

Origène, Eusèbe et la controverse iconoclaste *

par Georges FLOROVSKY

La controverse de l'iconoclasme fut indubitablement l'un des conflits majeurs dans l'histoire de l'Église chrétienne. Ce n'était pas seulement un conflit byzantin ; l'Occident était impliqué aussi dans la dispute. Il est vrai, cependant, que l'Occident n'a jamais suivi l'Orient dans la discussion théologique, et n'a pas subi toutes les implications et les conséquences de la théologie byzantine des icônes. Dans l'histoire de l'Orient chrétien, ce fut, au contraire, un point décisif. Tous les niveaux de la vie furent affectés par le conflit, toutes les strates de la société furent impliquées dans la lutte. Le combat fut violent, amer, désespéré. Le coût de la victoire fut énorme, et les tensions dans l'Église n'en furent pas pour autant résolues. L'Église de Byzance n'a jamais retrouvé son unité intérieure, qui avait été distendue ou perdue dans la querelle iconoclaste.

Assez étrangement, il semble que nous ayons perdu la clé de cette importante crise historique. L'origine, la signification et la nature du conflit iconoclaste sont plutôt incertaines et obscures. Les historiens modernes ne sont pas d'accord sur les points principaux de l'interprétation. Il a été à la mode pendant plusieurs décennies, depuis Paparri-gopoulo et Vasiljevsky, d'interpréter la crise iconoclaste essentiellement au moyen de catégories politiques et sociales, et de considérer son aspect religieux comme une question d'intérêt secondaire. Plusieurs fois, on a suggéré qu'originellement le conflit n'avait rien à faire avec la doctrine, et que des arguments ou des charges étaient inventés, les choses étant ainsi, *post factum*, comme armes efficaces dans la lutte. Certains historiens allèrent jusqu'à suggérer que le problème religieux était simplement une sorte d'« écran de fumée », fabriqué et utilisé par les parties rivales pour camoufler la vraie question qui, elle, était économique¹. Même tout récemment, un éminent savant byzantin

* Texte rédigé et paru en anglais dans *Church History* (revue de l'Université de Chicago), XIX 1950, n° 2, pp. 77-96. Trad. en français pour *Istina* par Chantal Anne.

1. K. N. Ouspensky, *Sketches on Byzantine History*, Part. I, Moscou, 1917, pp. 237 et suiv. Le livre antérieur d'Ouspensky sur l'histoire de l'iconoclasme, auquel cet ouvrage se réfère, semble n'avoir jamais été publié.

prétendait que la théologie « ne comptait pour rien » dans la dispute et que la controverse tout entière ne s'« inquiétait de rien moins que de spéculation philosophique. »². On supposait que Byzance était morte et tarie spirituellement bien avant les débuts de la controverse iconoclaste, et que le conflit lui-même était un pur symptôme de stérilité dans l'Église byzantine. Elle avait atteint une sorte d'impasse dans son développement. « La curiosité intellectuelle était pratiquement morte. Du côté orthodoxe on n'en trouve guère de signe. » De l'autre côté, l'iconoclasme « était en lui-même de peu d'importance intellectuelle. »³. Il ne fallait donc pas interpréter la querelle de l'iconoclasme dans la perspective des grands conflits doctrinaux des siècles précédents ; les anciennes hérésies christologiques avaient été condamnées et n'étaient que questions mortes à cette époque. On n'invoquait leurs fantômes dans la dispute iconoclaste que pour leur efficacité polémique⁴. Et finalement, l'on prétend qu'il ne faut pas déterrer leurs cadavres.

A la lumière des recherches récentes, ces états de compte arbitraires sont désespérément démodés et dépassés. La disposition théologique d'ensemble de la dispute a été redécouverte et rétablie par des savants impartiaux sans le moindre doute raisonnable. Il suffit de citer les études de Georges Ostrogorsky, Gerhart B. Ladner et, spécialement, Lucas Koch, O.S.B.⁵ La plupart des savants modernes reconnaissent maintenant que le problème véritablement soumis à discussion était spécifiquement religieux, et que les deux parties luttaient avec de réels problèmes théologiques. Le débat iconoclaste n'était pas simplement d'ordre ecclésial ou rituel ; c'était une controverse doctrinale. Quelques questions décisives de foi et de croyance étaient en jeu. C'était une réelle lutte pour l'« orthodoxie ». Saint Jean Damascène, le patriarche Nicéphore et saint Théodore studite étaient de véritables théologiens, et non de simples polémistes ou intrigants d'Église. Il est très instructif de constater qu'après une étude serrée des œuvres de Nicéphore (dont une grande partie n'est pas encore publiée), J.D. Andreev s'est trouvé obligé de réviser et d'inverser son interprétation antérieure de

2. Henri Grégoire, dans *Byzantium*, édité par Norman H. Baynes et H. St. L.B. Moss, Oxford, Clarendon Press, 1948, p. 105. Tous les articles de ce volume avaient été écrits avant la guerre.

3. E.J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, Londres, S.P.C.K. 3-4.

4. H. Grégoire, *Byzantium*, op. cit.

5. G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929 (*Historische Untersuchungen*, 5) ; « Relation de la question des saintes icônes avec les dogmes christologiques », *Seminarium Kondakovianum*, I (1927) ; « Présuppositions gnoséologiques de la controverse byzantine à propos des saintes images », *Ibid.* II (1928), les deux articles en russe ; « Les débuts de la querelle des images », *Mélanges Diehl*, vol. I, Paris, 1930 ; G. Ladner, « Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie », *Zeitschrift für die Kirchengeschichte*, Band 50 (1931) ; « Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy », *Mediaeval Studies*, II (1940), Sheed & Ward ; P. Lucas Koch, « Zur Theologie der Christus-ikone », dans *Benediktinische Monatsschrift*, Beuron, XIX (1937) ; II/11 ; XX (1928), 1/2, 5/6, 7/8 ; *Christusbild-Kaiserbild*, *ibid.* XXI (1939), 3/4.

la controverse iconoclaste. Il avait commencé ses études à la manière de Paparrigopoulo, mais terminait avec la ferme conviction que l'iconoclasme était une phase intégrale de la grande dispute christologique, que le patriarche Nicéphore était un « puissant interprète du génie grec ». Malheureusement, le livre d'Andreev n'a jamais été publié et son manuscrit, qui était prêt pour l'imprimeur, semble avoir été perdu⁶.

Cette nouvelle conclusion ne doit pas nier ou minimiser les aspects politiques et sociaux du conflit. Mais ces aspects doivent être vus dans une juste perspective. Tous les mouvements doctrinaux des débuts de l'Église (et peut-être bien, tous les mouvements doctrinaux et philosophiques) étaient, en un sens, « engagés politiquement » et avaient des implications politiques et sociales, et même le monothéisme en lui-même était « un problème politique »⁷. Pourtant, en aucune manière, ils n'étaient seulement une superstructure idéologique sur une base politique ou économique. Dans le conflit iconoclaste, le combat politique lui-même avait une connotation théologique très définie et le « césaropapisme » des empereurs iconoclastes était lui-même une sorte de doctrine théologique⁸. L'iconoclasme fut, sans aucun doute, un phénomène complexe. Divers groupes furent associés au mouvement, et leurs buts, leurs soucis, leurs motifs et leurs desseins n'étaient en rien identiques. Il n'y avait probablement aucun accord réel à l'intérieur du parti iconoclaste lui-même, à supposer que ce fût un parti ou, du moins, un parti particulier. De toute façon, nous savons que le désaccord était considérable. Et donc, le recouvrement d'une disposition ou d'une perspective théologique ne résout pas tous les problèmes d'un coup. Il en introduit plutôt de nouveaux. Nous devons admettre franchement que notre connaissance de l'époque est encore très inadéquate et incomplète. Il y a là encore à faire avant que nous puissions tenter une synthèse historique globale. Même les documents théologiques majeurs de l'époque n'ont pas encore été étudiés de façon appropriée. Nous n'avons aucun ouvrage sérieux sur la théologie de saint Théodore studite, et aucune monographie sur le saint patriarche Nicéphore. Et une grande partie de l'information disponible a été oubliée ou mal interprétée, selon des préjugés et des présupposés qui n'étaient jamais examinés sérieusement.

Il ne serait pas exagéré de dire que, dans l'ensemble, nous connaissons et comprenons la position des iconodules beaucoup mieux que la théologie des iconoclastes. Les prétentions et les aspirations des défenseurs des saintes images sont, plus ou moins, claires et compréhensibles. Elles étaient clairement établies et résumées par les écrivains éminents de l'époque. Nous savons ce qu'ils soutenaient et à quoi ils s'opposaient,

6. Une brève note sur l'ouvrage non publié d'Andreev a été proposée dans le *Journal historique russe* (probablement par V. Beneshevitch), vol. VII, Petrograd, 1921, pp. 215-218 (en russe).

7. C'est le titre d'un admirable petit livre d'Éric Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935.

8. Cf. Lucas Koch, *Christusbild, op. cit.* — L'auteur utilise amplement le livre d'André Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936.

et quelles étaient leurs raisons⁹. Naturellement, cela est dû principalement à la rareté de l'information. Notre documentation est fragmentaire et peu abondante. Les écrits originaux des iconoclastes ont été presque complètement détruits par leurs adversaires et doivent être reconstruits seulement d'après le témoignage de leurs ennemis. Cela a été fait en partie¹⁰. