense au prototype. Ce n'est pas par hasard que Jean cite l'Aréopagite : ce sont bien les catégories du néoplatonisme dionysien qui fondent l'analyse des différentes espèces d'images. En ordre décroissant il énumère les différents degrés de participation de l'image à son modèle, depuis la ressemblance parfaite d'une identité substantielle (Père-Fils) jusqu'aux choses sensibles qui reflètent obscurément les réalités invisibles ou, dans le temps, les choses à venir.

Or, dans cette hiérarchie de participation d'image à modèle, quelle est au juste la place de l'espèce d'image qui venait en dernier lieu dans l'énumération? On est porté à dire que Jean considère l'icône proprement dite comme le degré le plus bas de participation entitative au prototype. Certes, il ne le dit pas explicitement et en ces termes; mais on s'étonne de ne pas trouver chez lui la distinction qui deviendra fondamentale chez les iconodules postérieurs, celle d'image naturelle et d'image artificielle¹. Car évidemment, seule une image naturelle peut jouir d'une participation substantielle à son modèle. L'image artificielle ne peut avoir d'autre lien avec le modèle que celui de la ressemblance visible. Telle sera la pensée d'un Nicéphore, d'un Théodore Studite. Jean Damascène, lui, paraît évoquer une certaine participation entitative de l'image à son prototype. C'est du moins ce que suggèrent les passages bien connus où Jean parle du problème de la matérialité des images.

¹ «So konnte unser Lehrer viele Arten von Bildern aufzählen, die er jedoch noch nicht unter die zwei Klassen des natürlichen und des künstlichen Bildes bringt, wie es später Nicephorus tut oder längst vor ihm Origenes getan hat», H. MENGES, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Münster 1938, p. 42.

Le scandale du culte des images réside, pour l'iconoclasme, dans le fait que l'on s'en tienne à des images matérielles qui ne peuvent refléter qu'une lueur lointaine des réalités spirituelles. Se plaçant dans la lignée dionysienne, Jean doit donc s'efforcer de montrer que la matière est bonne et capable de nous porter aux réalités intelligibles. Pour ce faire, il part de l'argument christologique. Citons ce texte important dans son entier :

Jadis Dieu n'a jamais été représenté en image, étant incorporel et sans figure. Mais puisque maintenant Dieu a été vu dans la chair et qu'il a vécu parmi les hommes, je représente ce qui est visible en Dieu ¹. *Je ne vénère pas la matière, mais le créateur de la matière qui s'est fait matière pour moi et qui a daigné habiter dans la matière et opérer mon salut par la matière. Je ne cesserai de vénérer la matière par laquelle m'est advenu le salut. Mais je ne la vénère pas comme Dieu – comment serait Dieu ce qui du non-être a reçu d'exister? – même si le corps de Dieu est Dieu, étant devenu par l'union hypostatique sans changement ce qu'est l'onction (τὸ χρίσμα), tout en demeurant ce qu'il est par nature, chair animée d'une âme raisonnable, créée et non pas incréée.*

Mais je vénère aussi *le reste de la matière par laquelle m'est advenu le salut, comme étant remplie d'énergie divine et de grâce.* Le bois de la croix... n'est-il pas de la matière? le calvaire... n'est-il pas de la matière? Ou cette pierre qui porte la vie, le saint sépulcre n'est-elle pas la source de notre résurrection? L'encre et le livre très saint des Evangiles, ne sont-ils pas de la matière? ou l'autel, qui nous donne le pain de vie, l'or, l'argent dont on fait les croix, les tableaux et les vases sacrés, ne sont-ils pas de la matière? Et, avant tout, le corps et le sang de notre Seigneur ne sont-ils pas matière? Ou bien supprime la vénération de tout cela, ou alors concède à la tradition de l'Eglise également la vénération des icônes qui sont sanctifiées par le nom de Dieu et de ses amis (les saints) et que, pour cela, couvre l'ombre de la grâce du Saint-Esprit! Ne méprise pas la matière: elle n'est pas honteuse, car rien de ce que Dieu a fait n'est honteux ².

Jean part donc de ce principe fondamental que, dans le Christ, la matière elle-même a été sanctifiée. Le corps du Christ est devenu saint, rempli de grâce, parce que l'union au Verbe l'a rendu ὁμόθεος, égal à Dieu, selon l'expression chère au Damascène ³. Par l'Incar-

¹ ... εἰκονίζω Θεοῦ τὸ ὁρώμενον: c'était déjà la position de saint Germain, cf. plus haut p. 182.

² Imag. I, 16 (c. 1245 AC, pp. 89, 1-90, 33); cf. Imag. II, 14 (c. 1300 AC, pp. 105, 1-35).

³ Imag. I, 4 = III, 6 (c. 1236 B; c. 1325; p. 77, 66 f.); cf. Expositio fidei III, 17 (PG 94, c. 1069 A; éd. B. Kotter p. 76, 10-13); Contra Jacobitas (PG 94, c. 1481 C); cf. ce passage de Imag. I, 19 (c. 1249 C, p. 95, 18-24): «De même que

nation, la matière elle-même est devenue porteuse de grâce et de sainteté ¹. Or, là aussi, la position du moine de Saint-Sabas n'est pas sans certaines ambiguïtés. En effet, ce n'est pas par n'importe quelle matière que le salut m'est advenu. Le corps du Christ n'est pas matière dans le même sens univoque qu'une planche de bois peinte. Or, Jean Damascène les met tous deux au même plan d'une notion univoque, alors que la matière, tout comme l'image, est une notion analogique: il n'y a que de la matière informée, caractérisée par telle ou telle forme plus ou moins parfaite dans les degrés de l'être. Or, la matière du corps du Christ est d'un degré incomparablement supérieur à la matière du bois de l'icône à cause de son âme et de l'hypostase divine. Il semble que dans la pensée du Damascène il y ait l'idée d'une communication diffusive de la sainteté du corps du Christ aux autres matières, à une participation entitative entre le corps du Christ et son effigie. Ainsi l'icône peut devenir médiatrice de grâce ²:

Certes, les choses matérielles ne méritent pas la vénération en tant que telles. Mais si celui que l'icône représente a été rempli de grâce, elles deviennent participantes de la grâce selon l'analogie de la foi ³.

le fer uni au feu devient feu, non pas par nature, mais par l'union, par l'ignation et par participation, de même en est-il de la chair du Fils de Dieu fait chair: car celle-ci devient Dieu sans être changée, par participation, selon l'hypostase à la nature divine...».

¹ «Je ne vénère pas la matière comme Dieu, mais en tant que remplie de l'énergie et de la grâce divine» (Imag. II, 14; c. 1300 C, p. 105, 20).

² En défaut d'une distinction nette entre image naturelle et image artificielle, la différence entre la sanctification de la matière du corps du Christ et de celle de l'icône du Christ n'est pas articulée de façon suffisamment claire; cf. la remarque de H. G. Beck, op. cit. (p. 189), p. 56: «Gewiß verwechselt Johannes das metaphysische Bild mit dem Kunstbild. So wird ihm das Bild zur Offenbarung und zum Gnadenträger».

³ Imag. I, 36 = II, 32 (c. 1264 B = c. 1312 B, p. 148, 19-22). Le texte Imag. I, 19 (c. 1249 CD, p. 95, app. ad lin. 30), souvent cité comme témoignage important pour la conception du Damascène, ne peut plus être considéré comme authentique depuis l'édition critique par B. Kotter (cf. op. cit., p. 50, n. 92). Pourtant il s'inspire de très près des idées de notre auteur: «Les saints étaient remplis du Saint Esprit déjà durant leur vie; une fois morts, la grâce du Saint Esprit est inséparablement présente (ἀνεχωιτήτως ἔνεστι) et en leurs âmes et en leurs corps dans les tombeaux, et dans leurs représentations (χαρακτῆρσι) et leurs saintes icônes, non pas selon l'essence, mais par grâce et par énergie.» Jean affirme, lui aussi, que cette participation n'est pas selon l'essence, mais selon l'énergie (cf. le texte cité à la n. 1). Saint Nicéphore posera la question de la sainteté en d'autres termes (cf. plus bas, p. 212, n. 1).

On remarque ici la même tendance que celle constatée plus haut: Jean Damascène insiste plus sur l'aspect de participation que sur celui de ressemblance: de même que le corps du Christ participe à la grâce de la divinité, de même l'image du corps du Christ est porteuse de grâce. Certes, le culte dû aux icônes tient à ce que l'icône est l'*image* de la personne sanctifiée, car on ne vénère pas purement et simplement la matière en général – quoique d'après lui, toute la matière soit en quelque sorte sanctifiée par «la chair de Dieu». Mais l'idée prédominante de Jean s'exprime dans l'exemple du manteau impérial: sans valeur en soi il devient digne de tout honneur lorsqu'il a touché l'empereur¹: ainsi en est-il de la matière des reliques et des icônes: elles portent en elles la grâce de celui dont elles proviennent ou qu'elles représentent².

Nous touchons ici à la question si difficile de la *sainteté* de l'icône, de sa richesse de grâce. De tous les auteurs iconodules, saint Jean Damascène est incontestablement celui qui affirme le plus une sorte de sainteté de l'icône qui la rapproche trop immédiatement des sacrements. Et si l'on essayait de rattacher à la tradition ancienne la pratique contemporaine populaire du culte des images, surtout dans les pays helléniques, le Damascène serait sans doute l'auteur auquel on devrait se référer. Du moins peut-on voir dans son iconologie une tendance qui favorisa l'aspect du culte de l'icône le plus difficilement abordable au chrétien occidental: à savoir l'insistance sur le côté hiérurgique, théophore, porteur de grâce, de l'icône au détriment de la vénération de la *personne* représentée; on finit ainsi par ne plus s'intéresser à ce qui constitue l'icône comme icône (être l'image de *quelqu'un*) pour ne chercher qu'un contact avec la *grâce* de l'icône³. En ce sens on peut dire que saint Jean Damascène

¹ Imag. I, 36 = II, 32 (c. 1246 B, p. 148, 16–19).

² Dans les textes cités Jean n'explique pas la différence entre les reliques et l'icône. Il semble bien qu'il assimile le mode de présence dans les reliques à celui des icônes en attribuant aux deux une présence *énergétique*. Ce rapprochement entre l'icône et les reliques peut être observé également chez les iconoclastes. D'après Nicéphore, Constantin V avait défendu de placer des reliques sous les autels (PG 100, c. 344 A). Par ailleurs, les iconoclastes se plaignaient que les amis des images utilisent des icônes comme autels portatifs, ce qui prouve, de part et d'autre, une sorte d'identification des icônes avec les reliques (cf. plus haut, p. 155). De même que les icônes sont choses mortes et inanimées, de même les reliques sont considérées par les iconoclastes comme des «ossements morts» en lesquels les iconodules mettent vainement leur espoir (ASS Aug. II, c. 437 C).

³ Dans une piété de l'icône qui est marquée par cette conception, l'icône

est le plus «oriental» des iconodules; saint Théodore Studite, sans s'opposer au Damascène, représente, nous le verrons, le courant iconodule le plus «personnaliste», et ce n'est pas en vain qu'il a été, à travers ses moines et ses règles monastiques, un des pères de la chrétienté de Russie qui développera, comme aucune Eglise orientale, une mystique personnaliste de l'icône. Ainsi l'on voit un starets Silouane inondé de joie, de componction et de tendresse, contempler, les yeux dans les yeux, l'humble majesté du Christ dans son icône; il est ainsi, en plein XX^e siècle, témoin de cette haute spiritualité de l'icône, toute centrée sur la sainte Face du Christ Jésus ¹.

Nous ne prétendons nullement exclure saint Jean Damascène de cette tradition. Nous avons seulement voulu marquer quelques ambiguïtés de son iconologie, qui dans son ensemble cependant reste équilibrée. Indiquons brièvement en quoi nous voyons ces ambiguïtés:

1. Jean situe d'emblée la question de l'icône dans la perspective de la participation entitative déficiente en suivant la théologie de l'Aréopagite. Ceci peut surprendre chez un père qui, par ailleurs, est tellement aristotélicien ². Mais n'oublions pas que Jean est un compilateur des divers courants théologiques: les discours sur les images eux-mêmes en portent la marque. L'image est donc surtout comprise comme ombre d'une réalité spirituelle. L'image est nécessaire à cause de notre mode de connaissance conditionné par la chair qui est comme le voile de l'âme ³. Le corporel est alors surtout compris comme manuduction vers l'immatériel ⁴. On ne s'étonnera pas dès lors de voir que l'Incarnation elle-même est vue dans la

apparaît en premier lieu comme une *res sacra*. La piété s'attache moins à une contemplation face-à-face de la personne représentée qu'à un contact par le toucher, avec la grâce de l'icône.

¹ Cf. Archimandrite SOPHRONY, Starets Silouane, Moine du Mont-Athos, Paris 1973, p. 414.

² S'il y a du platonisme dans la théologie de l'icône, comme on ne cesse de l'affirmer, ce serait tout au plus chez le Damascène que l'on en trouverait des éléments. Nicéphore et Théodore Studite, nous le verrons, en sont loin. Sur l'influence du Ps.-Denys, voir H. MENGES, op. cit. p. 115.

³ Cf. le texte cité plus bas, p. 198 n. 2.

⁴ Ainsi, les choses faites à la main dont on se sert pour le culte (les vases sacrés, les livres, etc...), «à travers la matière nous conduisent par la main vers le Dieu immatériel» (Imag. II, 23, c 1309 C, p. 122, 2-4). Cf. la synodique de Théodore de Jérusalem (745-767), Mansi 12, c. 1146 B.

perspective de cette manuduction, perspective que nous avons longuement discutée chez Origène et Eusèbe de Césarée ¹.

2. Dans cette perspective, le centre de la pensée risque de se déplacer d'une christologie qui culmine dans le mystère de la sainte Face vers une christologie qui voit dans la chair du Christ surtout un moyen de communication avec l'Invisible, l'occasion d'un dépassement du sensible ². Celle du Damascène, surtout marquée par Cyrille d'Alexandrie, est fortement influencée aussi par la vision dionysienne. Dans la lignée cyrillienne, Jean voit la chair du Verbe comme pénétrée, embrasée, du feu de la nature divine. Grâce à la communication des idiomes la chair du Verbe nous fait «toucher» Dieu pour ainsi dire ³. Dans la lignée dionysienne cette communication avec la nature divine est comprise de façon presque diffusive: par la chair du Verbe la grâce veut imprégner jusqu'à la matière du pain et du vin et même de l'icône. L'aspect hypostatique de l'icône entre peu en ligne de compte.

Nous disons «peu», car il n'est pas entièrement absent chez saint Jean Damascène. Le sens personnaliste de l'icône ne manque pas chez lui, ainsi lorsqu'il affirme que c'est *le nom* des personnes figurées qui sanctifie les icônes ⁴; ou lorsqu'il cite la parole du Christ: «Heu-

¹ Comme Origène, Jean situe le régime de l'image entre l'ombre (AT) et la vérité (eschatologie) (Imag. II, 23, c. 1309 C, p. 122, 4-8).

² Le texte suivant résume bien cette tendance: «En voyant le caractère corporel du Christ nous comprenons aussi, autant que faire se peut, la gloire de sa divinité. Car puisque nous sommes doubles, constitués d'âme et de corps, et puisque notre âme n'est pas à nu, mais comme couverte d'un voile, il nous est impossible de passer aux choses intelligibles sans les choses corporelles. De même que nous entendons les paroles sensibles avec des oreilles corporelles et que nous percevons les choses spirituelles, de même nous parvenons à la contemplation spirituelle par la contemplation corporelle. *Pour cela*, le Christ a assumé un corps et une âme, puisque l'homme a un corps et une âme» (Imag. III, 12, c. 1336 AB, pp. 123, 20-124, 33).

³ D'après Imag. III, 26 (c. 1348 AB, p. 134, 49-62), les hommes peuvent participer à la *nature* divine (cf. 2 P. 1,4) par la communion au corps et au sang du Christ, non par une identité hypostatique avec Dieu, mais par notre «mélange» (συνανέχρασις) au corps et au sang du Christ. Seule la notion d'une plénitude de grâce créée de l'humanité du Christ permettrait d'éviter une conception qui ne peut rendre compte de la divinisation de l'homme que par une communication des idiomes de nature à nature; saint Maxime n'a pas été entièrement suivi en cela par saint Jean Damascène (cf. l'étude du P. GARRIGUES, L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur, dans *Istina* 1974, pp. 272-296).

⁴ Cf. le texte cité p. 194: «La grâce divine est donnée aux choses matérielles par l'imposition du nom (προσηγορίας) de ceux que figure l'icône» (Imag. I, 36 = II, 32; c. 1264 B, p. 148, 14 sq.). Cependant, Jean fait suivre immédiatement

reux vos yeux parce qu'ils voient» (Mt. 13,16), pour ajouter: «Nous aussi, nous désirons voir autant que possible»¹; ou encore lorsqu'il s'exclame: «J'ai vu l'aspect humain de Dieu et mon âme a été sauvée»².

Nous n'avons pas étudié ici toute l'iconologie de Jean Damascène, mais seulement ce qu'elle a d'original. Nous reviendrons par la suite sur l'un ou l'autre point, sur celui de la sainteté de l'icône en particulier, question si délicate à traiter. Il faudrait mentionner aussi la distinction entre le culte d'adoration (*latrîe*) – rendu à Dieu – et le culte de vénération (*proskynèse*) – rendu aux choses sacrées – distinction qu'il est le premier à avoir introduite dans le débat autour du culte des images³. On sait quelle importance elle a prise au cours de la lutte, surtout dans les querelles entre Orient et Occident⁴. Jean a beaucoup insisté sur les limites des droits impériaux en matière religieuse, tout comme l'avait fait le moine Georges⁵. Il a eu également un autre grand mérite: avec sa connaissance surprenante de la tradition, il fut capable de rassembler des florilèges impressionnants de témoignages patristiques en faveur des icônes. Même si l'on sait peu de chose sur l'influence de son œuvre à Byzance même⁶, on est en droit de dire qu'il est le premier à avoir assumé une défense systématique et théologiquement fondée du culte des images. Que

une réflexion sur la grâce et l'énergie divines qui, de par cette sanctification, remplit désormais l'icône. Pour saint Théodore Studite, l'inscription du nom sur l'icône sera la garantie que l'on reconnaisse la personne représentée. Cf. plus bas, p. 226.

¹ Imag. II, 20 (c. 1308 A, p. 119, 12 sq.); cf. Imag. III, 12 (c. 1333 D, p. 123, 8 sq.).

² Imag. I, 22 (c. 1256 A, p. 111, 4 sq.).

³ On la trouve cependant déjà chez Procope de Gaza (PG 87/1, c. 607–608); mais Jean est le premier à en avoir fait un usage systématique; voir Imag. III, 28–32 (c. 1348 D–1352 A, pp. 135–137).

⁴ Surtout à cause de la traduction indistincte de *λατρεία* et de *προσκύνησις* par *adoratio* dans la première traduction des actes de Nicée II; cf. G. HAENDLER, *Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit*, Berlin 1958. Pour mieux distinguer, nous traduisons *προσκύνησις* par vénération et *λατρεία* par adoration.

⁵ Imag. III, 3 (c. 1321 A, p. 73, 18–21); Imag. I, 21 (c. 1252 BC, p. 107, 1–7); voir l'excellent index de l'éd. B. Kotter, s. v. βασιλεύς.

⁶ De l'avis de P. VAN DEN VEN «il ne paraît pas que son ouvrage (contre les iconoclastes)... ait été réellement connu à Constantinople au cours du VIII^e siècle» (dans *Byzantion* 25–27, 1955–57, pp. 337 sq.). En effet, à part la condamnation en 754 et la réhabilitation en 787 on ne voit guère de trace de son influence à Byzance et il ne paraît pas avoir influencé les discussions du Concile de Nicée.

ce premier projet nous ait paru comporter certaines lacunes, n'enlève rien à l'importance réelle du Damascène, qui, jusqu'à nos jours, est un témoin privilégié, dans la spiritualité orientale, du culte des images.

II. La seconde période de l'iconoclasme

L'œuvre théologique de l'empereur Constantin V et du synode iconoclaste de 754 marquent le tournant décisif dans la question des images. Les trois auteurs orthodoxes que nous venons d'étudier brièvement se sont trouvés en face d'un iconoclasme élémentaire, théologiquement peu solide. Tout autre fut le cas des orthodoxes, qui, après 754, essayèrent de défendre les icônes. Ils avaient désormais affaire à un iconoclasme fondé sur une christologie précise et nettement formulée. Or, il est surprenant de voir le temps qu'il a fallu aux orthodoxes pour arriver à une théologie de l'icône qui réponde vraiment aux arguments iconoclastes. En effet, ce n'est qu'avec le patriarche saint Nicéphore (806–829) et avec saint Théodore Studite († 826) que fut donnée une réponse satisfaisante. Or ces deux auteurs n'ont écrit que pendant la seconde période de l'iconoclasme qui commence sous le règne de Léon V (813–820), donc soixante ans après le synode de 754. Que s'est-il passé du côté orthodoxe pendant ce temps?

Pendant toute la longue période du règne sévère de Constantin V (741–775), la théologie orthodoxe n'a guère eu la possibilité de s'occuper de haute spéculation. Les tenants des saintes images ployèrent sous le joug d'une persécution atroce. Aussi dociles étaient les évêques, et c'est d'eux que l'on aurait pu attendre une réponse théologique à l'iconoclasme, aussi courageux étaient les moines, contre lesquels surtout se déclina la colère de l'empereur. Pour confesser leur attachement aux icônes, les iconodules n'eurent d'autre issue que le martyre, l'exil, la prison. Le combat est impressionnant, que mènent ces moines pour la liberté de l'Eglise et pour la foi orthodoxe ¹.

¹ Cf. A. TOUGARD, La persécution iconoclaste d'après la correspondance de saint Théodore Studite, dans *Revue des questions historiques* 50 (1891) pp. 80–118, et l'article Images (Culte et querelle des) du *DACL* VII, 1, c. 259–261, 271–286; cf. aussi P. BROWN, op. cit.: «Iconomachy in action is monachomachy» (p. 30).

Alors qu'à Byzance la voix de la théologie orthodoxe semble éteinte, c'est la Palestine qui, étant hors d'atteinte des empereurs iconoclastes, put continuer à produire des œuvres en faveur des icônes : une riche littérature iconodule y fleurit, accompagnant les travaux des synodes qui condamnent l'iconoclasme. Des moines réfugiés, qui ont fui la persécution byzantine, ranimaient certainement le zèle des orthodoxes, tel ce moine Théosébos qui, échappé en Syrie, rédigea les discours et les discussions de son maître et abbé, Georges de Chypre, que nous avons étudiés plus haut. Ces écrits ont dû avoir une influence considérable en Palestine, puisqu'ils ont été copiés, repris ou adaptés plusieurs fois. Le moine Jean de Jérusalem, apocrisiaire des patriarches orientaux au concile de 787, en a fait une première adaptation en 764 à l'occasion du Synode de l'épiscopat oriental dirigé contre un évêque iconoclaste. Repris et légèrement modifié à l'époque du Concile de Nicée cet écrit, faussement attribué à saint Jean Damascène, est connu sous le nom de *Contra Caballinum* ¹. Du même Jean de Jérusalem on trouve un autre traité contre les iconoclastes, qui se range également parmi les écrits pseudo-damascéniens ². On y sent l'influence conjointe de Jean Damascène et de Georges de Chypre. La synodique du patriarche Théodore de Jérusalem (745-767), qui sera lue au concile de 787 ³, est également fortement marquée par l'influence de Jean Damascène. Plus original, mais qui ne dépasse pas les arguments de Jean Damascène, est le traité arabe de Théodore Abu Qurra sur les images ⁴.

Ce qui frappe dans toute cette littérature, c'est qu'on ne trouve nulle part le moindre essai d'une discussion de la théologie iconoclaste de Constantin « Copronyme ». On s'est borné à répéter les arguments du grand Jean Damascène. Et même lorsque la persécution diminua sous Léon IV (775-780) et qu'elle cessa complètement après

¹ PG 95, c. 309-344.

² PG 96, c. 1348-1362. Il existe en outre une œuvre inédite de Jean de Jérusalem (cf. DTC VIII, 1, c. 765-766).

³ Mansi 12, c. 1135-1146; remarquer cette phrase du patriarche qui a pu inspirer la formulation du *horos* de Nicée II: « Nous vénérons l'icône du Christ, c'est-à-dire celle du visage (πρόσωπον) visible aux hommes, qui n'est pas séparé de sa divinité invisible, mais uni à elle par la conception (virginale) » (ibid., c. 1143 E).

⁴ I. ARENDZEN, Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus, trad. latine, Bonn, 1897; trad. allemande par G. GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Paderborn 1910, pp. 278-333.

sa mort, on ne trouve encore aucun théologien byzantin qui fasse le poids en face des arguments iconoclastes. Certes, en 787 pouvait se réunir le VII^e concile œcuménique. On parvint à la restauration solennelle du culte des images. Mais la réfutation du *horos* de 754, écrite probablement par le patriarche Taraise ¹ reste décevante. Au lieu d'arguments théologiques on est trop souvent en face d'arguments *ad hominem*, avec des insultes à longueur de page. A part Taraise lui-même et Jean de Jérusalem, connu pour ses écrits iconodules, on ne trouve d'ailleurs parmi les pères du concile aucun théologien qui se fasse remarquer. Mais par ailleurs, il est certain que l'iconoclasme, de son côté, perdait de sa vigueur. Sa résurgence en 813 sous Léon V n'eut plus la force initiale du temps de Léon III; phénomène d'usure qu'on trouve chez tant de mouvements qui commencent dans le radicalisme et finissent dans l'épuisement. La résistance acharnée des moines l'emporta et finit par gagner finalement les rangs de la hiérarchie. Le second iconoclasme s'est heurté à une orthodoxie bien plus ferme, plus large et, cette fois-ci, théologiquement plus assurée. Certes, le synode iconoclaste de 815 pouvait compter sur l'appui d'un Jean le Grammairien ², caractère cultivé, attaché à un humanisme «sécularisé», tel qu'on le trouvera plus tard souvent à Byzance (de Jean Italos jusqu'à Barlaam le Calabrais); mais on constate que les grands théologiens sont cette fois du côté de l'orthodoxie. Et c'est seulement à cette époque que l'orthodoxie répondra en profondeur à la conception iconoclaste de 754. Avant d'achever notre cheminement, arrêtons-nous donc encore auprès des deux théologiens iconodules les plus importants, saint Nicéphore et saint Théodore Studite.

¹ Mansi 13, c. 205-364.

² V. GRUMEL, Jean Grammaticos et saint Théodore Studite, dans Echos d'Orient 36 (1937), pp. 181-189, et J. GOUILLARD, Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammairien, dans Revue des Etudes Byzantines 24 (1966), pp. 171-181. Ces fragments montrent bien que Jean le Grammairien reste tout à fait dans la ligne du synode de 754. Pour lui l'image n'est image véritable que lorsqu'elle *définit* le modèle; elle doit confiner à l'identité (p. 176). L'icône est d'ailleurs inutile car elle appartient au régime de l'image, aboli par celui de la vérité (p. 173, fragm. 1). Gouillard range Jean dans la lignée évagrienne-origéniste, avec l'idée d'une contemplation pure de toute représentation sensible. Il est remarquable aussi de voir que la réfutation anonyme des textes de Jean se fonde sur une connaissance étonnante de la logique d'Aristote. C'est un argument de plus pour montrer que ce n'est pas tant l'iconodulie que l'iconoclasme qui s'inspire des courants platonisants de la tradition orientale.

1. *Saint Nicéphore de Constantinople*

L'œuvre du patriarche saint Nicéphore est considérable et témoigne d'une haute culture ¹. Nicéphore a été familiarisé avec le problème des images bien avant son élection patriarcale. Alors qu'il était encore laïc il avait participé comme représentant impérial au concile œcuménique de 787. Comme son saint prédécesseur Germain, Nicéphore ne se soumit pas aux idées religieuses de l'empereur Léon V, lorsque celui-ci relança la lutte contre les icônes. Il préféra l'exil (de 815 jusqu'à sa mort en 828), d'où il ne cesse de lutter par écrit contre l'iconoclasme. Avec une grande sagacité il a réfuté, pièce par pièce, les documents principaux de l'iconoclasme à partir des témoignages patristiques: Eusèbe, Epiphane, Macarius Magnes ², jusqu'aux écrits de Constantin V ³ et aux décrets du synode iconoclaste de 815 ⁴. Même si la longueur de certains écrits peut décourager le lecteur, on y trouve des textes d'une grande rigueur logique et théologique.

Il serait vain de vouloir présenter toute la doctrine de Nicéphore sur les images. Trop de choses y sont bien connues d'autres auteurs iconodules. Ce qui nous intéresse surtout ici, c'est la discussion des arguments christologiques de Constantin V, qui s'était fait attendre si longtemps et qu'il est le premier à avoir entreprise sérieusement.

a) Une notion précise de l'image

La conception christologique des iconoclastes était centrée sur cette conviction, déjà puissamment formulée par Eusèbe de Césarée, qu'une image du Christ était impossible à cause de la divinisation radicale de son humanité. Eusèbe considérait que «la forme d'esclave»

¹ Sur l'éducation, la vie et l'œuvre de Nicéphore voir P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople, Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958.

² Les écrits De Magnete (éd. PITRA dans *Spicilegium Solesmense*, t. I, pp. 302-335); *Contra Eusebium* (ibid., pp. 371-504); *Adversus Epiphaniidem* (ibid., t. IV, pp. 292-380).

³ *L'Apologeticus maior* et les 3 *Antirrétiques* (PG 100, c. 205-833).

Nous employons les sigles suivants:

AM = *Apologeticus maior*;

AR I-III = *Antirrheticus* I-III;

CE = *Contra Eusebium* (cf. n. 2).

⁴ "Ελεγχος καὶ ἀνατροπή (inédit), dont P. J. Alexander donne un résumé détaillé (op. cit., pp. 242-262).

avait été « totalement transformée » (ἐξ ὅλων ὅλη μεταβέβληται; cf. plus haut p. 58) en la forme divine. Cette formulation était évidemment intenable à une époque qui se savait obligée de respecter l'acquis de quatre siècles de débats christologiques. Il fallait trouver une formule qui dise chose semblable sans blesser l'oreille habituée au langage de la christologie chalcédonienne.

Or, au dire unanime de Nicéphore et de Théodore Studite, cette formule-clef a été la notion d'ἀπερίγραπτος, d'incirconscriit. D'après eux, les iconoclastes considéraient le Christ comme incirconscriit, ce vocable d'incirconscriit couvrant à la fois l'aspect christologique – par l'union des natures la chair du Verbe aurait reçu la qualité ontologique d'incirconscriite – et l'aspect de peinture – on ne peut donc dessiner la forme du Christ –, le second aspect étant le corrolaire direct du premier. D'après Nicéphore, les iconoclastes auraient « érigé ce vocable en un rempart difficile à combattre dressé contre les orthodoxes »¹, et il s'est employé à détruire ce rempart en écrivant des traités entiers à ce sujet. Théodore fera de même.

b) La question de l'ἀπεριγραψία du Christ

Or, il faut se demander si les iconoclastes ont vraiment enseigné que le Christ était ἀπερίγραπτος en son humanité. Car à lire attentivement les documents iconoclastes on peut en douter. En effet, le synode de 754 ne dit cela nulle part; il parle seulement de la nature divine comme incirconscriite, ce qui laisse sous-entendre que la nature humaine est circonscriite². Le synode de 815 ne dira rien de neuf. Quant à Constantin V, dans les textes qui sont certainement des citations authentiques de ses écrits, rien de semblable. Il dit même: « Comment celui qui est un seul à partir de (ἐξ) deux (natures), unies en une seule personne (πρόσωπον) peut-il être peint puisqu'une des deux natures n'est pas circonscriite »³. L'autre le serait donc! Or, si aucun des iconoclastes n'avait clairement prétendu que le Christ-

¹ AR II, 2 (c. 209 B); cf. AR I, 34 (c. 285 B).

² Celui qui fait des icônes « circonscriit... la divinité incirconscriite par la circonscription (τῇ περιγραφῇ) de la chair créée » (Mansi 13, c. 252 A). Ce passage reste (consciemment?) ambigu: la *perigraphē* semble ici être tout simplement l'acte de dessiner, de peindre. Nulle part le *horos* ne dit explicitement que l'humanité du Christ est circonscriite, mais il évite soigneusement de dire le contraire (cf. c. 256 A, 260 A, 337 C). Est-ce encore pour corriger l'empereur trop peu orthodoxe, sans changer ses conclusions?

³ AR II, 2 (c. 332 B); cf. I, 39 (c. 297 A); I, 41 (c. 301 C).

homme est incirconscriit, une part considérable des traités de Nicéphore (et de Théodore Studite) se battraient contre un fantôme.

En fait cette théorie n'a pas pu être une pure chimère surgie de la fantaisie des iconodules. Mais qu'en était-il en réalité? Nicéphore dit à un endroit que c'est Constantin «qui a imaginé l'ἀπερίγραπτος comme un instrument apte à servir sa volonté impie»¹. Cette affirmation a toutes les chances d'être vraie. En effet, par son double sens, ce mot se prêtait particulièrement bien aux projets de Constantin. Voulant exprimer l'idée d'Eusèbe, d'une chair entièrement divinisée, il a «imaginé» ce mot d'ἀπερίγραπτος, qui faisait très orthodoxe. En effet, dans un passage très proche des idées d'Eusèbe, Constantin s'exprime de façon plus claire: «Tu dis que tu *circonscris* le Christ avant sa passion et sa Résurrection. Mais que dis-tu après la Résurrection? Car là les choses sont différentes: le corps du Christ est désormais incorruptible et il a hérité l'immortalité. Où reste alors ce qui est circonscriptible? Comment se laisserait *circonscrire* ce qui est entré par les portes closes chez les disciples et qui n'est enfermé par aucun obstacle»²? Donc, pour Constantin, depuis la Résurrection au moins, la chair du Christ est incirconscripible («entièrement transformée en la forme divine», avait dit Eusèbe). S'il est difficile de soutenir qu'il aurait *explicitement* enseigné une humanité incirconsrite dans la condition terrestre du Christ, il est sûr en tout cas qu'il le faisait en parlant de l'humanité glorifiée. Mais lorsqu'on tire les conséquences de son «monophysisme» cela revient finalement au même en ce qui concerne le Christ terrestre. Du moins peut-on penser que l'iconoclisme populaire ne s'est pas arrêté à ces distinctions et qu'il a dû se servir de ce vocable d'ἀπερίγραπτος comme d'un mot de passe simple et bien frappé. En théologiens versés et versatiles, les rédacteurs du *horos* ont su éviter le mot dont ils savaient qu'il était incompatible avec la christologie traditionnelle. Mais il demeure qu'il a dû être, pour le mouvement iconoclaste en son ensemble, ce «rempart difficile à combattre» dont parle Nicéphore.

Le saint patriarche a en effet consacré une grande partie de son deuxième *Antirrhétique* à la question de la *perigraphê*, et il y fait montre d'une grande perspicacité logique et théologique. Il se demande si l'on peut peindre les anges incorporels et il donne tout un traité

¹ AR I, 32 (c. 285 B).

² AR III, 38 (c. 437 B).

du problème. En effet, les iconoclastes refusent cette possibilité, puisque les anges sont incircons crits. En bon logicien, Nicéphore commence par une simple remarque de vocabulaire: «La question n'est pas de savoir si l'on circonscrit (περιγράφονται) les anges ou non, mais si on les dessine et les représente en image (γράφονται καὶ εἰκονίζονται)»¹. Les iconoclastes tirent la force de leurs arguments d'une simple confusion de mots. Dessiner n'est pas circonscrire. Le jeu de mots des iconoclastes est trompeur, séducteur par son ambiguïté. Et Nicéphore d'analyser le sens précis des deux mots. Celui de γραφή est double: d'après les anciens, le sens originel de γράψαι serait ξῦσαι, racler, gratter; et ce sens couvre les deux aspects du mot: écrire et peindre, l'activité du λογογράφος et celle du ζωγράφος². Tout autre est le sens de la περιγραφή: «une chose peut être circonscrite selon le lieu, le temps, le commencement ou la compréhension. Selon le lieu, comme les corps; (...) circonscrit selon le temps et le commencement est ce qui d'abord n'a pas été et qui, dans le temps, a commencé d'être (selon quoi l'on dit que les anges et les âmes sont circonscrites) (...) Circonscrit selon la compréhension est ce qui est compris par l'intelligence et la connaissance... Seul est incircons crit celui qui n'a part à rien de cela»³.

c) *L'image comme relation de ressemblance*

A partir de cette distinction nette et tranchée, Nicéphore peut développer une conception très sobre et réaliste de la peinture (γραφή), de l'image, qu'il différencie de la notion de circonscription (περιγραφή):

La peinture se rapporte (σχέσιν) à la ressemblance, elle est selon l'archétype; elle est peinture de l'archétype, mais en est séparée, subsiste à part et à un moment donné. Par contre la circonscription n'est ni semblable ni dissemblable, elle ne reçoit pas d'aspect visible, elle n'est pas dite circonscription d'un archétype et ne se réfère pas à l'archétype. Mais elle existe inséparée et par elle-même unie à ce qu'elle contient, lui étant toujours présente. Car l'homme est toujours en un lieu, dans le temps et dans la compréhension (...). La peinture consiste entièrement dans l'appréhension sensible (αἰσθήσει) et dans la monstration, la circonscription, elle, est surtout du domaine notionnel... Bref, la peinture ne cir-

¹ AR II, 7 (c. 345 D).

² AR II, 12 (c. 356 AB).

³ Ibid. (c. 356 B–357 A). Théodore Studite distingue: circonscription «selon la compréhension, la quantité, la qualité, la position, les lieux, les temps, les formes, les corps» (AR III, 13; PG 99, c. 396 A).

conscrit pas l'homme, même s'il est peint: car chacun a sa raison propre; la peinture est cependant comprise sous la circonscription, mais celle-ci n'est pas comprise par la peinture; elle la comprend plutôt, et non pas l'inverse ¹.

Face à la notion presque magique que les iconoclastes ont de l'image, Nicéphore «démythologise» leur conception. Car la raison ultime de la confusion (consciente?) de la *graphê* et de la *perigraphê* est cette idée iconoclaste que l'image doit être quasiment une définition exacte du prototype, doit donc non seulement le peindre extérieurement, mais le *circonscrire* en ce qu'il est. Or, l'icône ne capte pas mystérieusement celui qu'elle représente, même si certaines pratiques du culte des images trahissent une telle conception ². Pour éclaircir cette idée, Nicéphore introduit une autre distinction, d'ailleurs classique, mais que le Damascène n'avait pas mise en jeu. En effet, il ne faut pas confondre *l'image naturelle* et *l'image artificielle*. Les iconoclastes ne connaissent que la première. Or l'icône est évidemment une image artificielle, elle ne fait qu'imiter la nature, elle n'est pas de la nature du prototype ³. Voici deux définitions précises de l'image artificielle:

L'image est une ressemblance de l'archétype exprimant en elle-même, par la ressemblance, tout l'aspect (εἶδος) de celui qui y est figuré, à la seule différence de la substance distincte par la seule matière.

Ou encore: l'image est une imitation de l'archétype et son effigie, différente par l'essence et par le support (ὑποκειμένῳ) ... Car si elle ne se distingue en rien de l'archétype, elle n'est pas image mais rien d'autre que l'archétype ⁴.

Face à une notion de l'image quasiment identique au modèle, Nicéphore insiste très fortement sur la *différence* radicale, substantielle, entre les deux. Saint Jean Damascène avait déjà affirmé qu'il fallait une différence pour que l'image soit une image et non pas le prototype lui-même ⁵. Mais il ne précisait pas que c'est une différence de substance. Pour lui, l'image est avant tout une réalité qui mani-

¹ AR II, 13 (c. 257 D–360 B).

² Cf. plus haut pp. 154 sq. et 161–163.

³ AR I, 16 (c. 225 D); cf. III, 21 (c. 405 D–408 A); cf. chez Théodore Studite, AR III, II, 2–3 (PG 99, c. 417 AC), Lettre à Platon (c. 500 B–501 B).

⁴ AR I, 28 (c. 277 A).

⁵ Or I, 9 (c. 1240 C); cf. Or III, 16 (1337 AB).

teste quelque chose de caché ¹. Elle est une manuduction du sensible à l'intelligible ², et nous avons constaté qu'il plaçait toute la question des images dans le cadre de la théologie de la participation du Ps.-Denys.

Or, après les attaques massives des iconoclastes il fallait dégager le culte des images de tout soupçon d'une présence magique dans l'image. La vision participative du théurgisme dionysien n'était pas suffisante, bien qu'elle fût beaucoup plus nuancée que la conception iconoclaste d'une image consubstantielle au modèle. Il fallait donner un statut sobre et clair à l'image. Et comme au temps de saint Maxime ce fut un *aristotélisme christologique* qui permit de surmonter les impasses du platonisme dionysien ³.

En affirmant la différence substantielle entre l'image et son prototype, Nicéphore dégage la doctrine du brouillard où tout se confondait. Il devient alors possible de saisir le propre de l'image :

L'image a une relation (σχέσιν) au modèle, elle est l'effet d'une cause. Il faut donc dire qu'elle appartient aux choses relatives (πρός τι)... L'image est toujours l'image d'un archétype : et personne n'appellera image une image sans relation. Car tous deux (archétype et image) vont toujours de pair et on les voit ensemble. Et même si l'archétype s'en allait une fois, la relation ne cesserait pas pour autant... Car il arrive que les relations se maintiennent, même laissées seules, abandonnées et séparées des choses (auxquelles elles se réfèrent) : ainsi en est-il parfois d'un père et d'un fils, ou dans d'autres cas semblables. Car celui qui s'est éloigné reste présent grâce à la *ressemblance*, le souvenir ou la forme que montre l'image, de sorte que la relation persiste indemne dans le temps ⁴.

¹ Or III, 17 (c. 1337 BC).

² Or III, 24-25 (c. 1344 B-1345 A).

³ E. VON IVANKA a consacré une grande partie de son œuvre à l'étude de ce combat du christianisme avec le platonisme (Plato christianus, Einsiedeln, 1964). Ivanka situe l'iconoclasme dans l'histoire de ce combat (Hellenistisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, Vienne 1948, pp. 105-110). Il y a peu de renseignements précis sur les connaissances du platonisme et du néo-platonisme à Byzance au temps de la querelle des images. On est mieux renseigné sur les connaissances de l'aristotélisme : « La tradition manuscrite des commentaires aristotéliens et celles des commentaires platoniciens montre qu'à Byzance les premiers n'ont pas cessé d'être étudiés, tandis que les seconds ont été longtemps délaissés » (P. LEMERLE, Le premier humanisme byzantin, Paris 1971, p. 212; cf. p. 211, n. 20). La renaissance du platonisme à Byzance ne commence qu'au temps de Photius, mais surtout au XI^e siècle, avec Michel Psellos et Jean Italos.

⁴ AR I, 30 (c. 277 D-280 A); cf. II, 15 (c. 364 A); CE, p. 444 et surtout p. 411 : « Même si le modèle était dans la suite totalement transformé, étant sujet au

L'image est donc purement relationnelle, selon un genre de relation qui ne se fonde pas sur une participation entitative au modèle; en effet, elle est relationnelle par la seule ressemblance. C'est pourquoi une image peinte, une icône, ne peut *circonscrire* en aucun cas le modèle; elle ne peut saisir, capturer son modèle, puisqu'elle n'en représente que la ressemblance visible. Nicéphore en revient en quelque sorte à la démystification de l'image sacrée qu'avaient entreprise les théologiens des premiers siècles dans leur lutte contre les idoles. Les iconoclastes avaient rejeté les saintes images parce qu'ils en avaient eux-mêmes une conception qui les mystifiait, de telle sorte qu'il fallait choisir entre l'idolâtrie ou l'iconoclasme. De tous les auteurs iconodules, Nicéphore est peut-être celui qui est allé le plus loin dans le sens d'une iconologie «démystologisée». Aussi peut-il, sur la base de sa conception réaliste et sobre, montrer ce qui constitue formellement l'image:

La ressemblance est une relation intermédiaire qui se situe au milieu des deux extrêmes, entre ce qui est fait à la ressemblance et ce à quoi cela ressemble; unie par l'aspect visible (εἶδος), tout en étant différente quant à la nature. Et même si tous deux (image et archétype) sont deux choses différentes selon la nature, elles ne sont pas *un* autre et *un* autre, mais une seule et même chose. Car par la représentation (τύπου) de l'aspect originel on reçoit la connaissance, et en cette figure on voit l'*hypostase* de celui qui est dessiné ¹.

Il y a donc identité entre l'icône et son modèle. Mais ce n'est pas une identité de substance (consubstantialité); cette identité réside dans la seule ressemblance d'une icône avec la réalité visible, l'hypostase de la chose figurée. Pour cela on ne peut appeler icône au sens strict l'image d'une idée (par exemple les allégories des vertus), puisqu'elle ne figure pas un modèle visible ²: «Et si quelqu'un n'a pas été vu, on ne peut pas non plus le peindre» ³. Nicéphore rejoint ici le point de départ de Constantin V: toute icône est l'image d'un *prosôpon*, d'un aspect visible caractérisant *telle* personne. Le Concile

mouvement et au changement, il n'y a aucune nécessité de penser que la peinture de l'aspect tel qu'il existait avant soit pour autant enlevé. Car les tableaux (γραφαί) représentent ce qui est présent et visible, tel qu'il est maintenant, et non pas tel qu'il sera après des transformations»; cf. aussi p. 413.

¹ AR I, 30 (c. 280 A).

² AR II, 14 (c. 364 AB).

³ AR I, 23 (c. 257 D) cf. aussi le texte cité à la n. 4, p. 208.

de Nicée avait également affirmé que l'icône montre l'hypostase. Mais les esprits s'étaient divisés sur la question de savoir ce qu'impliquait cette idée. Et c'est ici que Nicéphore s'en prend à la christologie des iconoclastes.

Après avoir dénoncé le faux emploi du mot ἀπερίγραπτος dans la question de l'icône, Nicéphore peut faire un pas de plus pour prouver que les iconoclastes abusent également de ce vocable lorsqu'ils l'appliquent en christologie. Ayant donc montré que l'icône ne circonscrit pas substantiellement son modèle mais qu'elle en dessine (γράφει) seulement l'aspect visible, le combat va se placer maintenant sur le terrain de la christologie. Puisque l'icône ne fait que dessiner l'aspect visible de quelqu'un, tout se joue autour de la question de savoir si le Christ a un aspect visible qu'on peut représenter: question finalement élémentaire, qui a reçu depuis longtemps une réponse positive, mais qui suscita le dernier grand débat christologique venant clore et couronner les quatre siècles «christologiques» de l'Eglise ancienne.

d) Le réalisme christologique de saint Nicéphore

L'argument central des ennemis des icônes avait été, depuis Eusèbe, que la réalité du Christ transcende radicalement toute possibilité de le saisir par une image. Pour Eusèbe, le Christ transfiguré échappait aux catégories de la chair humaine, et Constantin Copronyme ne faisait que le répéter lorsqu'il disait, dans le texte cité plus haut (p. 205) que l'incorruptibilité du corps glorieux du Christ signifiait également qu'il était désormais incirconscribable. Pour réfuter cet argument, Nicéphore se voit contraint de réaffirmer brièvement quelques données fondamentales de la foi chrétienne. Partant des faits évangéliques il montre que le corps du Christ ressuscité continuait bien à être circonscrit. Le fait d'entrer par la porte close qui, pour Constantin, était la preuve que ce corps n'est pas (ou plus) circonscrit, prouve au contraire qu'il l'est encore, même s'il est dorénavant incorruptible ¹.

Or, Nicéphore se rend compte qu'il y a encore autre chose derrière cette conception de Constantin. Car la corruptibilité du corps humain n'est pas du même ordre que le fait d'être circonscrit, comme sem-

¹ AR III, 38 (c. 437 C; 440 A).

blent le penser les iconoclastes ¹. Il faut en effet distinguer les choses qui, dès l'origine, constituent la nature humaine, telles que le corps avec ses caractéristiques (d'être visible, tangible et circonscrit), et les choses qui sont survenues après la création, et du dehors (ἐξωθεν), par la désobéissance volontaire de l'homme, à savoir la corruption et la mort ². Le Seigneur, créateur de la nature humaine, mais non de la mort, est venu libérer l'homme de celle-ci, non pas de celle-là ³:

Car il n'était pas nécessaire que le corps devint incorporel pour devenir aussi incirconscrit, puisque l'homme n'a pas été créé sans corps et le corps ne lui a pas été surajouté ensuite à cause du péché... Dans le Christ, la nature humaine est donc renouvelée, elle est sauvegardée; et quoique le corps assumé par Dieu soit entièrement divinisé, transformé en ce qui est mieux que lui, couronné d'ornements ineffables, devenu désormais spirituel et dépassant toute lourdeur matérielle et terrestre, il ne cesse pourtant pas d'être un corps; restant donc un corps – de quelque manière que ce soit – il demeure circonscrit: car la circonscription n'est pas survenue du dehors (ἐξωθεν) et du péché, comme c'est le cas du péché et des autres passions, mais elle est inhérente (αὐτόθεν) au corps: elle est, si je puis dire, la condition (περίστασις) du corps, sa définition et sa raison essentielle (λόγος) ⁴.

La nature humaine est créée par Dieu. Elle est bonne et le but de l'économie divine ne peut être d'abolir son œuvre. Chez Constantin la condition corporelle, qui implique la circonscription, était dangereusement mise en relation avec les conséquences du péché. Avec perspicacité, Nicéphore détecte ici une parenté spirituelle avec la pensée qui a également inspiré Eusèbe de Césarée: l'origénisme. En effet, nous l'avons montré amplement, l'hostilité aux images se nourrit chez Eusèbe et chez ses disciples du huitième siècle, d'une conception où la ligne de partage s'établit moins entre le créé et l'incrée qu'entre le matériel et le spirituel: résurgence du combat séculaire entre la philosophie platonicienne et la pensée biblique; combat qui, du côté de la Révélation, n'exige pas la défaite totale de la philosophie, mais sa purification, sa lente transformation, en fin de compte sa conversion. Il serait naïf de croire que le recours à l'aristotélisme puisse épargner à la pensée de se laisser «rendre captive» par le Christ (2 Co. 10,5). Mais sans doute était-ce ce recours

¹ AR III, 38–39 (c. 440 CD).

² Ibid. (c. 440 D–441 A).

³ Ibid. (c. 441 AB).

⁴ Ibid. (c. 444 AB).

qui permet au patriarche Nicéphore de mieux rendre compte de la consistance inamissible des créatures :

Rien de ce qui est ne sort de sa constitution (λόγος) naturelle et essentielle pour être transformé ; il est bien plutôt solidement établi à la manière dont il a été fait par le Créateur : car en lui, en tant que Créateur, reposent les raisons essentielles (λόγοι) connues de chaque chose. Si on change une chose quant à la qualité, à la quantité ou à autre chose de ce qui est consécutif à la nature ou au mouvement et à l'opération qui lui est propre (περὶ αὐτό), la chose est changée et devient autre chose ¹.

Nicéphore dénonce implacablement les dangers d'un langage métaphorique en théologie, langage qui, s'il n'est pas dû aux transports de la rhétorique, éveille le soupçon d'être consciemment évasif pour cacher ses vices. Ceci pourrait trop bien être le cas des théologiens de 754. Armé de l'analyse aristotélicienne, Nicéphore s'en prend à une expression typique d'Eusèbe : « la forme d'esclave est totalement transformée en sa lumière ineffable et indicible, lumière qui convient à Dieu le Verbe » ². De quel genre de transformation s'agit-il ? Est-elle accidentelle, selon la qualité ou la quantité ? Alors ce ne serait pas une transformation totale (ἕξ ὅλων ὅλον), comme le prétend Eusèbe. Est-elle substantielle ? Mais la transformation substantielle est celle du devenir et du périr. En ce cas, l'humanité du Christ aurait péri ! Et cette lumière en laquelle la forme humaine serait transformée ? Est-elle une substance qui subsiste en elle-même ?

¹ CE, p. 425 sq. Par ailleurs Nicéphore réfute l'idée de certains iconoclastes selon laquelle l'énergie, l'opération du Christ serait unique à cause de son unique hypostase, et qu'elle serait donc incircoscrite (AR I, 40, c. 301 B). En fait, l'opération est toujours liée à l'essence, « et dans les choses simples et incorporelles elles ne sauraient différer l'une de l'autre : car elles ne sont pas à séparer l'une de l'autre, pour qu'on ne fasse pas de ce qui est au-dessus même de toute simplicité une chose composée. Car jamais l'essence divine n'est sans opération ni l'opération sans essence » (I, 41 ; c. 304 CD). Et Nicéphore de définir l'opération comme la providence divine qui procède à l'œuvre sans quitter sa propre simplicité (c. 304 D). Ailleurs Nicéphore montre que l'opération divine ne devient pas circonscrite par le fait d'opérer des choses en soi circonscrites : « car elle n'est pas d'abord en puissance pour passer ensuite de la puissance à l'acte » (I, 48, c. 325 B). La raison en est qu'en Dieu « on ne distingue pas l'opération de l'essence – les deux ont en effet la même raison essentielle (logos) – à cause de la propriété de la nature simple et incorporelle » (ibid.). Il faudrait repenser à la lumière de cette mise au clair la distinction faite par Jean Damascène entre participation selon l'essence et selon l'opération (énergie) et la grâce (cf. plus haut p. 195, n. 3 et plus bas, p. 225, n. 1).

² Ibid., pp. 415 sq.

Elle n'est certainement pas une substance angélique, qui n'est que lumière seconde (δεύτερον φῶς) de la première lumière. Est-elle donc une substance divine? En ce cas, elle ne pourrait être autre que la substance même de Dieu, à moins d'introduire une quatrième hypostase en Dieu. Serait-elle par conséquent une qualité qui reçoit l'être d'un autre? En ce cas elle serait l'émanation d'une substance. Or, qu'elle soit substance ou qualité, si la forme humaine est transformée en une telle lumière, on enlève au corps du Christ sa raison essentielle, son λόγος de nature ¹. La conclusion s'impose très sobrement: le but de la transformation, de la transfiguration de la nature humaine, que ce soit la nôtre ou celle du Christ, ne peut pas être un changement *de nature* ².

Derrière ces passes d'armes de saveur toute scolastique se dessine l'enjeu fondamental du combat: c'est toute une théologie de la création et de la divinisation qui est ici engagée. La parenté de l'iconoclasme avec les lignes de force de la théologie d'Eusèbe est saisissante. La dépréciation du matériel, l'idée d'une transformation de la sombre matière en «lumière ineffable» est commune à l'évêque de Césarée et aux théologiens de 754. Nicéphore se fait l'écho de la grande tradition patristique des Cappadociens à saint Maxime le Confesseur, lorsqu'il oppose à la conception «platonisante» de la divinisation – conception qui ne voit que la possibilité d'une résorption de l'inférieur par le supérieur dont le premier n'est que l'ombre – la vision d'un «aristotélisme» chrétien ou, si l'on préfère, d'un chalcédonisme qui a sa charte dans le *Tome à Flavien* de saint Léon:

Alors, va-t-on dire que les natures ne sont pas *renovées* dans le mystère du Christ? Elles sont *renovées, non pas transformées*. Autre chose est la transformation, autre chose la rénovation. La première comporte une corruption et dissout les raisons essentielles (λόγους) selon lesquelles la nature existait. La seconde concerne le mode d'être (τρόπος) de la réalité sous-jacente ³.

¹ Ibid., pp. 416 sq.

² «Le propre de l'incorruptibilité, ce n'est pas de corrompre et de détruire, mais de préserver, de sauver, de rendre meilleur et éternellement inamovible» (ibid., p. 415; trad. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, p. 258).

³ Ibid., p. 430; et, dans un sens très aristotélicien: «Où y aurait-il transformation et en quoi se montrerait-elle, s'il n'y a pas de substance (ὑποκείμενον)? A qui serait donnée la transformation, quelle qu'elle soit? Car jamais rien de ce qui est devenu et fini dans les créatures n'est transposé dans la nature de la divinité» (ibid., p. 409; cf. pp. 490 sq.).

La divinisation, but de la création, ne peut consister en la corruption de la nature humaine, tout le paradoxe de cette divinisation étant le fait qu'une chair mortelle, corruptible, circonscrite, soit capable d'un *mode d'être* divin. On se sent ramené au temps du Concile de Chalcédoine lorsqu'on lit avec quelle insistance Nicéphore affirme la réalité inaliénable de l'humanité du Christ: «Si l'on enlève quelque chose de ce qui a trait à la perfection (de la nature humaine), non seulement elle n'est plus quelque chose de parfait (τέλειον), mais elle n'existe (ὑπάρξειεν) même plus du tout» ¹.

e) Une «christologie nestorianisante»?

Obligé de se défendre d'une christologie de tournure nettement monophysite, saint Nicéphore insiste surtout sur la différence inaliénable entre les deux natures du Christ, sur leurs propriétés essentielles. L'a-t-il fait au détriment de l'union des natures dans une seule hypostase? D'aucuns le lui reprochent et soupçonnent chez lui la «résurgence d'une christologie nestorianisante traitant le Christ comme deux objets adjoints l'un à l'autre» ². Le reproche est grave et mérite qu'on s'y arrête un instant. Car si Nicéphore rejetait non seulement le monophysisme des iconoclastes mais aussi ce qu'il comportait de vrai, à savoir l'insistance sur l'unicité du Christ, alors son zèle pour les icônes l'aurait porté «au-delà des limites de l'orthodoxie post-chalcédonienne» ³.

Il est vrai que certains passages de ses *Antirrétiques* semblent justifier ce soupçon. Ainsi lorsqu'il dit: «Personne de raisonnable ne dira ni que le Verbe a supporté la passion, ni que la chair a produit des miracles. Car ces derniers n'ont pas été manifestés par la puissance de la chair, mais c'est l'opération toute puissante et efficace du Verbe uni (à la chair) qui les accomplit à travers elle... il faut donc attribuer à chaque nature ce qui lui est propre» ⁴. Est-il vrai que «ce passage semble ignorer la distinction, établie par la christologie chalcédonienne et post-chalcédonienne entre l'*hypostase* du Logos-sujet de la

¹ AR I, 26 (c. 272 D); cf. I, 27 (c. 273 D).

² J. MEYENDORFF, Le Christ dans la théologie byzantine, dans le chapitre très suggestif sur la querelle des images, pp. 256 sq.

³ Loc. cit.

⁴ AR I, 33 (c. 252 B); cf. aussi III, 38 (c. 437 D) et AM 70 (c. 781 CD); cf. J. MEYENDORFF, loc. cit.

passion 'selon la chair' – et sa nature»¹? Pris isolément, ce texte peut prêter à confusion. Mais on pourrait avancer à la défense de saint Nicéphore que le langage imprécis dont il se sert est par ailleurs tout à fait traditionnel. Parler de la chair et du Verbe au sens de la nature humaine et de la nature divine est une manière de s'exprimer qu'on trouve chez les théologiens les plus classiques. Ce que Nicéphore veut affirmer dans ce texte et qu'il dit ailleurs plus explicitement, c'est qu'il faut sauvegarder les propriétés de chaque nature². Cela ne signifie pas qu'il ignore toute communication des idiomes. En effet, les propriétés des natures entrent en une communion que Nicéphore appelle, avec la tradition orthodoxe, la *périchorèse*³. Grâce à cette périchorèse des propriétés de chaque nature «on peut appeler Dieu passible et dire que le Seigneur de gloire a été crucifié, non pas en tant que Dieu, mais en tant qu'homme... Car par la suprême union des natures, par l'unicité de l'hypostase et l'identité de personne il est un seul, et est lui-même pareillement les deux; il est né du Père sans commencement; et il est devenu (homme) par philanthropie, dans le temps. Et pour cela chaque nature échange (ἀντιδίδωσι) avec l'autre ses propriétés»⁴. On ne saurait reprocher à Nicéphore «des négations formelles du théopaschisme proclamé par Cyrille et le V^e Concile»⁵.

Il reste cependant la question de savoir si Nicéphore a bien vu et articulé toutes les conséquences de l'union hypostatique, de la périchorèse, pour la christologie, et, par conséquent, pour la théologie de l'icône. A-t-il explicité ce que la périchorèse des propriétés de chaque nature a comme résultat dans la question de la circonscription de l'une et l'incirconscription de l'autre? Nicéphore s'est battu

¹ J. MEYENDORFF, loc. cit.

² AR (c. 320 A).

³ AR I, 47 (c. 320 B); I, 43 (c. 309 B); CE p. 405.

⁴ AR I, 47 (c. 320 BC), cf. AM 70 (c. 781 CD), CE p. 435. D'après Meyendorff, Nicéphore aurait tendance à faire de la communication des idiomes une affaire de *ψιλλὰ ὀνόματα* (loc. cit., AR I, 46; c. 317 AB). Pour être équitable il faut dire que Nicéphore connaît des expressions «théopaschites», comme le prouve le texte cité. Ailleurs il parle, dans un sens très «cyrillien», du «corps de Dieu, vivifiant, empli d'une lumière indicible» (CE p. 446); de l'âme du Christ, il dit qu'elle n'est pas une simple âme, mais «l'âme de Dieu» (AR III, 39, c. 445 B). Par contre, le terme même de théopaschisme garde pour lui, comme pour l'orthodoxie de son époque, un sens péjoratif et même hérétique (AR I, 12, c. 221 CD; cf. Sophrone de Jérusalem, PG 87, c. 3224 B).

⁵ J. MEYENDORFF, loc. cit.

contre le reproche fait aux orthodoxes de circonscrire la divinité en représentant l'humanité du Christ. Il s'est attaché avec force à prouver que la nature humaine ne circonscrit pas la nature divine. Mais qu'en est-il de l'*hypostase* du Christ?

Nous avons cité plus haut un texte (p. 209) où Nicéphore affirme que ce que l'on voit sur l'icône c'est l'hypostase de la personne représentée. Or, si la personne représentée est le Verbe incarné, voit-on alors l'hypostase même du Verbe? Il est étonnant que cette question, pourtant capitale, tienne une place si restreinte dans la réflexion de saint Nicéphore. C'est d'autant plus surprenant que dans les textes de Constantin V qu'il réfute, la question de l'hypostase (ou plutôt du *prosôpon*) est tout à fait centrale. Mais écoutons Nicéphore:

(Sur l'icône) ce n'est pas seulement l'aspect visible du Christ qui est introduit, en vue du souvenir et de l'assimilation à l'archétype, mais également le Verbe lui-même, même s'il n'est pas circonscrit en même temps avec (l'aspect visible) ni figuré sur l'icône tel qu'il est selon sa nature; car il est invisible et tout incompréhensible. Mais puisqu'il est un seul selon ¹ l'hypostase et indivisible, le souvenir (du Verbe) aussi intervient ².

On ne saurait dire si ce texte aide à dissiper les soupçons énoncés plus haut. Que vise Nicéphore ici lorsqu'il parle du Verbe? Selon sa nature divine le Verbe est incirconscrit. Mais s'il entre en union hypostatique avec la nature humaine, n'est-il pas dès lors aussi circonscrit – par sa nature humaine? Et ne faudrait-il pas dire dès lors que son *hypostase* est à la fois incirconscrite et circonscrite? Ceci, Nicéphore ne semble pas le voir ³. Certes, il connaît la notion de l'hypostase composée ⁴. Mais à chaque fois qu'il recourt à l'hypostase composée, c'est pour prouver qu'on ne divise pas le Christ lorsqu'on dit que l'une des deux natures est circonscrite ⁵. Mais l'hypostase

¹ Ajouter dans le texte grec un κατὰ.

² AR I, 23 (c. 256 AB).

³ Nous n'avons trouvé qu'un seul endroit où Nicéphore se pose, comme en passant, la question de la circonscription de l'*hypostase*, mais pour en venir tout de suite, et sans y répondre, à celle des deux natures (AR I, 20; c. 237 C).

⁴ En se servant de la composition de l'homme d'âme et de corps comme exemple pour la christologie: CE p. 392, p. 435; AR II, 4 (c. 341 B); appliqué au Christ: CE p. 398; AR I, 39 (c. 297 CD); I, 43 (c. 309 C); III, 29 (c. 420 C).

⁵ Ce souci amène Nicéphore à des formules qui prêtent à confusion, où il dit que le Verbe n'est pas circonscrit alors que son corps l'est (cf. AR I, 24; c. 261 A; I, 32, c. 285 A; I, 41, c. 301 D et 305 A); car si la nature divine ne l'est pas, l'hypostase du Verbe l'est du fait de la composition (cf. J. MEYENDORFF, loc. cit.).

composée n'est jamais considérée pour elle-même. Un autre texte fera mieux saisir la raison profonde de cette relative ambiguïté de la christologie de saint Nicéphore. Il s'agit d'un passage où il est question du *caractère* du Christ, thème qui nous est familier dans cette étude :

Si le corps qu'il a pris de nous est appelé corps du Christ, en lequel il a tout souffert comme nous le croyons, et puisque ce corps a eu un caractère – car il n'était pas sans caractère, sinon il n'aurait pas été un corps – il est alors nécessaire qu'on appelle le caractère et la représentation de ce corps caractère du Christ. Et de même que le corps était celui du Christ, de même son caractère n'est pas en relation avec la nature du Verbe – car nous savons que cette nature est sans aspect et sans forme – mais avec le corps du Verbe, avec la nature humaine et son aspect ¹.

Jouant sur le double sens du mot caractère (aspect visible et image qui figure cet aspect) Nicéphore établit l'identité d'appellation (l'homonymie) entre le Christ et son icône. Or ce qui nous frappe dans ce texte c'est qu'il n'y est aucunement question de *l'hypostase*. Et pourtant nous savons depuis saint Grégoire que le caractère d'une personne, même s'il s'exprime dans les formes visibles de son corps, est cependant l'expression de son hypostase, des traits les plus propres de sa personne. L'icône, le caractère du Christ, n'est certes pas l'expression de sa nature divine, mais elle exprime son *hypostase*. On touche ici aux limites de l'iconologie du grand patriarche de Constantinople, et même si l'accusation de «christologie nestorianisante traitant le Christ comme deux objets adjoints l'un à l'autre», nous semble être trop peu nuancée, elle n'est pourtant pas entièrement dépourvue de fondement. Les tendances «nestorianisantes» de Nicéphore se tiennent sans doute dans les limites de l'orthodoxie, tout comme les tendances dionysiennes de Jean Damascène. Les deux tendances marquent, à l'intérieur de l'orthodoxie, deux courants assez divergents, extrêmes, si l'on veut, mais non pas opposés. L'iconologie de saint Théodore Studite sera sans aucun doute celle dont la position apparaît la plus équilibrée et la plus approfondie.

2. *Saint Théodore Studite*

«L'invisible se fait voir» ², voilà ce qui constitue le paradoxe de l'Incarnation. Saint Théodore Studite a centré toute son iconologie

¹ AR I, 45 (c. 313 D–361 A).

² Antirrétique I, 2 (c. 332 A); cf. Ep. Mai 288, p. 238). Nous citons les œuvres de Théodore avec les sigles suivants :

sur ce paradoxe. Moins systématique, moins logicien que Nicéphore, il s'est davantage concentré sur ce qui est théologiquement au cœur de la question des icônes ¹. Avec une netteté qu'on ne trouve chez aucun autre théologien iconodule, il a vu et exprimé que ce qui constituait le nœud du problème c'était la question de l'union hypostatique. En étudiant les points principaux de cette iconologie nous rencontrerons encore une fois, à la manière d'une *coda*, les grands thèmes de notre travail.

a) *L'icône de l'hypostase du Christ*

«L'Invisible se fait voir», cela signifie que le Verbe éternel du Père, invisible né de l'Invisible, est apparu à nos yeux de chair et s'est fait voir. Nous avons donc vu la personne même du Fils de Dieu ou, pour le dire en langage théologique, l'hypostase même du Verbe. Théodore Studite situe d'emblée son iconologie dans cette perspective. Il fait remarquer que «l'icône de quelqu'un ne représente pas sa nature, mais son hypostase» ², et il sera le premier à donner une explication satisfaisante de cette constatation fondamentale, qui a déjà été faite ici et là au cours de la querelle des images, mais toujours comme en passant ³. Voici donc comment saint Théodore l'explicite :

En effet, comment pourrait-on dessiner l'image d'une nature qui ne serait pas vue dans une hypostase? Pierre par exemple n'est pas représenté en tant qu'être raisonnable, mortel, doué d'intelligence et de compréhension: car ceci ne définit pas seulement Pierre, mais encore Paul et Jean et tous ceux qui tombent sous la même espèce. Mais on le peint en tant qu'il possède, outre la définition commune, certaines propriétés telles que le nez crochu ou camus, les cheveux frisés, le teint agréable,

AR I-III = Antirrétiques I-III, PG 99, c. 328-436;

Ep = Lettres, Livres I et II, PG 99, c. 904-1669;

Ep Mai = 277 lettres, éditées par J. Cozza-Luzi dans la Nova patrum bibliotheca du Card. Mai, t. VIII;

RPI = Refutatio poematum iconomachorum, PG 99, c. 436-477; le reste des œuvres est cité d'après le t. 99 de la PG.

¹ Théodore ne veut pas suivre la «technicité aristotélicienne», mais il veut se servir de formes plus simples de syllogismes (AR III; c. 389 A); cf. AR I 19 (c. 349 AB): il préfère la simplicité de la foi aux raisonnements logiques.

² AR III, 1, 34 (c. 405 A).

³ K. HOLL a bien noté que Nicéphore était passé quelque peu à côté du problème christologique des iconoclastes et que Théodore le dépassait de loin en ce point: In dieser Hinsicht überragt ihn Theodor Studita turmhoch (dans Gesammelte Aufsätze, p. 369, n. 2).

la beauté des yeux ou autre chose caractéristique pour son propre aspect qui le distingue des autres individus de la même espèce ¹.

L'image peinte est toujours image de *quelqu'un*, elle est le portrait d'une personne. Et si cette personne est la personne divine du Verbe? Ce qui est dit ici peut-il être vrai du Christ? Le Christ est-il un individu comme tous les hommes? Saint Théodore rapporte à ce sujet une objection des iconoclastes qu'on ne trouve pas ailleurs, mais qui a toutes les chances d'être authentique. Ils disent que le Christ a, certes, «assumé la chair en sa propre hypostase, mais une chair non particularisée (ἁγαπακτῆριστον), ne signifiant pas un tel, mais l'homme en général» ². Le Christ aurait donc assumé la nature humaine commune, mais n'aurait pas eu une humanité individuelle et, par conséquent, il ne serait pas circonscriptible. Cette argumentation fournit à saint Théodore l'occasion d'approfondir la question posée au début, celle du rapport entre icône et hypostase:

Le commun subsiste dans les individus (ἀτόμους), comme par exemple l'humanité en Pierre et Paul et les autres de la même espèce. Si les individus n'existent pas, l'homme en général est supprimé ³.

Dans un sens aristotélicien saint Théodore refuse de voir dans la nature commune, dans l'idée de l'humanité, la vraie réalité de l'homme comme le pense le platonisme. Les existences individuelles ne sont pas des diminutions de «l'homme véritable, idéal»; au contraire, il n'y a d'humanité que dans les individus subsistants. A cause de cela l'homme considéré seulement en sa nature commune est un être de raison:

Le commun (τὰ καθόλου) est vu par l'intellect et la compréhension. Ce qui est propre à chacun est vu par les yeux qui voient les choses sensibles ⁴.

Or, l'icône ne peut retenir que ce qu'un homme a de visible, donc ce qui lui est propre, ce qui le spécifie comme homme. L'application au rapport de nature et d'hypostase s'ensuit logiquement:

¹ AR III, 1, 34 (c. 405 AB). Ce texte rappelle de près l'exposé de la «lettre 38» de Grégoire de Nysse; cf. plus haut, p. 32-35.

² AR III, 1, 15 (c. 396 C).

³ Ibid. (c. 396 D).

⁴ AR III, 1, 16 (c. 397 A).

Quand je parle de «l'homme» je signifie l'essence commune. Quand j'ajoute «qui», je signifie l'hypostase, l'existence subsistante (ἰδιοῦστανον ὑπαρξιν) du signifié et, pour ainsi dire, la circonscription composée de certaines propriétés selon lesquelles les participants d'une même nature diffèrent les uns des autres, comme Pierre diffère de Paul ¹.

La foi confesse que le Verbe, en se faisant chair, est devenu participant de la nature humaine. Sur la base de cette analyse du commun et du propre, de la nature et de l'hypostase, saint Théodore s'en prend alors à l'objection christologique des iconoclastes :

Si le Christ a paradoxalement assumé une chair dans sa propre hypostase, cependant, comme vous dites, une chair non particularisée (ἀχαρακτήριστον), qui signifierait non pas *quelqu'un*, mais l'homme en général, comment celui-ci subsisterait-il en Lui?... Car dans le Christ il n'y a pas d'humanité du tout, si elle ne subsiste pas en lui comme en quelqu'un : et cela reviendrait à dire qu'il s'est fait chair de façon fictive, de sorte qu'on ne pourrait ni le toucher ni le circonscrire avec des couleurs variées ².

Une telle nature commune du Christ ne pourrait être contemplée que de façon intelligible ³. Certes, le Christ a assumé aussi la nature commune, mais puisqu'elle ne subsiste que dans les individus, le Christ, lui aussi, n'est homme que si son humanité est vue «dans un individu» (ἐν ἀτόμῳ) ⁴. Or, qu'est-ce qui constitue cette individualité sinon les traits caractéristiques de Jésus qui le distinguent de tout autre homme? Et saint Théodore de reprendre presque littéralement l'analyse si profonde que saint Maxime a donnée du rapport entre hypostase et nature :

Le Christ est donc un d'entre nous, même s'il est Dieu, lui qui est Un de la Trinité où il est distinct du Père et de l'Esprit par la propriété d'être Fils (ὡς ἰδιώματι), de même qu'ici-bas il est distingué de tous les hommes par les propriétés hypostatiques ⁵.

Les traits qui permettent de reconnaître Jésus de Nazareth sont donc les propriétés hypostatiques. Car, ajoute saint Théodore, «ceux qui sont de la même espèce sont un selon l'essence mais *hypostatiquement* distingués les uns des autres» ⁶. Or, de quelle hypostase

¹ AR III, 1, 17 (c. 397 B).

² AR III, 1, 15 (c. 396 D–397 A).

³ AR III, 1, 16 (c. 397 A).

⁴ AR III, 1, 18 (c. 397 C).

⁵ AR III, 1, 19 (c. 400 A).

⁶ AR III, 1, 21 (c. 400 B).

s'agit-il? Car les iconoclastes faisaient remarquer – et c'était là l'argument-clef de Constantin V – que l'hypostase du Verbe est invisible et que l'on est contraint d'introduire une seconde hypostase si l'on veut figurer le Christ, toute icône étant l'image d'une hypostase. Saint Théodore répond en esquissant brièvement la doctrine orthodoxe sur l'hypostase composée du Christ:

Si nous disions que la chair assumée par le Verbe avait une hypostase propre, l'argument porterait. Mais nous suivons la foi de l'Eglise et nous confessons que *l'hypostase du Verbe est devenue l'hypostase commune des deux natures et qu'elle a hypostasié en elle* (ἐν αὐτῇ ...ὑποστήσασαν) *la nature humaine avec les propriétés qui la distinguent des autres de la même espèce*. Pour cela nous appelons à bon droit la seule et même hypostase du Verbe, incircoscrite selon la nature divine, circoscrite selon notre essence: celle-ci ne subsistant pas en une personne qui subsisterait pour elle-même et qui serait en elle-même circoscrite, en dehors de l'hypostase du Verbe; mais qui a sa subsistance en cette hypostase (en effet, il n'y a pas de nature sans hypostase) et c'est dans l'hypostase du Verbe qu'elle est contemplée et *circoscrite comme en un individu* (ὥς ἐν ἀτόμῳ) ¹.

Saint Théodore ne fait ici qu'appliquer à la question de la circoscryption, et donc à celle de l'icône, ce que saint Maxime a magistralement développé, à un niveau général, au sujet de l'hypostase composée. Il faut se rappeler ici que saint Maxime avait montré comment l'hypostase composée du Christ était constituée par «les particularités hypostatiques de ses propres parties qui le distinguent... de son Père et de sa mère» (cf. plus haut, p. 112). Le mystère de l'Incarnation consiste en ce que l'hypostase divine du Verbe se fait homme, non pas homme en général, mais *tel* homme, Jésus de Nazareth, et que les traits humains de Jésus que retient l'icône sont les traits même de sa divine personne; autrement dit, le paradoxe de l'Incarnation réside en ce que l'hypostase divine du Verbe est devenue *circoscrite* dans les traits personnels, individuels du visage humain de Jésus.

Et sans doute est-ce là le point central que Constantin V avait si clairement formulé, que les théologiens de 754 avaient essayé de camoufler autant que possible, et que l'orthodoxie d'entre le premier et le second iconoclasme n'avait fait que contourner. Quant à Nicéphore, il l'avait abordé, mais de façon trop imprécise et presque furtive. Ce n'est qu'avec saint Théodore Studite que la théologie de

¹ AR III, 1, 22 (c. 400 CD).

l'icône atteint le niveau de la christologie de saint Maxime. Le point «névralgique» si l'on peut dire, est celui de savoir si l'icône, puisqu'elle est image de l'hypostase, de la personne représentée, circonscrit nécessairement celui qu'elle figure, circonscrit donc le Verbe divin lui-même. Oui, Constantin V avait eu raison, *l'icône circonscrit le Verbe de Dieu*, mais elle n'est pas la première à le faire, car le Fils de Dieu s'est circonscrit lui-même en devenant homme. Il s'est «restreint» jusqu'à être contenu dans un individu, plus encore, jusqu'à *être* cet individu avec toute sa contingence. Voilà le scandale de la foi, ce scandale qui consiste à dire que la personne divine du Verbe peut être vue dans l'humanité individuelle de Jésus de Nazareth. Saint Théodore le répète avec insistance: «L'hypostase du Christ est circonscrite, non pas selon la divinité que nul n'a jamais vue, mais selon l'humanité qui est contemplée en elle (l'hypostase) à la manière d'un individu (ἐν ἁτόμῳ)» ¹.

Nous reviendrons sur les implications profondes de cette affirmation qui, pour simple qu'elle soit, s'est fait attendre bien longtemps dans la querelle des images. Pour l'instant nous pouvons, sur cet acquis, préciser certaines questions où saint Théodore a su trouver une position juste et équilibrée qui faisait parfois défaut dans les approches de ses devanciers.

b) *Le problème de la circonscription*

La distinction de saint Nicéphore, si subtile qu'elle puisse paraître à première vue, entre περιγραφή et γραφή, entre circonscription et peinture, s'avère inopérante à un niveau plus profond. En effet, il est frappant que Théodore Studite ne la fasse pas sienne. Nicéphore voit dans la circonscription une qualité inhérente à toute nature créée, et c'est juste. Mais le Studite va plus loin. Pour lui, la circonscription n'est pas seulement une qualité de tout être fini; elle est, selon le texte cité plus haut, «composée de certaines propriétés, selon lesquelles les participants d'une même nature diffèrent les uns des autres»; ou, comme il dit ailleurs, «si le Christ est 'quelqu'un', il est aussi circonscrit, caractérisé par les propriétés hypostatiques» ².

¹ AR III, 1, 25 (c. 401 B). La περιγραφή et l'ἀπερίγραπτον coexistent τῇ ὑποστάσει (AR I, 3, c. 332 C; cf. I, 4, c. 332 D–333 A). Περιγράφεται Θεός ἐν σαρκί (Ep II, 36, c. 1216 C): ces affirmations dépassent nettement celles de Nicéphore.

² AR III, 1, 20 (c. 400 A).

Ce qui, concrètement, circonscrit une existence individuelle, ce sont les traits distinctifs, caractéristiques de son hypostase. Ces traits individuels sont certes des propriétés prises à la nature, faisant partie de la nature, mais elles deviennent *l'expression* de l'hypostase, l'impression d'une individualité irréductible dans la nature humaine. Or, l'icône ne fait pas autre chose que de rendre ces traits individuels, hypostatiques. Il y a donc une profonde correspondance – au niveau de l'hypostase – entre la περιγραφή et la γραφή, et là encore, les iconoclastes n'avaient pas tort de voir un lien entre les deux : celui qui peint circonscrit aussi : cependant il ne circonscrit pas la nature, comme ils l'avaient craint, mais l'hypostase de la personne représentée. Grâce à une doctrine solide et profondément traditionnelle de l'hypostase composée, saint Théodore a su mettre à jour le point de départ de toute la théorie iconoclaste : une mauvaise compréhension de l'hypostase ¹.

c) L'icône – lieu de présence hypostatique

La position claire sur l'aspect formel de l'icône permet à l'abbé de Stoudion de préciser, plus que ne l'avait su faire saint Nicéphore, *le mode de présence* du modèle dans l'icône. En effet, si l'on peut avoir l'impression que, par souci d'écarter toute confusion émanatiste entre l'icône et son modèle, Nicéphore en vient presque à une sorte d'extériorité mutuelle, saint Théodore, par contre, peut sans crainte parler de la présence du prototype dans son image :

Le prototype n'est pas dans l'image selon l'essence, sinon l'image serait, elle aussi, appelée prototype et, inversement, le prototype, image : ce qui ne convient pas, parce que chaque nature (celle du modèle et celle de

¹ Cette confusion au sujet de l'hypostase était très visible chez Constantin Copronyme. Elle a dû constituer également la base théorique du second iconoclasme. La correspondance de saint Théodore avec Jean le Grammairien le montre bien. Ce dernier, homme de haute culture que Théodore appelle son ami, semble avoir été la tête théologique du second iconoclasme. Or, dès la première lettre de Théodore à Jean qui date d'avant 815, il est question de différences entre eux au sujet de la juste compréhension du supplot (ὑποκείμενον), et donc du rapport entre nature et hypostase. La doctrine du Studite est déjà formulée explicitement. Elle est celle de saint Basile, de Denys, de Léonce de Byzance, auxquels Théodore se réfère. Par contre les hésitations de Jean trahissent une certaine confusion sur cette question qui se fera d'ailleurs jour au synode de 815 (cf. Ep II, 168, c. 1532 BC ; cf. plus haut p. 202).

l'icône) a sa propre définition; le prototype est donc dans l'image selon la ressemblance de l'hypostase ¹.

Théodore va jusqu'à dire que le Christ et l'icône *ont* la même hypostase:

Dans l'icône du Christ il n'y a pas d'autre hypostase que celle du Christ; et c'est la même hypostase du Christ, ou le même caractère qui, par la forme de son aspect, apparaît sur l'icône ².

Il y a donc effectivement présence de l'archétype dans l'icône, mais cette présence est entièrement hypostatique ³. Là, et là seul, réside la dignité de l'icône. Cette position très nette permet à saint Théodore d'écarter tout danger de voir dans l'icône la présence d'une énergie divine qui la sanctifierait de façon *naturelle*. Nous avons senti ce danger dans l'iconologie de saint Jean Damascène. En effet, il disait que la matière de l'icône était «comme remplie d'énergie divine et de grâce» (cf. plus haut p. 194sq.). Si l'on tient, et c'est la position orthodoxe maintes fois affirmée, que l'énergie est toujours naturelle, l'énergie d'une nature, on voit difficilement comment on peut comprendre cette affirmation du Damascène d'une autre façon que métaphoriquement; sinon elle reviendrait à dire qu'il y a une sorte d'union *naturelle* entre la divinité et l'icône, ce qui ne peut être la pensée du saint Docteur. La position de saint Théodore est par contre d'une lucidité qui ne laisse rien à désirer. Elle vient rectifier avec justesse les vues de Jean Damascène ⁴. En effet, le Studite montre que, sur le plan de la présence naturelle, énergétique, Dieu n'est pas plus présent dans l'icône qu'il ne l'est dans n'importe quel morceau de bois:

¹ AR II, 3, 1 (c. 420 D); cf. Ep II, 194 (c. 1588-1589 A); Ep II, 211 (c. 1640 D): «L'icône et le prototype sont identiques, et la différence ne porte pas sur l'hypostase, mais sur la raison de l'essence».

² Ep II, 194 (c. 1589 D).

³ Puisqu'elle est hypostatique, cette présence est intentionnelle, pneumatique. En effet, c'est par l'Esprit-Saint que se réalise en nous la présence hypostatique des personnes divines ou la communion avec les saints. Pour cela Théodore peut dire au sujet de l'icône de saint Démétrius que son ami avait pris comme parrain de son enfant: «le martyr était présent en Esprit (συνῆν Πνεύματι) par sa propre icône» (Ep I, 17, c. 961 BC).

⁴ Cf. J. MEYENDORFF, op. cit., p. 261: «l'enthousiasme de saint Jean Damascène pour le problème de la 'vénération de la matière' est quelque peu modéré par Théodore Studite, très conscient du danger de fétichisme auquel succombaient certaines formes d'iconodulie».

Dans l'icône la nature de la chair représentée n'est nullement présente, mais seulement la relation (σχέσις). D'autant moins ne l'est la divinité incircoscrite; en effet, celle-ci n'est pas plus présente (...) dans l'icône qu'elle ne l'est dans l'ombre de la chair unie à elle. Car où la divinité serait-elle absente, qu'il s'agisse des êtres raisonnables ou des êtres sans raison? Mais elle l'est plus ou moins, *selon l'analogie des natures* qui la reçoivent. Si donc quelqu'un dit que, dans l'icône aussi, la divinité est présente de cette manière, ce n'est pas faux. Et cela vaut également pour la figure de la croix et pour les autres objets sacrés; cependant non pas par une union naturelle (ce n'est même pas le cas de la chair divinisée), mais pour une *participation relationnelle*, car toutes ces choses participent (à la divinité) par grâce et par honneur ¹.

Et saint Théodore se réfère à une coutume dont parlait déjà saint Germain, à savoir que lorsque «le caractère» de l'icône s'est détérioré, on n'hésite pas à la brûler «comme un bois désormais inutile» ². Il n'y a donc pas de présence *énergétique* particulière dans l'icône, sinon on n'oserait pas brûler le bois de l'icône. Il serait bien plutôt une sorte de relique, comme semblent le suggérer les textes du Damascène ³. L'honneur de l'icône est son *caractère*, sa participation relative à l'hypostase qu'exprime ce caractère. Pour décrire ce mode de présence, saint Théodore aime recourir à l'image du sceau et de son effigie:

Prenons par exemple un anneau sur lequel est gravé (ἐγκεχαράγμενος) l'image de l'empereur, qu'on l'imprime dans de la cire, de la poix ou de l'argile, le sceau reste immuablement le même dans chacune des matières qui, elles, se distinguent entre elles. Le sceau ne resterait pas le même dans les différentes matières, s'il avait part de quelque façon aux matières. Mais il est en fait séparé d'elles en raison (ἐπινοῶ) et il demeure dans l'anneau.

De même, la ressemblance du Christ, même gravée en quelque matière que ce soit, est sans communion (ἀκοινωνητον) avec la matière dans laquelle elle s'exprime, *demeurant dans l'hypostase du Christ*, à laquelle elle appartient en propre ⁴.

¹ AR I, 12 (c. 344 BC). Alors que Jean Damascène avait parlé d'une participation «par grâce et par énergie» (cf. plus haut p. 195, et n. 3), comme Nicéphore (cf. plus haut, p. 212), Théodore évite de parler d'une participation énergétique de l'icône à son modèle: «la participation relationnelle par grâce et honneur» est purement hypostatique. Signalons que σχετικῶς connote aussi l'aspect d'affection, d'attachement d'amour au prototype de l'icône.

² RPI 16 (c. 464 D).

³ Cf. plus haut, p. 196, n. 2.

⁴ Ep ad Platonem c. 504 D-505 A; cf. AR III, 3, 14 (c. 428 A); Adv. Iconom. cap. I (c. 488 D). Théodore se sert également de la comparaison du miroir:

Cela ne signifie pas pour saint Théodore, que la matière soit mauvaise ou méprisable. Au contraire, il insiste sur sa dignité¹; mais il veut écarter tout soupçon d'une sacralisation de la matière qui ne tiendrait pas compte de l'analogie de l'être qui en fait une matière désignée. L'icône n'appartient pas à l'ordre sacramentel, où la matière reçoit une puissance sanctifiante en vertu d'une grâce instrumentale. Le pain eucharistique *est* le corps du Christ, il n'en est pas l'image. L'eau baptismale est sanctifiante par la vertu du Saint-Esprit. Il n'en est pas ainsi du bois de l'icône. L'icône sanctifie, certes, mais elle sanctifie grâce à sa participation *relationnelle* à l'hypostase du Christ. L'icône ne nous fait pas participer substantiellement au corps du Christ qu'elle figure, mais *intentionnellement* à son hypostase. A cause de cela, il est indispensable que l'icône soit clairement reconnue comme l'icône de telle personne. *L'inscription du nom* sur l'icône (ἐπιγραφή) a pour but d'assurer cette communion intentionnelle avec la personne représentée. D'après certains pères elle constitue proprement la consécration de l'icône².

Avec sa vision hypostatique de l'icône, saint Théodore peut aller jusqu'à dire que l'icône *est* le Christ sans encourir le danger d'une confusion magique entre les deux:

Autre le Christ, et autre est l'icône du Christ, considérés selon la nature. Mais il y a identité quant à l'appellation (κλήσεως) qui est indivise. Et lorsqu'on considère la nature de l'icône, on n'appellerait pas «Christ», même pas «image du Christ» ce que l'on voit. Car on l'appellerait «bois», «couleurs», «or», «argent» ou autre chose des différentes matières. Mais lorsqu'on regarde la ressemblance de l'archétype figuré, on l'appelle

tout en montrant l'image de celui qui s'y regarde, la matière du miroir ne participe pas à la personne qui s'y regarde (Ep ad Platonem, c. 504 C). De l'image du sceau, Théodore tire encore une autre conséquence: «le sceau n'est pas réellement (ἐνεργής) un sceau s'il n'est pas imprimé dans une matière. De même, si le Christ n'apparaît pas dans l'image artificielle, il demeure inactif et n'est pas mis en œuvre sous l'aspect d'être prototype» (AR III, 4, 9, c. 432 D). Théodore veut prouver ici par la notion de relation une quasi-nécessité de l'icône. Or, d'après Aristote, seul dans le cas des relations *secundum esse* (p. ex. père-fils) les deux termes doivent exister simultanément (Catégories 7b). Dans le cas de l'icône, la relation est selon la ressemblance, comme l'affirme Théodore lui-même. Elle ne peut donc pas être nécessaire. Théodore atténue d'ailleurs lui-même son argument dans le sens d'une convenance: «le sceau ne montre sa dignité que lorsqu'il se communique à différentes matières pour les marquer de son empreinte» (AR III, 4, 10, c. 433 A).

¹ RPI 16 (c. 464 AB).

² Ainsi le Concile de Nicée II (Mansi 13, c. 269 D–272 A).

«Christ» et «image du Christ»; «Christ» d'après l'identité du nom (δμόνυμον), «image du Christ» d'après la relation (πρός τι) ¹.

Pour cela, Théodore exige qu'on n'inscrive pas sur l'icône «icône du Christ», mais «le Christ» ², puisque c'est vraiment le Christ lui-même, son hypostase que nous voyons dans l'icône. Ceci ne veut pas dire, répétons-le, qu'il y ait une union hypostatique de l'icône et du Christ. L'identité entre icône et hypostase du Christ est relationnelle, intentionnelle par la relation de ressemblance, aussi ténue soit-elle ³.

d) Contemplation intelligible et vision iconique

La relation avec le Christ que l'icône prétend établir ne devrait-elle pas plutôt céder la place à une relation plus spirituelle qui ne s'attacherait plus à des images extérieures, mais qui trouverait son achèvement dans une contemplation intelligible? C'est là ce que demandent les iconoclastes et, bien avant eux, les auteurs anciens dont ils invoquent le témoignage. Nous avons remarqué à plusieurs reprises que cette question vient d'un courant qui traverse toute l'histoire de la théologie grecque: l'origénisme n'a cessé d'alimenter les débats doctrinaux. Saint Théodore Studite a amplement discuté les questions soulevées par les milieux «origénistes» ⁴. Ceci n'est pas surprenant pour l'abbé du monastère de Stoudion: la question de la contemplation était au cœur de sa propre vie monastique et de l'enseignement qu'il donna régulièrement à ses moines ⁵. Quelle place tient l'icône dans le cheminement vers la contemplation? N'est-elle qu'une

¹ AR I, 11 (c. 341 BC); cf. I, 8 (c. 337 C); I, 9 (c. 340 A); Ep II, 21 (c. 1184 A); Ep II, 194 (c. 1589 CD) Ep Mai 156 (p. 139).

² Ep II, 21 (c. 1184 C), cf. Ep II, 67 (c. 1296 AB); AR II, 3, 1 (c. 420 D).

³ Théodore pose la question des icônes mal peintes à cause de l'ἀτεχνία du peintre. Il répond: «ce n'est pas en tant qu'elle reste en deçà de la ressemblance que l'on vénère une telle icône, mais en tant qu'elle possède une certaine ressemblance» (AR II, 3, 5, c. 421 CD).

⁴ Nous désignons ici par «origéniste» cette mentalité des «feiner gebildeten Geister» qui refusent l'attachement des *rudi* à des signes sensibles (cf. H. von CAMPENHAUSEN, op. cit. p. 98, cf. plus bas, p. 237).

⁵ Ces enseignements sont réunis dans la Magna Catechesis (l'édition la plus complète – 124 sermons – a été publiée par A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Saint-Petersbourg, 1904; édition moins complète – 77 sermons – par J. COZZA-LUZZI dans la Nova Patrum Bibl. t. IX) et la Parva Catechesis (éd. AUVRAY, Paris 1891). Une édition critique des deux œuvres est en préparation par le P. J. Leroy, OSB, de l'Abbaye d'En Calcat.

étape concédée à la faiblesse humaine, que dépasseraient les plus avancés sur le chemin de la perfection?

À lire certains textes de saint Théodore, on pourrait croire qu'il tient cette position – surtout lorsqu'il parle διονυσιαστικῶς ¹, lorsqu'il se réfère à des textes de Denys l'Aréopagite. D'après Denys en effet, le rôle des images sensibles (αἰσθητᾶς) est de nous élever, autant que faire se peut, vers les contemplations spirituelles ²:

Qu'y aurait-il de plus utile et de plus anagogique que l'image? En effet, elle est le reflet de la vision même (αὐτοψίας), et, pour prendre une comparaison, elle est comme la lumière de la lune par rapport à la lumière du soleil ³.

Dans ce texte, l'image est vue comme l'ombre d'une réalité supérieure, comme le reflet tamisé d'une éclatante lumière. L'image renvoie, au delà d'elle-même, à la réalité qu'elle fait entrevoir. Dans cette perspective Théodore peut citer encore Denys, qui définit l'image comme apparition, comme «phanie» de l'archétype ⁴. L'adoration en Esprit et en vérité, vers laquelle doit conduire l'image du Christ, exige donc un certain dépassement de la matière, «par la montée de l'intellect vers Dieu» ⁵. En effet, Théodore affirme que la vision sensible de l'icône est insuffisante à elle seule: elle ne peut pas nous faire voir «en personne» (αὐτοπτικῶς) la personne représentée, elle nous en donne seulement la vision de la ressemblance. En outre on ne dispose pas d'une icône toujours et partout. Tout cela exige donc «qu'il faille aussi vénérer le Christ sans icône, de façon intelligible» ⁶.

Ces considérations ne viennent-elles pas limiter notablement l'importance de l'icône? C'est probablement à cause de ces textes qu'on attribue communément à l'iconologie du grand abbé de Stoudion une inspiration platonicienne ou néoplatonicienne ⁷. En effet, une conception «anagogique» de l'image aboutit nécessairement à

¹ Ep I, 36 (c. 1220 B).

² ... ἐπὶ τὰς νοητὰς ... ἀναγόμεθα θεωρίας. Ep I, 36 (c. 1220 B) cf. De Eccles. Hier. I, 2 (PG 3, c. 373 B); cf. ibid.: «Toutes ces images sont anagogiques et sont des contemplations de l'adoration en Esprit.»

³ Ibid. (c. 1220 A).

⁴ Ἐν τῇ εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφαίνεται; ibid. (c. 1217 D); cf. De Eccles. Hier. V, 2 (PG 3, c. 501 B).

⁵ AR I, 13 (c. 344 D).

⁶ Ep II, 65 (c. 1288 C).

⁷ Cf. J. MEYENDORFF, op. cit., p. 262.

une dépréciation du monde de l'image au profit de la «véritable réalité» dont l'image ne sera jamais plus que le reflet. Inévitablement l'image finit par être considérée comme *essentiellement* imparfaite¹: il n'est donc pas bon de s'y attacher. Si telle était la visée de saint Théodore dans les passages que nous venons de citer, tout son effort pour fonder l'icône du Christ dans le mystère de son hypostase composée se révélerait vain. Si l'inspiration fondamentale du Studite était platonicienne, son iconologie serait profondément déséquilibrée.

En fait, il en va tout autrement. L'icône est, certes, anagogique. Mais la contemplation intelligible vers laquelle elle nous conduit n'a d'autre objet que celui de l'icône elle-même: le Verbe incarné. C'est ici que Théodore Studite s'éloigne décidément d'une conception platonicienne:

Si quelqu'un nous dit alors: si je peux donc vénérer le Christ de façon intelligible (νοερώς), il est superflu de le vénérer dans l'image, qu'il sache que cela revient à nier aussi la vénération intelligible du Christ. En effet, si l'intellect ne voit pas le Christ assis à la droite de Dieu le Père, avec l'aspect d'un homme, il ne lui rapporte pas de vénération du tout. Au contraire, il nie que le Verbe s'est fait chair. Or, l'icône est le témoin fidèle de ce que le Verbe s'est fait semblable aux hommes².

Certes, la seule vision de l'icône ne suffit pas. Par elle-même, elle tend à être dépassée vers la réalité de Celui qu'elle représente. Or, cette vénération intelligible que doit susciter la vision sensible n'atteint son objet qu'en aboutissant à la vision de Celui même que l'icône nous fait voir, le Christ, Verbe incarné. La perspective est donc profondément différente de celle du platonisme. L'image sensible ne renvoie pas à une réalité intelligible, mais à la réalité eschatologique du Christ. Pour cela, la vision iconique ne sera dépassée que par la vision même de l'archétype des icônes; vision corporelle, sensible, certes, d'une sensibilité qui sera celle de notre état eschatologique, vision de gloire. Ce n'est pas parce que l'icône appartient au monde sensible qu'elle est imparfaite – car le Christ lui-même en fait partie, même dans sa chair glorifiée –, mais elle est imparfaite parce qu'elle n'est que la ressemblance de son modèle: nous désirerions pouvoir dire comme les apôtres: «Nous avons vu le Seigneur»

¹ Cf. E. v. IVANKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, p. 108.

² Ep II, 65 (c. 1288 CD).

(Jn. 20,25), non pas à travers sa ressemblance sur l'icône, mais en personne, αὐτοπτικῶς ¹. Ce n'est donc pas à l'icône elle-même qu'il faut s'arrêter, ni non plus à la pure contemplation intelligible:

Dans l'icône, le Christ est vénéré à la fois selon la ressemblance (ὁμοιωματικῶς) et de façon intelligible (νοερῶς); c'est ainsi qu'il est vénéré en ce siècle; dans le siècle à venir il le sera dans la vision même (αὐτοπτικῶς) ².

L'Incarnation elle-même est la preuve fondamentale qu'une contemplation intelligible ne saurait être le sommet de la vie chrétienne:

Si la contemplation selon l'intellect (ἡ κατὰ νοῦν θεωρία) avait suffi à elle seule, il aurait suffi que le Verbe vienne chez nous uniquement de cette manière ³.

Or, le Christ est venu dans la chair. Puisque sa vie n'était pas une apparence (δόκησις) ⁴, son Incarnation doit être un fait indépassable. Le chemin de la contemplation chrétienne ne peut donc pas prétendre se passer de ce que Dieu, dans son dessein d'amour, lui a donné pour atteindre son but:

L'icône peinte est pour nous une sainte lumière, un souvenir salutaire puisqu'elle nous montre le Christ né, baptisé, accomplissant des miracles, crucifié, enseveli, ressuscité, montant au ciel. En tout cela nous ne nous trompons pas, comme si cela n'avait pas eu lieu, car la vision s'ajoute à la contemplation intelligible (συντρεχούσης τῆς ὁψεως τῇ τοῦ νοῦ θεωρίᾳ), et par les deux notre foi en le mystère de l'Economie se trouve grandement affermie, elle en tire un grand profit et une componction profonde ⁵.

L'image n'est pas une concession à un état de faiblesse humaine. Elle s'enracine dans la nature même de l'homme, dans cette nature que le Verbe a faite sienne dans une union indissoluble. Vision et contemplation ne s'excluent pas; la contemplation part de la vision, et, purifiée, sanctifiée, s'achève en vision. Pour cela, Théodore enseigne à ses moines à ne pas mépriser l'imagination. Avec un accent nettement antiévagrien, il explique:

¹ Ibid. (c. 1288 C).

² Ibid. (c. 1288 D): en effet, nous aurons part aussi bien τῆς ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας, comme les apôtres lors de la transfiguration, que τῆς νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπαθεί καὶ ἀύλῳ τῷ νῷ, selon l'enseignement de Denys (cf. De Coel. Hier. I, 2; PG 3, c. 121 AB).

³ AR I, 7 (c. 336 D).

⁴ Ibid.

⁵ RPI 10 (c. 456 BC).

L'imagination (φαντασία) est une des cinq puissances de l'âme. Or, l'imagination est considérée comme une sorte d'image, car les deux ont en commun de porter une ressemblance. L'image qui ressemble à l'imagination ne peut donc pas être inutile... Si l'imagination était inutile, les autres facultés de l'âme qui subsistent avec elle (les sens, l'opinion, la raison et l'intelligence) seraient également vaines. Ainsi l'enseignement des « physiologues » prouve par une considération plus pénétrante l'innéité de celui qui méprise l'image ou l'imagination... Et qui, lorsqu'il fixe de ses yeux une image, bonne ou mauvaise, ne s'en irait sans avoir reçu en son esprit la ressemblance (de cette image)? Elle sera excellente si l'image est excellente, honteuse si l'image est honteuse ¹.

L'imagination n'est pas mauvaise, elle est une faculté naturelle de l'homme. Aussi n'est-il pas requis de l'abolir pour atteindre une contemplation vidée de toute image, comme le prétend la mystique évagrienne. L'imagination a pourtant besoin d'être purifiée, et non seulement elle, mais toutes les facultés de l'âme. Or, cette purification se fait, non pas lorsqu'on cesse d'exercer les facultés de l'âme, mais lorsqu'on les oriente vers des objets purs et sanctifiants. Il faudrait ici reprendre l'enseignement monastique du saint abbé de Stoudion sur le souvenir de Dieu comme chemin de purification ². L'icône tient une place importante dans ce cheminement. Le regard fréquent sur les saintes images purifie l'imagination, tout comme l'écoute assidue de la parole de Dieu. A la suite de beaucoup d'auteurs, Théodore insiste sur le parallélisme entre l'ouïe et la vue:

Grave le Christ là où il convient, comme celui qui habite lui-même en ton cœur, afin que, lu dans un livre ou vu sur une icône, tu le connaisses par les deux connaissances sensibles; qu'il illumine doublement tes pensées et que tu apprennes à voir avec les yeux ce dont tu as été instruit par la parole. Et lorsque tu entends et vois de cette manière, tout en ta nature est disposé à glorifier Dieu et à te remplir de componction ³.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter de la prééminence de la vue ou de l'ouïe ⁴. L'essentiel, pour notre propos, est l'affirmation du rôle

¹ EP I, 36 (c. 1220 BD).

