

SAGE COMME UNE IMAGE ?

La Querelle des Images en Occident et en Orient.

Théologies comparées de l'Orient et de l'Occident chrétiens

Par Fabrice LENGRONNE, journaliste

L'homme créé à l'image de Dieu crée à son tour des dieux à son image, des idoles qu'il adore et sert comme il devrait servir Dieu. La Révélation biblique et le peuple de Dieu ont de tout temps condamné l'idolâtrie, et parfois même toute utilisation des images. L'Eglise antique, puis l'Eglise médiévale, a mis en usage les icônes, d'une façon différente de l'idolâtrie païenne.

A la suite de cette utilisation des icônes se sont élevées dans l'Eglise, d'abord en Orient puis en Occident, des voix pour récuser ces pratiques, allant parfois jusqu'à la destruction des objets dénoncés. Secouée par une querelle théologique et pratique en Orient, troublée par les briseurs d'icônes, désorientée par leurs adorateurs, L'Eglise a dû affronter ces questions et prendre des positions sur ces sujets à l'occasion de crises dont l'ampleur la remettait quasiment en cause. Iconoclastes en Orient, iconodules à Rome, iconomaques en Empire franc¹, la diversité des positions justifiait bien un concile, réuni à Nicée en 787, qui entérina sans restriction une position et élimina les autres, sur le papier au moins.

Cette querelle fut autant pratique que théorique. A l'usage de l'icône est liée une théologie, à son existence une pratique. De la théologie de l'icône ou de l'image que l'on aura découlera une iconographie et une esthétique.

Cette querelle iconologique est surtout connue pour son histoire orientale. Elle gagnera pourtant l'Occident, où elle s'achèvera à la fin du neuvième siècle, avant de reprendre, sous diverses formes au seizième siècle, et par la suite, au sein même de l'Eglise romaine d'Occident.

¹ Les iconoclastes refusaient le culte des icônes et les détruisaient. Les iconodules vénéraient les icônes. Les iconomaques les utilisaient sans leur porter un culte.

1. Des épisodes de bandes dessinées

1.1 L'Iconoclasme en Orient

La querelle des icônes débute au septième siècle par des actions sporadiques et individuelles (par exemple Epiphane à Chypre, ou Serenus à Marseille). Dans l'Empire byzantin, Léon III l'Isaurien, vers 725, lance avec des évêques une première campagne d'envergure contre les icônes. En 730, un édit est promulgué par Léon III, qui exalte la croix nue, invoquant la Loi de Moïse, la condamnation de l'idolâtrie et le culte spirituel.

Constantin V qui succède à Léon III réunit le concile de Hieréia-Blachernes en 754,¹ pour condamner l'usage des icônes. Les conséquences ne se font pas attendre: exécutions de moines² confiscation et brûlement de grands monastères, exil de moines, et surtout la destruction des icônes. La persécution contre les iconodules est violente et sans ménagement, sans respect des convictions autres. En 775, Constantin V décède, puis en 780 Léon IV. Sa femme Irène assure alors la régence.

Favorable aux icônes, elle commence par épurer la cour, l'administration et le clergé, dans le sens de ses idées. Elle réunit en 787 un concile œcuménique à Nicée, qui casse l'édit du concile de Hieréia de 754 et rétablit le culte des icônes, en raison de son terme théorique: le modèle. La paix iconodule perdure jusqu'en 813, où un empereur originaire d'Asie mineure rétablit l'édit de 754, avec une application modérée. Les patriarches Taraise et Nicéphore déploient la résistance monastique.

Par la suite, la persécution varie avec les empereurs. Sous Léon V, elle est très vigoureuse; faible sous Michel II (820-829), elle redouble sous Théophile (829-842). En 843, l'impératrice régente Théodora rétablit l'édit de 787, de manière définitive. Seuls quelques remous ponctuels auront encore lieu.

Cet iconoclasme aura moins détruit d'icônes que les guerres et les catastrophes de cette époque. Il aura permis une réflexion sur la question, dont bien des arguments restent valables, d'autres étant par ailleurs toujours contestables.

1.2 Le concile de Hieréia Constantinople — 754

Sur ordre de Constantin V — appelé Copronyme³ par ses détracteurs —, l'empereur théologien et théoricien de l'iconoclasme, un concile se réunit en 754, d'abord à Hieréia, puis à Constantinople, pour débattre de la questions des icônes. Réunissant de nombreux évêques et patriarches de l'Empire d'Orient, ce

¹ Ce concile déclare inacceptable la fabrication humaine d'images sacrées, car en isolant la nature divine du Christ de sa nature humaine, on ébranle le dogme christologique; seul icône permise: le repas eucharistique, car de cette manière, on rend présent le mystère de l'Incarnation. Cf. *Infra*.

² Etienne du Mont Auxerre en 765, le Patriarche Constantin décapité en 767, et bien d'autres exemples.

concile prend le nom de Septième Concile œcuménique qui lui sera contesté et refusé par le Concile de Nicée II, 787, qui annulera ses décisions et détruira ses actes.

Ce concile va condamner le culte des icônes, et jusqu'à leur présence dans les églises; il prendra des mesures pour lutter contre les icônes et leurs défenseurs.

La véritable icône est de même nature que celui qu'elle représente, affirme le concile dans son argumentation. Il en résulte que seule l'eucharistie est icône véritable du Christ.

Il sera donc impossible de faire une représentation picturale qui soit véritablement icône. L'on doit donc s'abstenir de peindre le Christ. En ce qui concerne les autres icônes, le concile écrit¹:

"Comment ose-t-on représenter à l'aide d'un art païen la Mère de Dieu, qui est plus haute que le ciel et les saints" et "offenser par une matière morte et grossière les saints qui resplendent comme des astres ?"

A ce rejet de l'icône se joint le rejet de la *vénération* de Marie et des saints. La décision finale du concile fut la suivante²: quiconque peindrait ou conserverait des icônes serait privé, pour un clerc, de son sacerdoce, et anathématisé, pour un moine ou un laïc. Les coupables devaient être livrés devant les tribunaux civils, et non devant les juridictions dépendant de l'Eglise. A la suite de ce concile, quand prit fin la domination politique des iconoclastes pour cette même période, se réunit un autre concile: celui de Nicée II.

1.3 Le concile de Nicée, Septième Concile œcuménique — 787

Convoqué par l'impératrice régente Irène, présidé par le Patriarche de Constantinople Taraise, le concile de Nicée, en présence de deux légats de l'Evêque de Rome Adrien, se tint au milieu de querelles d'ordre politique entre les deux partis. Dès l'origine avoué comme un concile contre l'iconoclasme, il a affronté, à sa première session, des interruptions de factions armées iconoclastes, qui furent réduites au silence par les troupes fidèles à l'impératrice Irène.

Dès le début, l'intitulé de Septième Concile général ou œcuménique fut refusé au concile de 754, et attribué à celui-ci. Des évêques iconoclastes furent accueillis, après abjuration de leur "hérésie" et pénitence publique devant cette assemblée, par le concile, qui les conserva à leur place. Plusieurs sessions furent ensuite utilisées pour argumenter contre les positions iconoclastes. Arguments bibliques, théologiques et traditionnels furent mis en avant. La conclusion fut exprimée sous forme d'un principe et de vingt-deux canons disciplinaires.

³ "Au nom d'excrément, de déchets". Ce surnom dit bien toute la haine portée à l'empereur par ses opposants.

¹ L. Ouspensky, *Théologie de l'icône*, Paris, Cerf, 1980, p. 110.

² *Ibid.* p. 94.

"Nous recevons la figure de la Croix, précieuse et vivifiante, les reliques des saints et leurs icônes; nous les embrassons et saluons, suivant l'ancienne tradition de l'Eglise de Dieu, c'est-à-dire de nos saints Pères, qui les ont reçues, et qui ont ordonné qu'elles fussent mises dans toutes les Eglises et tous les lieux où Dieu est servi. Nous les honorons et adorons; savoir, celle de Jésus-Christ, de sa Sainte Mère et des anges qui, quoique incorporels, ont néanmoins apparus comme hommes aux justes; celle des apôtres, des prophètes, des martyrs et des autres saints, parce que leurs images nous rappellent leur souvenir, et nous rendent participants en quelque manière à leur sainteté"¹.

A ce principe s'adjoignait une remise à l'honneur des icônes, leur utilisation dans des processions, dans l'assemblée où elles seront saluées, et le brûlement des écrits iconoclastes.

Les circonstances de ce concile ne pouvaient pas ne pas provoquer de réaction. Une mauvaise traduction latine² des actes couronna ces raisons, et ce concile pourtant dénommé œcuménique fut contesté en Royaume Franc par le Concile de Francfort qui se tint en 794 sur la demande de Charlemagne, sur fond de querelle Orient / Occident.

1.4 Charlemagne et l'Empire d'Orient.

La coupure de l'Empire de Constantin était intervenue depuis longtemps. Si à l'Orient subsiste un empire, celui de Byzance, en Occident l'ancien empire est déchiré en divers royaumes parmi lesquels le royaume Franc dont Charlemagne devint souverain en 768. Celui-ci travaille à reconstruire l'Empire, en Occident tout au moins.

En Orient, Irène arrive au pouvoir en 780, succédant à son mari l'empereur mollement iconoclaste Léon IV Khazare. Assurant la régence pour son fils âgé de six ans en 780, Irène doit s'inquiéter des incursions arabes et bulgares. Elle cherche donc à conclure une alliance avec le puissant Charlemagne, et se rapproche d'autre part de la papauté.

En 781, à l'occasion de Pâques, l'alliance est conclue, et la fille aînée de Charlemagne est promise à l'empereur-enfant Constantin. Irène soumet ensuite le siège impérial à Rome, au siège pontifical, rétablissant l'iconophilie dans l'Empire d'Orient, avec la paix et l'unité institutionnelle de l'Eglise. Ces faits, qui rétablissent d'excellents liens avec le pape et font retrouver ses faveurs à l'Empire d'Orient, ne sont pas pour plaire à Charlemagne, qui considère Rome et l'Italie comme sa "chasse gardée".

De plus, l'alliance conclue en 781 est rompue par Irène qui fait épouser une jeune arménienne à son fils l'empereur Constantin. Simultanément, elle envoie ses armées débarquer en Italie pour y revendiquer l'autorité impériale

¹ Extrait de la Confession de foi du Concile, rédigée par Euthymius, évêque, et cité par Migne, *Dict. des Conciles*, p. 107, T. II.

² Cf *infra*.

d'Orient et l'intégrité de l'Empire. Face à cet affront, Charlemagne défait les troupes byzantines et garde rancune envers la régente d'Orient.

C'est dans ce climat de tension et de concurrence que se déroula la querelle des images en Occident. Irène revendiquait l'Empire tel que Constantin le Grand l'avait réuni, Charlemagne celui des empereurs romains et la primauté de l'Occident. Deux fortes personnalités s'affrontent, alors qu'à la génération suivante l'Empire d'Occident éclatera entre les héritiers de Charles le Grand, et celui d'Orient sera déchiré par diverses querelles, notamment à propos de la Bulgarie.

La Chrétienté se déchire pendant que se renforce l'Islam, qui conquerra dans les siècles suivants toute la chrétienté orientale, jusqu'à la chute de Constantinople-Byzance en 1492, après des conquêtes partielles dès la fin du premier millénaire.

1.5 Le Concile de Francfort — 794

En 794, Charlemagne reçoit copie de la traduction des textes du Concile. Traduction défectueuse, elle rend le terme vénération (*proskynesis*) par *adoratio* (adoration, qui correspond au grec *latreia*), et indique de façon erronée une adoration identique pour les reliques, les images et la Sainte Trinité, alors que le Concile distinguait deux types d'adoration, gardant sa spécificité à l'adoration divine.

Il charge alors le moine Alcuin de rédiger une réponse à ce concile. Ce seront les *Libri Carolini*, texte érudit qui rassemble une grande somme de connaissance sur la question des images, tant théologiques que traditionnelles. Puis Charlemagne convoque le Concile de Francfort, où sont réunis les évêques de l'Empire franc et deux légats de l'Evêque de Rome Adrien Ier, en présence de l'empereur lui-même, pour résoudre un grand nombre de questions, parmi lesquelles celle des images, considérée comme principale par Charlemagne.

La problématique se pose différemment ici. En Orient, le culte des images était fort répandu avant la période iconoclaste; en Empire franc, l'usage des images est fréquent, mais beaucoup plus dans une optique catéchétique et didactique. La pratique du culte des images est encore inexistante, en dehors de quelque culte de la Croix par endroit.

A la satisfaction de Charlemagne, le Concile rejette en préliminaire les deux conciles réclamant le titre de Septième œcuménique, Hieraia-Constantinople (754) et Nicée (787).

"Ni l'un, ni l'autre ne méritent assurément le titre de Septième: attachés à la doctrine orthodoxe qui veut que les images ne servent qu'à l'omementation des églises et à la mémoire des actions passées, doctrines d'après laquelle nous ne devons l'adoration qu'à Dieu seul, et la vénération aux saints, nous ne pouvons pas plus prohiber les images avec l'un de ces conciles que les adorer avec l'autre, et nous rejetons les écrits de ce concile ridicule"¹.

Le Concile de Francfort entérine les textes des livres Carolins, qui confine l'art dans un rôle décoratif, et parfois d'enseignement. Il affirme l'adoration de Dieu seul, la vénération des Saints, et rejette l'adoration et la vénération des images. Il relativise l'importance des images, là où le Concile de Nicée les présentait comme fondamentales dans la théologie et la pratique de l'Eglise. Ni dogmatique, ni liturgique, l'image est placée ici dans une perspective voisine de celle du judaïsme de l'époque: la décoration des lieux de culte.

Le Concile conclura ses travaux en émettant cinquante-six canons disciplinaires, dont le deuxième seulement traite de la question des images¹. Ce texte sera signé par les légats d'Adrien Ier, de la même manière que le concile de Nicée !

1.6 Le Concile ou Assemblée de Paris — 825

Dernier grand rebondissement de cette querelle des images en faveur des iconomaques avant l'adoption définitive du Concile de Nicée par celui de Constantinople en 869 : le Concile de Paris, tenu en 825.

Michel, empereur d'Orient, se plaint à l'évêque de Rome Eugène II, par l'intermédiaire de Louis, empereur d'Occident, d'abus dans l'usage des icônes. Empereur iconoclaste, Michel ne déploie pas grand zèle dans sa chasse aux iconodules. Pour répondre à cette demande, Louis réunit, avec l'accord d'Eugène, le Concile de Paris, dont le titre de Concile sera contesté par la suite par les théologiens catholiques romains, l'Abbé Migne en tête, car il ne réunit que les évêques francs et ne reconnaît pas le Concile iconodule de Nicée.

Ce Concile approuve les actes du Concile de Francfort, (iconomaque) qui rejetait les deux conciles de Hiérelia (iconoclaste) et Nicée (iconodule). Il reproche au précédent évêque de Rome Adrien sa lettre à l'impératrice Irène, qui recommandait l'adoration superstitieuse des Images — mal entendu sur le terme adorer.

Beaucoup plus théologique que celui de Francfort, le Concile de Paris justifie sa position par des arguments scripturaires et patristiques. Il conclut au rejet, de la même manière, des iconoclastes et des iconodules, à l'imitation, dit-il, de Grégoire le Grand et de son attitude envers Serenus, évêque de Marseille: Serenus avait brisé les icônes de son église parce que son peuple les adorait. Grégoire l'approuva pour son zèle et le blâma pour son acte qui privait le peuple de sa "bible en images".

Cette assemblée de conclure sur l'adoration unique de Dieu, sur un culte modéré envers les images (mais il s'agit plus d'un respect profond que d'un

¹ Cité par Héléf, *Histoire des Conciles* ; T. III, 2e partie, p. 1068; Paris, 1910.

¹ In Migne: *Dict. des Conciles*, T. I, p. 929: "On a demandé ce qu'il fallait penser d'un nouveau concile tenu par les grecs à Constantinople, dans lequel on dit anathème celui qui ne rendrait pas aux images des saints le service et l'adoration qu'on rend à la divine Trinité: c'est ce qu'ont condamné unanimement les Pères du Concile, méprisant et rejetant en toutes manières cette adoration et cette servitude".

culte: il faut les placer dans un lieu décent, les orner et les tenir proprement), et sur l'adoration de la croix, distinguée des images, parce que Jésus-Christ y a été attaché.

Dernière erreur du Concile de Nicée: il joint au culte et à l'adoration des images la sainteté de ces objets: les images sont déclarées saintes et sanctifiant ceux qui les adorent. Cette position du Concile de Nicée est condamnée par le Concile de Paris.

A l'époque du Concile de Paris, l'évêque Agobard de Lyon publie un traité qui autorise les images, mais en interdit le culte. Claude de Turin, vers 827, va plus loin et traite le culte et l'usage des images et de la croix dans le culte, d'idolâtrie.

On le voit, à cette époque, le culte des images se voit opposer un refus généralisé dans les deux empires, au niveau des dirigeants en tout cas. Ce concile restera en vigueur jusqu'au Concile général de Constantinople, en 869.

1.7 Les Conciles de Constantinople — 815-869¹

Le Patriarche Nicéphore s'attaquant avec zèle aux iconoclastes dans l'empire d'Orient contrôlé par Léon dit l'Arménien, lui-même favorable aux thèses anti-iconiques, un concile fut rassemblé pour condamner l'usage des icônes. Le Patriarche fut déposé, et ordre fut donné d'effacer les images saintes, de détruire les vases sacrés, de déchirer les ornements. Les effets de ce concile ne furent pas très importants.

Vers 829, l'empereur Théophile, fils de Michel le Bègue qui avait provoqué par sa lettre à Louis le Débonnaire l'Assemblée de Paris, convoque un concile pour faire monter sur le trône patriarcal un certain Jean à sa solde, et condamner comme idolâtre le culte des saintes icônes.

De 857 à 861 diverses assemblées se tinrent pour déposer ou élire le Patriarche. Grande fut la rivalité entre deux patriarches tour à tour déposés puis remis en place, Ignace et Photius, le premier proche de Rome, le second contre les latins. En 861, plus de trois cents évêques et deux légats du pape constituent un concile qui, malgré les légats, met en place Photius, et adopte, pour la forme selon J.P. Migne, un décret en faveur des icônes².

En 869, la querelle s'achève, pour cette époque, par une unanimité qui ne tint pas compte de tous. Un concile, réuni à Constantinople et dénommé "huitième œcuménique", convoqué par l'empereur Basile en présence de trois légats du Pape, Adrien II et du Patriarche Ignace, entérine totalement la position iconodule. Il confirme le décret d'un concile tenu à Rome en 863 affirmant la tradition du culte des images. Il décrète deux canons concernant les icônes, le troisième et le septième des vingt-sept de ce concile:

"On honorera et on adorera l'image de Notre-Seigneur, les livres des

¹ *Dict. des Conciles, op. cit.*, T. I, col. 758-768.

² *Ibid.*, col. 760.

saints Evangiles, l'image de la croix, celles de la Mère de Dieu et de tous les saints; mais en rapportant le culte qu'on leur rend aux prototypes, c'est-à-dire à Jésus-Christ et à ses saints!"

"Quoiqu'il soit bon de peindre de saintes icônes et d'enseigner les sciences divines et humaines, il est bon aussi que cela ne se fasse que par des personnes sages: c'est pourquoi le concile défend à tous ceux qu'il a excommuniés de peindre des images et d'enseigner, jusqu'à ce qu'ils se convertissent"¹.

Ce concile fut reconnu par les cinq patriarchats (Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem), par l'empereur Basile, par Cocis, empereur d'Italie et de France, et par Michel, roi de Bulgarie.

1.8 Derniers rebondissements

Par la suite, divers personnages soulèveront à nouveau la question, soutenant la position iconomaque au cours du Moyen Age et de la Renaissance. Pierre de Bruys s'élèvera contre le culte de la croix, ainsi que Wycliff, Jan Huss, Markian, théologien arménien (vers 1390), et Savonarole à Florence.

La querelle des images renaîtra à la Réforme, puis dans le catholicisme romain avec le Jansénisme. Aucun consensus n'a été jusqu'alors trouvé sur cette question.

2. Théologie de l'icône

La querelle théologique des Images fut animée et les diverses positions défendues avec force arguments. Arguments scripturaires, arguments théologiques, arguments patristiques, tous ces domaines sont appelés à l'aide par chaque parti. Appuyés principalement sur les arguments théologiques, les deux partis font intervenir la Christologie pour défendre l'iconoclasme ou l'iconophilie. Les arguments scripturaires sont beaucoup moins invoqués, et aussi douteux dans leur emploi par chaque parti. Les arguments patristiques sont autant en faveur des deux partis, puisqu'on trouve des auteurs favorables aux diverses positions.

2.1 Il est écrit

Les arguments scripturaires furent utilisés en Orient et repris et discutés dans les Livres Carolins.

Pour les iconoclastes, le principal argument est le second commandement

¹ *Ibid.*, col. 764-765.

qui interdit toute représentation de tout ce qui se trouve au ciel, sur la terre et sous la terre, de les servir et de s'incliner devant elles. Interprété littéralement, ce commandement est iconoclaste. Il faut cependant ne pas le sortir du contexte de la Révélation écrite, qui précise le cadre de cette interdiction: les servir et s'incliner devant elles. L'iconoclasme interprète littéralement et de façon généralisée cette interdiction des images, de la même manière qu'un courant important du judaïsme de l'époque² et de la tradition de l'Islam³.

Autre argument scripturaire: l'absence de mention néo-testamentaire. Aucun texte du Nouveau Testament ne parle de représentations picturales de Dieu ou des êtres vivants (à l'exception peut-être du piédestal de la statue absente dédiée au dieu inconnu, à Athènes, qui servira l'apologétique paulinienne devant les philosophes de cette ville), et encore moins d'une quelconque vénération ou adoration rendue à des représentations picturales ou sculptées. A cela l'on peut répliquer que l'absence de preuve n'est pas preuve; cependant il est clair qu'il n'y a aucune indication scripturaire recommandant l'usage des icônes, ce qu'affirmeront pourtant les iconophiles.

Côté iconophiles, plusieurs arguments sont invoqués: tout d'abord, on pouvait s'y attendre, la présence de chérubins peints et sculptés sur l'Arche d'Alliance et sur les tentures, d'abord dans le Tabernacle du désert (le Sanctuaire sous tente) jusqu'à David, puis dans le Temple de Jérusalem¹. En particulier les rencontres de Moïse avec Dieu entre les deux chérubins telles qu'elles sont présentées dans l'Exode font penser à la nécessité d'un *medium*² entre l'homme et Dieu; l'icône n'est en définitive qu'une autre forme de ce *medium*.

Autre argument scripturaire présenté par l'évêque de Chypre, Léonce: l'épisode de Jacob baisant la tunique maculée de sang de Joseph vendu en Egypte; Léonce veut montrer par cet épisode la vénération rendue à une relique dont le problème était lié à celui des icônes. La vénération consistait en salutations, baisers et embrassades de l'objet vénéré.

Enfin, pour les Pères du Concile de Francfort ou de l'Assemblée de Paris, le premier argument de chacune des positions existantes (le deuxième commandement et la présence de représentations dans le Temple) est utilisé pour justifier

² Il ne faut cependant pas généraliser cette attitude du judaïsme: bien des synagogues étaient décorées de fresques et de mosaïques, qui évitaient les représentations de Dieu.

³ Cependant, rien dans le Coran n'interdit la représentation des êtres vivants ou de Dieu; c'est la tradition qui l'a imposée.

¹ Les références données sont Ex 25,1; Ex 25,22; Nb 7,89; Ez 41,16-20; Hb 9,1-5. Citées par Ouspensky, *op. cit.*

² Singulier de *media*, moyen de communication, intermédiaire obligatoire pour cette communication. L'idée des iconodules est que l'icône sert à communiquer de façon privilégiée avec Dieu. C'est à la fois l'intermédiaire et le moyen lui-même. Le moyen: dans la liturgie où elle assure un rôle presque aussi important que la parole; l'intermédiaire: quand on prie devant elle. Dans la liturgie, Dieu se communique par l'icône (et la parole); dans la prière, l'homme a accès à Dieu par l'icône.

l'existence des icônes et rejeter leur adoration.

2.2 Chalcedoine et les images

Lorsqu'on aborde les arguments théologiques, c'est essentiellement vers l'Orient qu'il faut se tourner, où ils prirent une place prépondérante dans les débats.

Une véritable icône est de même nature, consubstantielle¹, que celui qu'elle représente, affirment les iconoclastes. Dès lors, la seule icône du Christ sera l'eucharistie où la présence réelle du Christ permet d'affirmer l'unité de nature de l'icône et de l'iconographié. Le Christ a choisi le pain comme image de son incarnation parce que cette matière ne peut être prise pour ressemblance humaine, afin d'éviter l'idolâtrie, affirment les iconoclastes.

Si l'on veut donc représenter le Christ, on se heurte à plusieurs problèmes. Si l'on prétend représenter la divinité, on se heurte à l'interdit reconnu de tous et à l'impossibilité de représenter la nature divine. Dieu n'est pas représentable en tant que tel, donc la divinité du Christ non plus. Si l'on veut représenter la double nature du Christ, on tend à leur confusion, puisqu'on ne distingue plus les deux natures distinctes coexistant dans la personne du Christ, ce qui est du monophysisme, hérésie condamnée par le concile œcuménique de Chalcedoine. Si l'on représente uniquement la "chair", l'enveloppe mortelle, le corps humain, c'est uniquement l'humanité qui est représentée. Il y a dans ce cas séparation des deux natures, unies selon Chalcedoine, et cette hérésie-là est le nestorianisme.

Ainsi l'icône ne peut représenter, exprimer, faire comprendre, la relation entre les deux natures du Christ; elle ne peut exprimer ces deux natures elles-mêmes. On revient ici à la première réfutation de l'icône: il est impossible à celle-ci d'être de la même double-nature que le Christ. L'icône n'est ni de nature humaine, ni de nature divine, encore moins d'une double nature. Il sera donc impossible de faire une icône.

A cela, les iconoclastes ajoutent qu'il n'est point de prière ni de cérémonie de consécration des images. On ne saurait donc les considérer saintes, ni capables de sainteté. Elles n'ont donc aucun culte à recevoir, matériau sans âme, ni être, ni sainteté aucune.

On le voit, c'est le dogme de Chalcedoine qui est au centre des débats. C'est à lui aussi que se réfèrent les iconodules pour réfuter les arguments iconoclastes. Ainsi l'icône ne représente pas une des deux natures du Christ, voire les deux, mais la personne (*hypostasis*) du Christ, l'hypostase du Christ, en laquelle sont unies les deux natures humaine et divine. En outre, si la nature humaine est du domaine du connu par le contemplateur, la nature divine n'est pas du domaine du visible, mais elle transcende l'humanité du Christ. Si donc on représente l'hypostase du Christ en sa nature humaine, cela n'implique pas la

¹ En grec: *homoousiôn*, "de même nature". Terme employé dans les Actes du Concile iconoclaste de 754.

séparation de la seconde nature qui n'est pas visible ou matérielle. L'icône ne saurait être de même nature — substance — que celui représenté, qui n'en porte que le nom. En représentant le Christ sous forme humaine, il n'y a pas de division ou réduction des natures, puisque l'image de l'humanité du Christ rappelle au contemplateur l'idée de Jésus-Christ entier, verbe incarné, de la même manière que l'image d'un homme ne sépare pas l'âme du corps.

A partir de ces conclusions, il n'était plus possible de soutenir que la seule icône véritable soit les espèces eucharistiques. Il ne s'agit pas là d'une icône, mais du véritable corps et sang du Christ, après la consécration, affirmant-ils. Il n'y a certes point de prière ou de cérémonie particulière pour consacrer les icônes, mais bien des choses sont saintes en elles-mêmes. L'icône est sanctifiée, ajoutera Saint Jean Damascène, par les noms de Dieu et des amis de Dieu — les saints —, et reçoit ainsi la grâce de l'Esprit de Dieu.

C'est la question du culte qui constitue le dernier point de réfutation théologique. Le culte des icônes est différent de celui rendu à Dieu. Il ne se rapporte pas précisément à l'icône, mais à celui qu'elle représente. Le culte des saints, leur *adoratio*, n'est qu'une marque d'honneur. Quand les iconoclastes affirment: "Jésus-Christ nous a délivrés de l'erreur et du culte des idoles, en nous enseignant l'adoration en esprit et en vérité", les iconodules répondent par un télescope eschatologique: l'Eglise est l'accomplissement total effectif et définitif du Royaume. Tout est déjà là. Comment pourrait-on donc être retombé dans l'idolâtrie, étant donné la victoire du Christ, définitive et éternelle. Accuser l'Eglise entière d'idolâtrie est faire injure à Jésus-Christ. On le voit, c'est l'Eglise qui est mise en avant de l'Ecriture pour justifier la position iconodule, avec une assimilation totale entre Eglises visible et invisible.

De manière positive — sans partir d'une réfutation —, les iconodules trouvent l'origine de l'icône dans l'Incarnation. La représentation d'images peintes¹ est en accord avec la prédication évangélique, car elle est en vue de la foi en la véritable incarnation de Dieu dans l'histoire: le Fils, le Verbe, incarnation qui n'est pas de l'ordre de l'illusion, mais de la réalité et de la vérité. Cette incarnation est rendue tangible par l'icône pour les croyants. On pourrait répliquer à cette affirmation que c'est la raison de l'appellation de l'eucharistie "seule vraie image" par les iconoclastes, puisqu'elle est le signe tangible de l'Incarnation pour les croyants dans l'Eglise, mais c'est justement dans ce cas que les iconodules refusent l'appellation d'icône.

De l'ensemble de ces arguments, les iconodules tirent la justification de l'usage des icônes dans l'Eglise et le culte. L'icône devient langage de l'Eglise, et partie intégrante du culte, bientôt à l'égal de la Parole à proclamer.

L'icône ne revêt, pour les iconomaques d'Occident, aucune importance dogmatique. Leur argumentation théologique ne sera pas, en conséquence, très importante. L'argument sera sotériologique: l'homme peut se sauver sans voir d'images; il ne le peut sans la connaissance de Dieu. Dès lors, il y a approbation de l'usage des images, sans y lier aucune importance liturgique. L'image est

¹ Grec: *eikonikès anaziographèseôs*.

ornementation des lieux de culte et une mémoire des actions passées.

Le culte et l'adoration sont au centre de l'argumentation. L'*adoratio* est réservée à Dieu, la vénération aux saints (il ne s'agit pas d'un culte), et un "culte modéré envers les images", qui consiste à les placer dans un lieu décent, les orner et les tenir proprement. La croix est adorée — elle est distinguée des images — d'une manière différente de Dieu, parce que Jésus-Christ y a été attaché. L'erreur de Nicée (787), pour les iconomaques, était non seulement le culte des images, mais en plus l'attribution aux images de sainteté et de pouvoir sacrifiant, sanctificateur pour ceux qui les approchent. Ainsi idolâtrie et "animisme" se retrouvaient mêlés à la vraie foi.

2.3 Parole des Pères

L'argumentation la plus contestée, la plus contestable sans doute, et pourtant la plus utilisée, quantitativement, c'est la tradition. De toute part, on y fera référence, ne serait-ce que pour y trouver une confirmation par absence du contraire.

Il y a deux types d'arguments de la tradition, ceux qui viennent appuyer une position théologique (la prise de position d'un Père de l'Eglise, par exemple), et ceux qui se veulent preuves concrètes d'une position théologique.

Nombreux, les arguments de la tradition se recourent beaucoup. Certains seront utilisés par plusieurs.

L'argument iconoclaste essentiel en ce domaine de la tradition est d'abord l'argument de l'absence: absence de référence aux icônes et à leur culte dans l'Eglise ancienne, absence de prière pour la consécration des icônes. Bien plus, il peut se référer au Concile d'Elvire, tenu vers 303 ou 309, qui prévoit dans sa 36e ordonnance:

"Nous ne voulons point que l'on mette des peintures dans les églises, de peur que l'objet de notre culte et de nos adorations ne soit dépeint sur les murs"¹.

Quelques Pères de l'Eglise sont invoqués théologiquement². Cette argumentation par la tradition, bien qu'invoquée pour justifier la continuité des iconoclastes avec leurs devanciers et le lien direct avec la primitive Eglise, n'est pas fondamental ici. La tentation iconoclaste était un retour à la foi première, à l'Ecriture et à la théologie qui en découle. Dans ce cadre la tradition ne saurait constituer preuve, ni fondement, mais au plus un appui non normatif. La tradition est en fait le terrain de confrontation des iconophiles, c'est pourquoi les iconoclastes s'y réfèrent. On trouve le même phénomène avec les iconomaques postérieurs tels Agobard de Lyon et Claude de Turin.

Pour les iconodules, l'argumentation traditionnelle est fondamentale. On rencontrera ici deux types d'arguments: référence théologique, preuves concrètes

¹ In Migne, *Dict. des Conciles*.

² Il faut citer notamment Eusèbe de Césarée et Saint Epiphane de Chypre (IVe s.)

tes de leur position.

Un autre concile est invoqué ici: celui de Constantinople 692, dit *In Trullo*, ou Quinisexte. Sa 82e ordonnance précise:

"On veut qu'à l'avenir on peigne Jésus-Christ sous la forme humaine, comme plus convenable que celle d'un agneau que Saint Jean montrait au doigt"³.

Cette ordonnance, ainsi que la 73e (citée en note), montrent l'existence d'icônes et la vénération (de la croix au moins) à la fin du siècle précédant la querelle. Saint Jean Chrysostome¹ est invoqué par le concile de Nicée, pour attester l'existence des icônes et la validité de leur adoration. Les Actes de Saint Maxime attestent les prosternations, salutations et serments devant les Evangiles, la Croix et les images du Christ et de Marie.

Concernant l'argument iconoclaste de l'eucharistie, les apôtres et les Pères sont invoqués pour affirmer qu'ils n'ont jamais appelé le "sacrifice non sanglant offert par les prêtres" "images de Jésus-Christ"; certains d'entre eux ont parlé d'"antitypes", c'est-à-dire d'images représentant ces choses, avant la consécration des espèces.

Autre type d'argument: les "preuves concrètes" de la position iconodule. A l'appui de la validité du culte des icônes, les iconodules apportent des témoignages de faits miraculeux liés à des icônes. Ainsi les guérisons miraculeuses attribuées à des icônes par Athanase, un évêque syrien. D'autres miracles sont attribués à des icônes, certains avec des relents d'hostilité envers le Judaïsme ou l'Islam.

Mais la référence à la tradition intervient d'une autre manière. Si les traditions et les Pères nourrissent le débat, la tradition est la justification ultime du culte des icônes. Les Pères du Concile de Nicée (787) affirment garder la tradition sans rien introduire de nouveau. Dans cette perspective, la tradition renferme tant les coutumes orales que l'Écriture sainte; ainsi, dans la décision finale, ces coutumes et l'Écriture sont soumises à l'Église:

"...quelque chose qui a été sanctifié par l'Église, que ce soit l'Évangile, ou la représentation de la croix, ou la peinture des icônes, ou les reliques sacrées des martyrs..."².

C'est le magistère de l'Église qui est en définitive l'argumentation des iconodules: nous avons raison parce que l'Église le dit — et l'Église, c'est nous, réunis en concile. C'est ce qui permet d'ailleurs à Léonide Ouspensky d'affirmer que la théologie de l'icône n'est pas essentiellement scripturaire, mais du domaine du Dogme de l'Église.

Les iconomaques argumenteront de manière beaucoup moins axée sur la

³ In Migne, *Dict. des Conciles*. Aussi: l'ordonnance 73e, qui commande la vénération du signe de croix, et l'interdiction de graver au sol la croix pour ne pas la fouler au pied.

¹ Cité, ainsi que les suivants, par Ouspensky, *op. cit.*

² Cité par Ouspensky, *op. cit.* Cet extrait est dans la longue formulation des anathèmes et de la discipline ecclésiastique concernant les icônes.

tradition. Leur principal exemple dans ce domaine est celui de l'évêque de Rome Grégoire le Grand et de l'évêque Serenus de Marseille, cité *supra*, pp.2 et 7. Il vient loin derrière les arguments scripturaires et théologiques. Les iconomaques postérieurs au Concile de Francfort ne les employèrent à leur tour quasiment pas, pas plus que les opposants au culte des images dans les siècles suivants (pré-réformateurs, réformateurs, jansénistes, etc...).

Ces débats auront été fertiles à la réflexion du peuple de Dieu, à défaut d'être un témoignage de fraternité - rappelons-nous des violences, des bris et destructions et des affrontements politiques liés à cette querelle. Il convient maintenant de tenter de voir quelles ont été les conséquences à long terme de ces disputes.

3. Iconographie et liturgie

Après quelques années de *statu quo*, la querelle fut à peu près définitivement enterrée avec le Concile de Constantinople (869) qui entérinait celui de Nicée (787) et toute la chrétienté de l'époque adhérait, tant bien que mal, à ces décisions. Deux grandes lignes communes à l'Eglise pré-schismatique — et qui resteront valables jusqu'à la Réforme — prévalent: la présence d'icônes et d'images dans les lieux de culte et leur adoration.

Pendant, au delà de ces avis communs, l'Orient et l'Occident chrétiens sont dès lors irrémédiablement séparés. Bien que se référant aux mêmes décisions du même concile, la pratique de chacun se ressentira de l'état des débats avant la conclusion unitaire.

En Orient, l'icône prend une dimension théologique fondamentale: elle est indissociable de toute la construction théologique dans laquelle elle est incluse, et ses limites sont alors clairement fixées. Cela marque sans doute un plus grand approfondissement de la pensée en Orient qu'en Occident à cette époque, Orient où la théologie est vitale dans tous les domaines. Elle aura déjà vers l'an mille toutes les caractéristiques d'aujourd'hui. L'évolution sera dès lors très faible: il y aura essentiellement conservation et approfondissement de l'acquis, alors qu'en Occident la théologie ne cessera d'évoluer, en continuité ou en rupture — telle la Réforme —, et la pratique l'emportera souvent sur la réflexion théologique sous-jacente — de manière plus nette en catholicisme romain qu'en protestantisme.

En Occident, si la vénération est admise, l'image reste d'abord objet de décoration, et accessoire par rapport au culte — la messe — qui est central. Si la théologie orientale établit fondamentalement le binôme Parole-Îcônes¹, l'Occident s'oriente (catholicisme et protestantisme confondus) vers un binôme Parole-eucharistie, comme centres du culte². L'influence du Concile de Francfort se fait encore sentir, même si les décisions en ont été rejetées.

¹ Comme le souligne Ouspensky, *op. cit.*

² On retrouve certes ces deux centres dans le culte orthodoxe, mais beaucoup plus sous la forme liturgie-eucharistie, mus l'un et l'autre par le binôme Parole-Îcône qui,

Ainsi, si l'icône a une place de choix dans la pratique liturgique d'Orient, si elle accompagne le service divin d'un bout à l'autre, en Occident le rôle de l'image est beaucoup plus discret. Certes présente dans l'Eglise, son culte est essentiellement un culte privé, qui se déroule hors la liturgie, par le recueillement et la prière, la gestuelle et le signe de croix devant elle, ou la pose de cierges. Elle n'est pas un élément fondamental du service religieux comme l'est l'icône en Orient. Elle fait plutôt partie de la dévotion personnelle que du culte collectif du peuple croyant.

Ces deux dimensions divergentes, importance théologique et liturgique, induisent une troisième divergence fondamentale: l'iconographie.

L'usage liturgique et le rôle théologique de l'icône conduisent à une expression stylistique très rigoureuse. Les règles iconographiques ne sont pas simples règles de formes ou de couleurs, mais bien plus visages qui se veulent fidèles reproductions de l'original¹. Il ne s'agit pas simplement, par exemple, pour une représentation christique, de peindre un visage barbu au regard particulier, mais véritablement un portrait, certes stylisé, censé représenter le vrai visage du Christ. Autour des visages, une série de symboles précisent le personnage, ou l'accent théologique particulier d'une icône²; par exemple une sphère surmontée d'une croix, une auréole, la main droite en forme de sceptre etc... Ces détails, strictement codifiés, ainsi que le principe fondamental de l'icône, conduisent à un art peu évolutif, dont les produits d'il y a dix siècles sont très proches de ceux d'aujourd'hui. Ainsi, ce sont essentiellement des détails techniques qui permettront la datation d'une icône. Les siècles auront servi à affiner la technique et la précision des icônes, à enrichir et produire un patrimoine en partie détruit par l'iconoclasme.

En Occident, l'absence de l'image de la liturgie et de la théologie a plusieurs conséquences. Pas d'unité stylistique, ni de Sainte Face typique, modèle généralisé de la création d'images christiques, mais la plus grande diversité. L'art religieux s'inspire des personnages de son temps, les prend pour modèle, reprend leurs modes vestimentaires. D'un siècle à l'autre, peu de continuité, mais une évolution suivant la tradition artistique du temps. Il n'y aura pas d'image comme il y a des icônes, c'est-à-dire avec une spécificité telle qu'elle deviendrait partie de la tradition. L'image est un objet usuel, fonctionnel, culturel et contextuel. Elle évolue, alors que l'icône devient en quelque sorte partie de la Révélation, dès lors décontextualisée comme les dogmes de la théologie orthodoxe. L'Orient produit l'icône, incorporée à la tradition derrière laquelle l'auteur de l'icône s'abstrait à n'en être point connu. L'Occident personnalise les oeuvres picturales, leur attribue un auteur — en général vrai, parfois hypothétique — comme le souligne Ouspensky, renvoie l'un à l'autre, l'Ecriture à l'icône et l'icône à l'Ecriture.

¹ Certains apologistes orthodoxes contemporains ont fait des rapprochements entre le visage du Christ des icônes et le Suaire de Turin, pour appuyer la tradition d'une icône faite par l'Evangeliste Luc, qui serait à la base de l'iconographie christique orthodoxe, d'une remarquable unité de représentation de la Sainte Face.

² Un Christ sauveur, un Christ *pantocrator*, un Christ juge, etc...

thétique — et produit un art essentiellement individuel. L'Occident produira, par exemple, Michelangelo, Rubens ou Dali, dont les points communs se résument à peu près à rien. L'Occident produira aussi bien l'art médiéval que le Saint-Sulpicien. L'unité se fera dans la référence à L'Eglise.

La quasi-absence d'une théologie de l'image conduit aussi à une plus grande diversité des thèmes "sacrés" représentés. L'aspect positif de ceci est l'utilisation de l'image comme illustration de l'Ecriture dans les églises sous la forme de fresques et de vitraux, que l'on a pu appeler "Bibles en images". Utiles à l'instruction des fidèles, palliant à leur analphabétisme courant, ces illustrations permettaient de faire pénétrer dans la connaissance des fidèles des données scripturaires et des constructions théologiques. Cet aspect est beaucoup moins important en Orient où la diversité thématique est plus réduite; l'aspect liturgique et culturel accentue l'iconographie christique ou mariale, au détriment d'autres représentations scripturaires auxquelles un culte n'aurait de toute façon aucun sens à être rendu¹. Cet aspect "Bible en images" disparaîtra quasiment à la Renaissance, quand l'art verrier entrera en sommeil, en se contentant de représenter les grands de l'époque, quand aussi l'imprimerie fera son apparition.

L'absence de contours théologiques précis, de limites à la représentation picturale, conduira en Occident catholique romain à ce qui est considéré en Orient comme une hérésie: la représentation du Dieu trinitaire sous formes humaines². Ce sera même, au dix-huitième siècle, une bulle du pape Benoît XIV, à propos de l'affaire Crescence de Kaufsbeuren, sur la représentation de Dieu, dans le cadre d'une querelle intra-catholique romaine³. Les oeuvres saint-sulpiciennes seront remplies de ces représentations de la Trinité, d'inspiration plus païenne que chrétienne, qui se réfèrent plus à une dualité dieu-âge / dieu-jeune, absente du christianisme. La représentation sous forme humaine du Père n'est pas concevable en orthodoxie⁴; c'est la non-importance théologique et liturgique de l'image en Occident qui conduit à cette dérive icono-théologique.

Ainsi cette querelle théologique, politique et ecclésiastique a pour conséquence la radicale différenciation de l'Art religieux en chrétienté. Jusqu'à l'époque de la querelle, même si les styles varient, on sent une profonde unité dans la production iconographique ecclésiastique, sous influence orientale essentiellement. Après la crise iconoclaste, l'Occident prend son autonomie, son style évolue vers une plus grande originalité propre, mais en même temps vers une

¹ Par exemple la scène du Serpent avec Eve dans le jardin...

² Le Père: un vieillard à longue barbe patriarcale; le Fils: un jeune homme; le Saint-Esprit: une colombe, en général.

³ Cf. F. Boespflug, *Dieu dans l'Art. Le Cerf*, Paris 1984. Sur les débats autour de la bulle pontificale "*Sollicitudini Nostrae*" de 1745.

⁴ L'icône dite de la Trinité, de Roublev, est en fait une représentation de l'épisode des trois anges visitant Abraham. La typologie chrétienne a vu dans cet épisode biblique un symbole de la Trinité, une manifestation visible de la Trinité, sans identifier les anges avec les personnes divines. Le titre de cette icône et de celles qui la prendront pour modèle par la suite tient donc compte de cette typologie. (Icône du XVe siècle).

grande production sans profondeur de sens, même si l'aspect iconographique et technique ne mérite aucun reproche. Bien des oeuvres occidentales manquent de profondeur et — souvent en même temps — de sobriété, de simplicité, là où l'art oriental a su donner tout son génie. Il ne faut cependant pas généraliser: le vitrail ou la fresque médiévaux ont souvent été chargés de sens et de profondeur. C'est après la Renaissance que l'on sent une tendance esthétique favorisant la représentation, l'aspect extérieur, la forme plus qu'un contenu de sens, particulièrement dans le sud de l'Europe, alors même que l'Europe du Nord favorise une intériorisation des thèmes peints et un contenu de sens important¹. La profondeur aura sans doute tendance à se reporter sur l'art non religieux², en ce vingtième siècle en particulier, où l'art religieux même s'il vit un renouveau, reste marginalisé et souvent illustratif ou narratif — à moins d'être abstrait.

4. Interpellation

La querelle des icônes a posé les premiers jalons d'une théologie de l'art. Elle en a fait reposer les fondements sur le principe théologique de l'Incarnation et a pensé l'art en catégories christologiques. Il en relevait totalement et y trouvait sa justification, sa raison d'être. Il était donc d'usage ecclésial et trouvait là sa plus grande expression. Ou encore, pour les iconoclastes, l'art fondé sur l'Incarnation en devenait impossible à réaliser.

C'est précisément sur ce fondement que la théologie de l'art médiéval me semble être faible. On a pensé l'art en fonction du "Christ image visible du Dieu invisible"³, qui semblait inviter à représenter l'invisible et le divin, alors que le fondement de la théologie de l'art est plutôt "l'homme à l'image de Dieu créateur"⁴ qui est à son tour créateur pour "conserver et dominer" toute la création de Dieu. Comprise ainsi, la théologie ne conduit pas à un usage cultuel ou religieux de l'art, elle ne donne pas de statut sacré à un art particulier, mais fait de l'art un élément de la vie quotidienne, parfaitement intégré à la vie sociale. Dans cette perspective, l'art n'a pas besoin de justification: il fait partie de la création de Dieu qui est bonne⁵. C'est cet "art pour l'art" que l'on trouve dans l'épisode du parfum déversé sur les pieds du Christ par Marie, soeur de Marthe et Lazare⁶: il n'a pas un but utilitaire, mais seulement esthétique. C'est la beauté du geste et de l'oeuvre qui leur donne sens et valeur, ce n'est pas leur utilité.

Si les iconodules ont insisté sur un rôle utilitaire, voire instrumental⁷, de

¹ Par exemple en Europe du Nord: Dürer, Rembrandt, etc. La différence entre Rembrandt et Rubens, sous influence catholique romaine, est nette à ce sujet.

² Cf. Goya, par exemple.

³ Col 1,15.

⁴ Gn 1,26ss.

⁵ Gn 1,31: "Dieu vit tout ce qu'il avait fait: cela était très bon". (twb m' d).

⁶ Jn 12,1-8.

l'art, la tentation du fonctionnalisme aujourd'hui relève de la même perspective. La beauté et son corollaire, la contemplation⁸, ne sont reçues qu'accompagnées de l'utilité. L'art n'a de place que fonctionnelle. Hier: fonction ecclésiastique, aujourd'hui: fonction technique.

Il faut tenter de repenser l'art, et à partir du principe théologique de la création, bâtir une théologie trinitaire de l'art. Seule une pensée de l'art bâtie en termes de création, restauration et communication¹ permet de penser l'art hors de l'utilitaire et du fonctionnel, sans exclure ni restreindre l'action artistique dans ce domaine. C'est là qu'une bonne théologie de l'art aura sa qualité d'interpellation aujourd'hui. C'est là que la théologie sera en prise sur la réalité de l'art de notre époque, sans passer par l'utilitarisme liturgique ou évangéliste. Alors seulement, l'art pourra être fertilisateur de la liturgie ou de l'évangélisation.

5. Bibliographie

5.1 Sources

Héléfé C. J. et Leclercq H.

1910 *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Paris.

Jean Damascène

Début VIII^e s. La Foi orthodoxe. Défense des Icônes. Trad. E. Ponsoye, Paris. 1966.

Migne J. P.

1862 *Libri Carolini: Capitulae de Imaginibus*. In *Patrologiae Latinae*, T. XCVIII, col. 989-1248. Paris.

1847 *Concile de Nicée 787*, T. II, col. 98-118; *Concile de Francfort 794*, T. I, col. 929; *Assemblée de Paris*, T. II, col. 228-232; In *Dictionnaire des Conciles*, Paris.

5.2 Sur la querelle des images

Alexander P. J.

1953 *The Iconoclastic Council of St Sophia (815) and its Definition (Horos)*, in *Dumbarton Oaks Papers* 7, pp. 35-66.

Bréhier L.

1904 *La Querelle des images (VIII^e-IX^e s.)*. Paris.

1901 *Les caractères généraux et la portée de la réforme iconoclaste*, in *Revue des Cours et Conférences*, pp. 226-235. Paris.

⁷ Dans ce sens où l'art servait de moyen de communication avec Dieu, d'instrument de communication.

⁸ Il ne s'agit pas d'un sens mystique plus ou moins vaporeux, mais d'un geste qui se pratique couramment vis-à-vis de la nature, mais plus rarement — en tout cas consciemment et de façon reconnue comme telle — vis-à-vis de l'art.

¹ C'est-à-dire en théopatologie (doctrine de Dieu le Père), théohuologie (doctrine de Dieu le Fils) et théopneumatologie (doctrine de Dieu l'Esprit).

Florovsky G.

1950 *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, in *Church History* 19, pp. 77-96.

Gouillard J.

1969 *Art et littérature théologique à Byzance au lendemain de la querelle des images*. Poitiers.

Aux origines de l'iconoclisme: le témoignage de Grégoire II ?, in *Travaux et mémoires du CRHCB* 3.

1961 *Deux figures mal connues du second iconoclisme*, in *Byzantion*, T. 31. Bruxelles.

Grabar A.

1957 *L'iconoclisme byzantin. Dossier archéologique*. Paris. Collège de France.

1957 *L'interdiction des images et l'art du palais à Byzance et dans l'Islam ancien*.

Paris.

Holl K.

1928 *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tübingen.

Jastrebov M.

1956 *La vénération des images saintes d'après les décisions du VIIème Concile Œcuménique*, (en russe) in *Journal du Patriarcat de Moscou* 11, pp. 57ss. Moscou.

Mainbourg L.

1674 *Histoire de l'hérésie de l'iconoclisme et de la translation de l'Empire aux François*. Paris.

Martin E. J.

1929 *A History of the Iconoclastic Controversy*. Londres.

Ostrogorsky G.

1929 *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*. Breslau.

1928 *Les fondements de la querelles des images*, (en russe) in *Seminarium Konkavianum II*, Prague.

1933 *Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung*, in *Sem. Kond. VI*, Prague.

Schwarzlose K.

1890 *Der Bilderstreit*. Gotha.

Stiernon D.

1963 *Iconoclisme*. In *Catholicisme hier, aujourd'hui et demain*, T. V. Paris

5.3 Sur la théologie de l'Icône.

Benz E.

1964 *Theologie der Ikone und des Ikonoklasmus*, in *Kerygma und Mythos VI/2*, pp. 75-102. Hambourg.

Boespflug F.

1984 *Dieu dans l'art*. Paris. Cerf.

Boulgakoff S.

1931 *L'icône et sa vénération* (en russe). Paris.

- Campanhausen H. F. von
 1952 *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49, pp.33-60.
 1957 *Die Bilderfrage in der Reformation*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 68, pp. 96-128.
- Dauvilliers J.
Quelques témoignages littéraires et archéologiques sur la présence et le culte des images dans l'ancienne Eglise chaldéenne, in *Orient Syrien* Vol. 1, pp. 297-304.
- Drobot G.
 1973 *Îcône de la Nativité*. Abbaye de Bellefontaine. Coll. Spiritualité orientale, 1975.
- Evdokimov P.
 1972 *L'Art de l'Îcône, Théologie de la Beauté*. Paris. Desclée de Brouwer.
- Fritsch E.
 1985 *Paroles pour les yeux*. Paris. Fayard.
- Grabar A.
 1943-1946 *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*. 2 tomes. Paris.
- Grumel V.
 1922 *Culte des images*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* T. VII / 2, col. 766-844. Paris.
- Kitzinger E.
 1945 *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, in *Dumbarton Oaks Papers* 8, pp. 83-150.
- Ouspensky L.
 1960 *Essai sur la théologie de l'icône*. Paris.
 1980 *La Théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe*. Paris. Cerf.
- Romane-Musculus P.
 1938 *La prière des mains*. Paris. Ed. Je Sers.
- Sendler E.
 1981 *L'Îcône, image de l'invisible*. Paris. Desclée de Brouwer.
- Schönborn C. v.
 1976 *L'Îcône du Christ, fondements théologiques*. Fribourg. Ed. Universitaires. Rééd. Paris, Cerf, 1986.
- Troubetzkoï E.
 1917 *Trois études sur l'Îcône*. Paris. YMCA Press/O.E.I.L. 1986.