² Citons, en guise d'exemple, cette phrase des *Petites Catéchèses*: « Si le diable n'inspirait pas aux âmes l'oubli de Dieu, il ne convaincrat jamais l'esprit de faire place au désir de la chair » (p. 37 de l'éd. AUVRAY); cf. également la catéchèse 10 sur la garde du souvenir de Dieu.

³ Ep I, 36 (c. 1213 CD).

⁴ Parfois Théodore affirme la supériorité de la vue sur l'ouïe (AR I, 19, c. 349 A; AR III, 1, 2, c. 392 A); plus souvent il les considère comme égaux (AR I, 13, c. 344 C; Ep II, 36, c. 1213 A; 1213 CD; 1217 C).

inaliénable des sens sur le chemin de la connaissance et de la contemplation de Dieu. Théodore s'en prend à ceux qui s'estiment assez parfaits pour ne plus avoir besoin d'images. Dans une lettre à l'un de ses moines, il cite un métropolite qui prétend se passer des images. «Cependant, dit l'évêque, nous concédons aux gens plus simples, puisqu'ils sont moins parfaits, qu'ils soient instruits par (l'Evangile et la vie des saints) à la manière d'une introduction, en utilisant une initiation qui leur est connaturelle et des images visibles qui sont à leur mesure»¹. Une telle attitude pouvait se réclamer de certaines idées origénistes, surtout de la distinction entre hommes charnels, psychiques et pneumatiques (même si cette distinction était plus équilibrée chez Origène lui-même). Saint Théodore critique sévèrement «cette stupide division en deux parties inégales»; il n'y a qu'un seul peuple saint, un seul sacerdoce royal. «Aussi parfait soit-il (l'évêque), et même s'il est orné de la dignité apostolique, il a besoin du livre de l'Evangile et, de la même manière, de l'expression peinte de cet Evangile. Car les deux sont de même honneur et méritent la même vénération»².

Cette distinction entre les *simpliciores* et les gens «éclairés» est une menace constante pour la vie de l'Eglise. La prétention de l'iconoclasme qu'avec lui «s'est levée la lumière pour les chrétiens plongés dans les ténèbres de l'ignorance»³ devait inévitablement conduire à une telle division. Seule «l'humilité qui imite Dieu»⁴, ce Dieu qui s'est fait esclave pour ses propres créatures, seule cette humilité peut éviter de telles dissensions. Or, d'après la conviction de saint Théodore Studite, il y a au plus profond de l'iconoclasme une réduction ou même un refus de ce mystère de la kénose, de l'humiliation de Dieu.

e) *L'icône – sceau de la kénose de Dieu*

«Peindre le Christ avec des formes matérielles, cela le rabaisse et l'amoindrit»⁵. Les iconoclastes redoutent qu'une approche trop matérielle, grossière du mystère du Christ puisse profaner sa transcendance, et il serait injuste de soupçonner d'emblée cette attitude

¹ Ep II, 171 (c. 1537 AB).

² Ibid. (c. 1537 CD).

³ Ep II, 17 (c. 1172 C).

⁴ Ep II, 41 (c. 1240 D).

⁵ AR I, 7 (c. 336 B).

d'inauthenticité. Il est certain que le courant hostile aux images, qui traverse toute la période patristique, a contribué à purifier l'iconodulie de certaines exagérations. Il a surtout obligé les défenseurs des icônes à purifier de plus en plus la compréhension théologique de l'image. On ne saurait donc nier l'importance de ces courants iconophobes pour l'équilibre profond de l'art chrétien.

L'hostilité envers les images peut être considérée comme «un signal avertisseur»¹ qui rappelle sans cesse la distance infranchissable entre le Mystère et nos moyens de l'exprimer. Quiconque s'est approché du Dieu vivant aura connu l'appel divin: «ôte tes sandales, car le lieu que tu foules est une terre sainte» (Ex. 3,5), il dira avec Pierre: «Eloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un pécheur» (Lc. 5,8). Ce sentiment de la transcendance divine constitue ce qu'il y a de plus noble dans le mouvement iconoclaste. Et pourtant il y a plus que cette transcendance dont l'homme s'établit lui-même le gardien. Arius n'avait-il pas refusé au nom d'une transcendance prétendue plus pure, de considérer le Christ comme Fils consubstantiel du Père? L'Eglise n'a cessé de confesser une transcendance plus grande, paradoxale, déconcertante: celle d'un Dieu qui s'abaisse vers sa propre créature. Certes, il y a une distance infinie entre Dieu et le monde, mais Dieu lui-même a uni le ciel et la terre en les réconciliant dans le mystère du Christ. Est-ce dès lors un abaissement de la gloire de Dieu, si l'on «peint le Christ avec des formes matérielles», selon l'objection des iconoclastes? Théodore y répond:

Ce que tu considères comme malséant et basement terrestre, cela même est divinement convenable et sublime vu du côté de la grandeur du Mystère. N'est-ce pas en effet la gloire pour les plus hauts de s'humilier, de même que c'est une honte pour les humbles d'être élevés? Ainsi en est-il du Christ: tout en demeurant dans la hauteur propre à sa divinité, glorifiée par l'incirconscription immatérielle; il trouve sa gloire dans la sublime condescendance jusqu'à être circonscrit matériellement par son propre corps. Il s'est fait matière, c'est-à-dire chair, lui qui a fondé l'univers. Et il n'a pas honte de s'être fait lui-même ce qu'il a assumé au point d'être appelé ainsi (c'est-à-dire: matière, chair)².

Le mystère du Christ franchit la distance infinie entre sa transcendance et notre petitesse. Son abaissement volontaire nous révèle

¹ Cf. les remarques de H. U. VON BALTHASAR dans *La Gloire et la Croix*, t. I, pp. 34 sq.

² AR I, 7 (c. 336 C).

une grandeur infiniment supérieure à tout ce que nos conceptions humaines peuvent imaginer. Dieu est si grand qu'il n'a pas reculé devant la petitesse. Devenir circonscrit par les limites d'une humanité concrète, ce n'est pas plus une insulte à la gloire du Verbe que ne l'est sa conception dans le sein de la Vierge Marie ¹. Ce n'est donc pas non plus une insulte que de circoncrire le Christ par l'icône:

Si le Christ s'est fait pauvre pour nous, comment n'y aurait-il pas en lui les marques de la pauvreté, telles que la couleur, le toucher, le corps, par lesquels et en lesquels il est circonscrit. Ceux qui ne confessent pas qu'il est circonscriptible, détruisent l'Economie du Verbe ².

L'icône fixe notre regard sur les traits de celui qui a daigné faire siens les traits humains d'une existence individuelle, lui, Jésus de Nazareth. L'icône nous fait comprendre que nous pouvons nous approcher sans crainte du Sauveur ³. Contempler l'icône, c'est se laisser pénétrer du Mystère purifiant et sanctifiant de l'Incarnation. A cause de cela, l'icône est «le signe le plus évident de l'Economie (τὸ τῆς οἰκονομίας ἐναργέστατον γνῶρισμα)» ⁴.

¹ AR III, 35 (c. 405 C); cf. aussi la discussion du fameux texte d'Astérius d'Amasée qui refuse de peindre le Christ sur des vêtements «car l'unique humiliation de son Incarnation volontaire suffit» (cité aussi dans Mansi 13, c. 305). Théodore y répond: «Comment l'humiliation serait-elle volontaire si elle a quelque chose d'infamant? Car ce qui est volontaire est aussi glorieux et n'a pas l'aspect infamant de ce qui est involontaire» (Ep II, 36, c. 1212 C).

² Ep Mai 42, pp. 35 sq.

³ Théodore refuse qu'il faille être absolument pur pour s'approcher des icônes: AR I, 20 (c. 352 B).

⁴ AR I, 7 (c. 337 A).

CONCLUSION

Nous avons achevé notre cheminement à la recherche des fondements théologiques de l'icône du Christ. Notre parcours des grandes étapes de la théologie entre le premier Concile de Nicée et le second nous a affermi dans la conviction qu'exprimait déjà saint Théodore Studite: rejeter les conclusions de Nicée II revient à nier les affirmations de Nicée I¹. L'enjeu christologique était donc effectivement au premier plan de la querelle des images. C'est bien ce fait-là qui frappe le plus le lecteur d'aujourd'hui qui se penche sur les textes de l'époque. Fait d'autant plus surprenant que, pendant toute la période de l'iconoclasme, on ne trouve pour ainsi dire aucune trace d'un débat sur des théories esthétiques, sur les différentes conceptions de l'art, sur la notion même d'art². C'est à de telles discussions plutôt qu'à des débats interminables sur la christologie que l'on s'attendrait spontanément à partir de l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de l'art. Cette absence de considérations esthétiques s'explique, nous semble-t-il, par la fait que, de part et d'autre, il n'était à aucun moment question de mettre en doute la légitimité de l'art comme tel. Le débat portait uniquement sur l'extension de l'art au delà du domaine profane, dans le domaine sacré.

L'iconoclasme a voulu limiter l'usage de l'art à la vie profane³, et même s'il admettait un certain art religieux, il le voulait purement décoratif, au plus narratif, mais non pas sacré au sens propre⁴. On est en droit de parler d'une certaine sécularisation de l'art, tendance

¹ RPI 30 (c. 472 A–473 A), où Théodore montre que le premier Concile de Nicée contenait déjà *δυνάμει*, en puissance, l'affirmation qu'on peut «peindre le Christ selon son 'caractère' humain».

² Cf. G. MATHEW, *Byzantine Aesthetics*, London 1963.

³ Cf. P. BROWN, *op. cit.*, p. 9.

⁴ Cf. A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin*, pp. 143–180.

inévitables dès que l'on suspecte l'art d'être trop païen ¹ pour pouvoir être « christianisé », intégré dans le vie de l'Eglise. Or, dans l'argumentation de l'iconoclasme, on n'excluait l'art sacré pas seulement parce qu'on le considérait comme trop païen, mais aussi parce qu'on avait une conception du sacré qui en devait exclure l'activité artistique comme trop profane. L'iconoclasme était motivé – non pas exclusivement, mais principalement – par une certaine conception de ce qui est « chrétien » et donc de ce qu'est le mystère du Christ. Et inversement on peut constater que les iconodules ont justifié l'art sacré par un recours réfléchi au mystère théandrique du Christ.

D'après les résultats de notre enquête nous pouvons oser affirmer qu'il y a une corrélation entre la vision du mystère divino-humain du Christ et la conception de l'art. En effet, l'Incarnation n'a pas seulement transformé la connaissance de Dieu, elle a également changé le regard de l'homme sur le monde, sur lui-même et sur ses activités dans le monde. Dès lors, l'activité créatrice des artistes ne pouvait pas ne pas être touchée, transformée par l'attrait du mystère de l'Incarnation. Si le Christ est venu pour renouveler l'homme tout entier, le recréer selon cette image dont il est lui-même le modèle, ne fallait-il pas que le regard, la sensibilité, la créativité des artistes soient, eux aussi, recréés à l'image de celui « par qui tout a été créé » ? Vu sous ce jour, l'effort pour cantonner l'art dans le « profane » doit apparaître comme une crise profonde de la vision théandrique du monde et de l'homme. Que ce soit chez Eusèbe de Césarée, chez Constantin V ou au synode de 754, le rejet de l'art sacré se fait chaque fois au nom d'une christologie, et donc d'une certaine vision du mystère théandrique que l'Eglise n'a pas reconnue être la sienne.

Il serait tentant de poursuivre cette recherche au delà de l'époque iconoclaste pour étudier si ce lien entre la christologie et les conceptions de l'art peut être vérifié dans les développements ultérieurs. En ce qui concerne le monde byzantin, il n'y a pas de doute que la victoire de l'iconodulie a provoqué un déploiement prodigieux de l'art chrétien. Les iconodules avaient défendu la réalité de l'Incarnation comme argument principal pour vénérer l'icône du Christ. L'iconographie se penche dès lors avec une nouvelle intensité sur l'humanité du Christ, sur tous les détails de sa vie terrestre. C'est à cette époque qu'apparaissent les premières représentations du Christ

¹ Cf. Mansi 13, c. 277 CD.

mort sur la croix ¹, de même qu'on insiste sur le réalisme de sa résurrection corporelle ².

Dans le sillage du «Triomphe de l'Orthodoxie» (843) l'art byzantin atteint son sommet d'où il rayonne aussi bien en Occident latin que dans les pays slaves. En Russie, l'art de l'icône se développera entièrement à l'intérieur de l'Eglise, dans le monachisme; pendant des siècles il est resté fidèle aux canons d'expression hérités de Byzance, tout en développant son style propre, tellement imprégné de la méditation du Christ miséricordieux.

Il serait dès lors fort intéressant de se demander pourquoi, en Occident, l'art ait pu, peu à peu, se sentir à l'étroit dans l'Eglise. Quel changement de regard, quel glissement imperceptible a amené les artistes à chercher une liberté qu'ils ne sentaient plus dans l'Eglise? Et inversement, il faudrait se demander ce qui s'est passé dans la compréhension qu'avait l'Eglise d'elle-même, du mystère théandrique dont elle vivait ³, pour qu'une scission entre l'art et l'Eglise ait pu s'établir de plus en plus. A l'instar de ce que nous avons fait pour l'iconoclasme on devrait alors étudier si l'on trouve chez les Réformateurs un lien entre leur hostilité envers les images ⁴ et le déplacement d'accent dans leur compréhension du mystère du Christ ⁵.

¹ Cf. A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz*, pp. 1-15.

² Cf. A. GRABAR, *op. cit.*, pp. 228-233.

³ Voir le chap. L'éclipse du mystère théandrique, dans M.-J. LE GUILLOU, *Le Mystère du Père*, Paris 1973, pp. 135-150.

⁴ En cette question les grands réformateurs ont pris des positions assez divergentes. Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Bilderfrage in der Reformation*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 54 (1957), pp. 97-127. D'après l'auteur, Zwingli donnait purement et simplement raison aux iconoclastes (p. 100). Il reprend leurs thèmes classiques: le Christ ne peut être représenté. Son humanité ne peut être vénérée car ce n'est pas elle qui nous a rachetés (p. 104). Zwingli est choqué de la sensualité de l'art (p. 105), ce qui est assez compréhensible vu les excès de naturalisme dans l'art au XV^e siècle. Pour Calvin, c'est surtout l'infinie distance entre l'essence spirituelle de Dieu et les êtres sensibles qui rend les images impossibles. Pour lui, les seules images véritables sont l'eucharistie et le baptême (p. 110). On retrouve donc tous les grands arguments iconoclastes. Seul parmi les grands réformateurs, Luther s'est opposé à ce refus des images. Il faut humblement accepter notre condition charnelle (p. 124). D'ailleurs, Dieu lui-même s'est donné à nous sous la forme humaine: «Qui m'a vu, a vu le Père» (p. 123). Luther admet donc l'usage de l'art au service de la parole de Dieu (p. 118).

⁵ Cf. Y. CONGAR, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, dans *Chrétiens en Dialogue*, Coll. *Unam Sanctam* t. 50, Paris 1964, pp. 453-489.

On pourrait également se demander jusqu'à quel point l'art du baroque a été une tentative de parvenir de nouveau à une synthèse théandrique, à une réintégration de l'art avec toutes ses expressions, dans le cœur de l'Eglise, à réconcilier la beauté de la terre avec celle du ciel¹. On pourrait pousser la recherche plus loin encore, jusqu'à nos jours, et interroger les différents essais modernes de retrouver un langage propre à un art chrétien. Il faudrait alors étudier, par exemple, les sources d'inspiration d'un Georges Rouault, de ses images bouleversantes du Christ².

Toutes ces questions dépassent de loin et le cadre de ce travail et nos compétences. Elles se posent cependant dès qu'on essaie de tirer une leçon plus générale des problèmes soulevés par l'iconoclisme. L'Eglise ne peut rester neutre, indifférente à la beauté et donc à l'art, puisqu'elle est «l'épouse toute belle» de Celui qui est la Beauté. Pendant des siècles, l'Eglise était le foyer rayonnant de la beauté, le lieu d'une créativité humaine transfigurée. Elle devrait se renier elle-même si, du fond de sa vocation, elle n'aspirait pas à manifester la beauté dont elle a été comblée³. L'admiration que suscite de nos jours l'art des icônes, leur beauté si pure et si purifiante, ne viendrait-elle pas de l'aspiration à cette beauté dont Dostoïevsky a dit qu'elle sauvera le monde? Or, d'où pourrait se nourrir un tel art sinon de la contemplation du Christ? Ne serait-ce pas là le seul critère profond qu'on puisse donner aujourd'hui à ce qui constituerait un art spécifiquement chrétien? Ce critère ne saurait être ni un certain canon d'expression artistique, ni un certain choix thématique, mais un regard transformé par une longue et patiente contemplation de la Sainte Face du Christ notre Dieu.

¹ Cf. H. RAHNER, *Theologie des Barocken*, dans *Abendland. Reden und Aufsätze*, Freiburg/Br. 1964, pp. 236-250.

² Sur G. Rouault voir J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, Paris 1920, pp. 228-235.

³ La redécouverte de la dimension de la beauté est le projet de la grande œuvre de H. U. v. BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, t. I-III, Paris 1965-1974.

INDEX

I. SCRIPTURAIRE

Genèse		Marc	
1,26	70, 83, 193	9,8	135
2,7	103		
3,19	90	Luc	
18	65	1,2	81
Exode		5,8	233
3,5	233	9,21	133
20,4	57, 74, 156, 157, 182	9,31	130
		22,42	129
Deutéronome		23,21	81
4,16sq.	156		
4,16-18	157	Jean	
6,4	22	1,2	80
32,4	79	1,9	21, 70
Psaumes		1,14	21, 26, 91
20,10	88	1,17	82
81,6	91	1,18	21, 26, 89
83,8	65	6	76
83,10	65	6,27	94
		6,55	82
Isaïe		6,64	99
9,6	125	10,30	27
53,2sq.	95	10,34	91
53,2-3	79	12,20-21	7
Jérémie		12,32	133
12,10	143	12,44-45	89
		14,9	21, 26, 40, 51, 65, 75,
Sophonie			80, 93-99, 105
3,14sq.	144	14,28	45, 94
		15,1	82
Matthieu		16,15	27
5,8	74, 75	19,11	95
11,27	56, 93	20,22	103
13,16	199		
17,6	57	Actes des Apôtres	
28,20	142	1,11	135, 139
		17,23	190

Romains		Philippiens	
1,20	192	2,7	87
5,16	82		
8,29	97	Colossiens	
1 Corinthiens		1,15	21, 22, 40, 45, 48, 54, 83, 87, 141
2,2	80	1,16	48
6,19	83	1,18	97
13,12	96	2,3	54
15,20	69	2,9	75, 91
15,49	92	2,17b	82
15,52-54	56		
15,53	69	2 Thessaloniens	
15,55	69	1,10	139
2 Corinthiens			
3,18	133	Hébreux	
4,6	87-93, 133, 141	1,3	30-45, 52, 53, 87
5,4	56, 57	4,15	182
5,16	74, 96	10,1	82
10,5	211	11,38	164
		12,2	152
Galates		1 Pierre	
3,1	190	1,20	124
Ephésiens		2 Pierre	
1,9	126	1,4	103
1,10-11	125	1 Jean	
3,15	26	1,7	92
3,16	83		
8,1	83		

II. MOTS GRECS ¹

ἄγαλμα 68, 73, 74, 167
 ἀγεννήτως 36
 ἀγράφως 143
 αἰσθησις 206
 αἰσθητός 228
 ἀκαλλής 95
 ἀκοινωνήτος 38
 ἀκουσίως 194
 ἀμέριστος 177
 ἀνακράζω 57

ἀναλάμπω 103
 ἀναλογίζομαι 89, 115
 ἄναρχος 36
 ἀναστοιχείω 100
 ἀνατυπῶ 41
 ἀνθρώπινον 89, 97
 ἀντίδοσις 123, 215
 ἀνυπόστατος 42, 60, 119
 ἀπαθής 230
 ἀπεικονίζω 42

¹ Nous renvoyons ici surtout aux termes qui ont rapport à la christologie ou à l'iconologie.

ἀπερίγραπτος 204, 210, 222
 ἀπερίγραφος 33, 34
 ἀποκαθίστημι 130
 ἀποτέλεσμα 177
 ἀποτυπώ 182
 ἀπροαίρετος 46, 114
 ἀρχή 47, 60, 61, 140, 150
 ἀρχέτυπος 228
 ἀσύγχυτος 36, 171, 177
 ἀσύμβατος 38
 ἀτεχνία 227
 ἄτομον 219–222
 αὐτεξούσιος 127
 αὐτοκίνητος 121
 αὐτουργία 124
 αὐτοψία 228, 230
 ἀφομοιόω 59, 61
 ἀγαρακτήριστος 219, 220
 ἀχειροποίητος 163, 164
 ἀχώριστος 172
 ἄψυχος 52, 160

βουλή 192

γέννησις 38
 γέννημα 60
 γνώμη 128
 γνωμικόν 129
 γνώρισμα 35, 112, 234
 γράφω 173, 174, 184, 206, 210
 γραφή 34, 184, 206, 207, 209, 222

δείκνηλον 74
 δεκτικός 115
 διακόσμησις 49
 διαλάμπω 131
 διάστημα 46
 διαφαίνω 104
 δόκησις 230
 δύνάμεις 59, 63, 66

ἐγγράφως 143
 ἐγχαράσσω 185, 225
 εἶδος 29, 61, 65, 95, 159, 207, 209
 εἰκονίζω, εἰκῶν passim
 ἐκούσιος 130
 ἐμφέρεια 94, 104
 ἐμφυτος 121
 ἐνδοσις 123
 ἐνέργεια 59, 99, 100, 121, 123, 194–196,
 198, 212, 225

ἐνεργέω 49, 100
 ἐνεργής 226
 ἐνοειδῶς 123
 ἐντυπώ 183
 ἐξομοίωσις 64
 ἐξουσιαστικῶς 127
 ἐπιγραφή 226
 ἐπίδοσις 123
 εὐκοσμία 143, 147

ζωγράφος 62, 190, 206

θέλημα 48
 θέλησις 127
 θεοειδής 168
 θεοποιέω 62
 θεοφανεία 230
 θεωρέω 81
 θεωρία 228, 230

κακοτεχνία 160
 καταγράφω 72, 184
 καταπίνω 57
 κατασφραγίζω 94, 103
 κλήσις 226
 κτισματολατρεία 25, 153

λατρεία 147, 155, 199
 λογικός 66, 70–72
 λόγιος 168
 λογογράφος 190, 206
 λόγος 63, 71, 72, 110, 114, 115, 122,
 124, 128, 129, 211–213

μεταβάλλω 57, 58, 65, 204
 μεταβολή 69
 μεταμορφώ 57
 μεταποιέω 104
 μετασκευάζω 57, 58
 μεταστοιχείωσις 92
 μετοχή 165
 μῖξις 116
 μοναδικός 122, 123
 μονογενής 38, 72,
 μορφάζω 163
 μορφή 29, 40–42, 65, 73, 139, 173
 μορφώ 56, 103

νοῦς 72, 86, 230
 νοερός 168, 229, 230

οἰκονομία 68, 234
 ὁμόθεος 194
 ὁμοίωμα 192
 ὁμοούσιος 27, 30–33, 59–61, 161
 ὁμόχρονος 114
 οὐσία 23, 31–35, 41
 οὐσιώδης 104, 124
 ὄργανον 52, 64, 66, 72, 101

παραγωγός 161
 παραπλησίως 143
 περιγραφή 33–35, 148, 176, 205–207, 222
 περιχώρησις 123, 215
 πράγμα 104, 121
 πραγματεία 172
 προορισμός 192
 προσήγορία 198
 προσκύνησις 147, 155, 165, 179, 199
 πρόσληψις 117
 πρόσωπον 31, 42–44, 65, 88–91, 97, 98, 171–177, 184, 201, 204, 209, 216
 προσωποποιέω 43
 προτυπώ 132
 προχάραγμα 185
 πρωτότυπος 41

στάσις 33
 συγγένεια 90
 σύγχυσις 116
 συμβολικῶς 132
 συμπλοκή 90, 129
 συμφυῖα 129
 συνανάκρασις 198
 συναποθεόω 69
 συνάπτω 131

συνέργεια 123, 124
 σφραγίς 53
 σχέσις 206, 208, 225
 οχῆμα 56
 σχηματίζω 124, 128, 130

τάξις 37, 39, 50, 53, 60
 τρόπος 28, 50, 104, 115, 117, 122–125, 128, 129, 131, 213
 τύπος 209
 τυπώ 129, 130

ὑπαρξίς 40, 44, 50, 117, 122, 125, 220
 ὑπογραμμών 187
 ὑπογράφω 185
 ὑποκείμενον 207, 213, 223
 ὑπόστασις 23, 30–45, 60, 97, 106–120, 171, 209, 214–218
 ὑφίστημι 33, 36, 38, 42, 60, 111, 221

φανερών 125
 φαντασία 231
 φιλαυτία 130
 φύσις 33, 104

χάραγμα 184
 χαρακτήρ 83, 87, 94, 103, 104, 121, 173, 182–186, 195, 217, 225
 χαρακτηρίζω 35, 39, 41, 53, 174, 176
 χαράσσω 184
 χειροποίητος 164
 χρώμα 160
 χρωματουργία 185
 χωρητικός 87
 χωρητός 102

ψυχή 35, 68

III. NOMS ANCIENS

Anastase le Bibliothécaire 33
 Apollinaire de Laodicée 86, 116
 Aristote 226
 Arius 22–25, 26, 37, 58, 77, 87, 143, 233
 Astérius d'Amasée 84, 234
 Athanase d'Alexandrie 22, 23, 25–30, 36, 38, 44, 47, 51, 61, 62, 86, 87, 99, 105, 146

Barlaam le Calabrais 202
 Basile de Césarée 31, 32, 35, 43, 44, 48, 50, 52, 53, 72, 107, 144, 146, 160, 223
 Celse 83, 84
 Clément d'Alexandrie 78, 84, 85–105, 116

- Constantia 55, 69, 74
 Constantin de Nacolea 156, 158, 182
 Constantin le Grand 55, 189
 Constantin V 56, 150, 156, 157, 161, 163–165, 166, 168, 170–178, 182, 187, 188, 196, 200, 201, 203–205, 209–211, 221–223, 236
 Constantin VI 150
 Cosmas (évêque) 150, 187, 188, 189
 Cyrille d'Alexandrie 85–105, 106, 113, 116, 122, 184, 198, 215
 Cyrille de Jérusalem 47, 113, 122
 Cyrille de Scythopolis 168

 Denys l'Aréopagite 77, 123, 192, 193, 197, 208, 223, 228, 230

 Epiphane de Salamine 77, 84, 152, 153, 188, 203
 Eunome 46, 48, 51, 52
 Eusèbe de Césarée 25, 55–85, 88, 98–101, 102, 115, 116, 123, 125, 126, 134, 141, 151, 152, 153, 167, 170, 189, 198, 203, 205, 210, 211, 212, 213, 236
 Eutychès 143
 Eutychius d'Alexandrie 154
 Evagre le Pontique 143, 168

 Georges d'Alexandrie 188
 Georges de Chypre 139, 150, 181, 186–191, 199, 201
 Georges le Moine 152
 Germain de CP 150, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 194, 203, 225
 Grégoire de Nazianze 28, 31, 47, 107, 107, 111, 153, 183, 184, 186, 217, 219
 Grégoire II 151, 158, 182, 184

 Héraclius 170
 Hilaire 22

 Irénée de Lyon 84

 Jean de Jérusalem 201, 202
 Jean Damascène 147, 148, 155, 179, 181, 187, 191–200, 201, 207, 212, 217, 224, 225
 Jean Italos 202, 208, 223
 Jean de Synades 182
 Jean le Grammairien 202, 223
 Jérôme 42

 Léon le Grand 213
 Léon III 150, 156–159, 161, 169, 181, 182, 202
 Léon IV 201–203
 Léon V 156, 200, 202, 203
 Léonce de Byzance 223
 Léonce de Néapolis 184, 185

 Macarius Magnes 203
 Marcel d'Ancyre 31, 60
 Maxime le Confesseur 85, 105, 106–135, 183, 186, 198, 208, 213, 220–222
 Michel II Le Bègue 154
 Michel Psellos 208

 Nestorius 143, 146
 Nicéphore de CP 25, 55, 57, 139, 146, 152, 156, 161, 172, 183, 186, 189, 191, 193, 195–197, 200, 202–218, 221–223, 225
 Nicétas de Médikion 150, 164, 179
 Nil d'Ancyre 185

 Origène 56, 71, 77–85, 88, 90, 97, 98, 101, 115, 126, 133, 143, 198, 232

 Philon 78
 Platon de Souccoudion 189
 Plotin 78, 166, 167
 Porphyre 72, 166, 167
 Procope de Gaza 199
 Pyrrhus de CP 122, 143

 Sabellius 23, 43, 44
 Sévère d'Antioche 188
 Syméon le Nouveau Théologien 188
 Sophrone de Jérusalem 121, 123, 124, 154

 Taraise de CP 202
 Tertullien 31, 84
 Théodora (impératrice) 169
 Théodore Abu Qurra 162, 201
 Théodore de Jérusalem 197, 201

Théodore de Mopsueste 86	Théodote d'Ancyre 160
Théodore le Studite 34, 113, 139, 154, 156, 159, 176, 179, 183, 186, 189, 191, 193, 197, 199, 200, 202, 204, 205, 206, 207, 217–234, 235	Théophane 150, 181
Théodore de Cyr 42, 46	Théophile (empereur) 154, 162, 169
	Théosébos (moine) 187, 201
	Zénon (empereur) 170

IV. AUTEURS MODERNES

Alexander P. J. 160, 179, 203	Grabar A. 149, 150, 155, 157–159, 162, 163, 165, 169, 179, 182, 185, 235, 237
Arendzen I. 201	Graf G. 201
Balthasar H. U. von 233, 238	Grillmeier A. 78, 79, 169, 237
Barnard L. W. 158	Grumel V. 179, 202
Batiffol P. 25, 76	
Beck H. G. 189, 195	Haendler G. 199
Berkhof H. 68, 76	Harl M. 78, 79, 80, 82
Bernard R. 27	Hemmerdinger P. 160
Bouларand E. 22	Hennephof H. 154
Brock S. 106	Holl K. 77, 86, 150, 152, 218
Brown P. A. 149, 151, 189, 200, 235	Hübner R. 32
Burghardt W. 92	
	Ivanka E. von 208, 229
Calvin J. 237	
Campenhausen H. von 227, 237	Jansen L. 93
Casel O. 29	Jungmann J. A. 30
Congar Y. 237	
Cormack R. 155	Kannengiesser Ch. 64, 80
Crouzel H. 78	Kirchmeyer J. 83
	Koch H. 84
Daniélou J. 78	Koch L. 179
Dobschütz E. von 99, 151, 163	Kotter B. 191
Durand M. de 87, 90, 92, 95, 101	Kurtz E. 186, 187
Ermoni V. 191	Lamza L. 181
Evdokimov P. 17	Lange G. 145
	Le Guillou M.-J. 237
Farina R. 152	Lemerle P. 157, 208
Florovski G. 56, 78, 166, 168	Loofs F. 30
Fritz G. 78	Luther M. 237
Funk F.-X. 146	
	Mango C. 159
Garrigues J. M. 107, 119, 120, 132, 198	Maritain J. 238
Gero S. 149, 182	Matthew G. 235
Gorainoff J. 17	
Gouillard J. 149, 151, 158, 202	

Melioranskij B. 186, 187	Savramis D. 155
Menges H. 179, 193, 197	Schwarzlose K. 189
Metzger W. 64, 72	Sherwood P. 107
Meyendorff J. 78, 177, 179, 213, 214, 215, 216, 224	Skroboucha H. 17
	Solooukhine Vl. 17
Nasrallah J. 191	Sophrony Archim. 197
	Stange A. 30
Orbe A. 84	Stead G. Ch. 27
Ostrogorsky G. 149, 160, 164, 172	Struckmann A. 92
Ouspensky L. 17	
	Thunberg L. 65
Peteau 50	Tixeront J. 30
Pruche B. 53	Tougard A. 200
Rahner H. 238	
Régnon Th. de 31, 50	Van Den Ven P. 199
Richard M. 160	Visser A. J. 179
Riedmatten H. de 67, 68, 72	
Riou A. 134	Weber A. 75
	Zwingli H. 237

- I. LEONHARD WEBER: Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. xii-288 S. (1947). vergriffen
- II. ANDREAS SCHMID O. S. B.: Die Christologie Isidors von Pelusium. xx-114 S. (1948). Fr. 9.—
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN: Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie. xii-180 S. (1949). vergriffen
- IV. KARL FEDERER: Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. viii-144 S. (1950). vergriffen
- V. ALOIS MÜLLER: Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. xviii-242 S. (1955). Fr. 20.—
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O. P.: Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle. 172 p. (1952). épuisé
- VII. HUBERT MERKI O. S. B.: Ομολώσεις θεῶ. Von der platonischen Angieichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. xx-188 S. (1952). vergriffen
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER: Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. ix-196 S. (1953). vergriffen
- IX. MARK DORENKEMPER C. PP. S.: The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. ix-234 p. (1953). out of print
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O. E. S. A.: Recherches sur la Christologie de saint Augustin. xiii-189 p. (1954). épuisé
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O. P.: Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico. x-186 p. (1956). Fr. 14.—
- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap.: Les Missions Divines. De saint Justin à Origène. xiii-194 p. (1958). épuisé
- XIII. FRANZ FAESSLER O. S. B.: Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. xviii-242 S. (1958). vergriffen
- XIV. IVO AUF DER MAUR O. S. B.: Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. xvi-205 S. (1959). Fr. 15.—
- XV. OTHMAR PERLER: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960). Fr. 8.50
- XVI. JEAN-LOUIS MAIER: Les Missions Divines selon saint Augustin. x-226 p. (1960). Fr. 18.—
- XVII. CHARLES WILLIAM NEUMANN S. M.: The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose. xvi-280 p. (1962). Fr. 22.—
- XVIII. RANIERO CANTALAMESSA OFM. Cap.: La Cristologia di Tertulliano. xiv-213 p. (1962). Fr. 20.—
- XIX. JEAN-LOUIS MAIER: Le Baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique. xii-175 p. Avec 12 planches (1964). Fr. 23.—
- XX. JOHN EDWARD CHISHOLM C. S. Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I, Introduction. xvi-222 p. (1967). Fr. 25.—
- XXI. JOHN EDWARD CHISHOLM C. S. Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II, The First Critical Edition of the Text. in preparation
- XXII. DIRK VAN DAMME O. P.: Pseudo-Cyprian, Adversus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt. xix-200 S. (1969). Fr. 25.—
- XXIII. SR. DOMINIQUE CUSS, F. C. J.: Imperial Cult and honorary terms in the New Testament. 168 p. (1974). Fr. 25.—
- XXIV. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, O.P.: L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787). 245 p. (1976). Fr. 25.—

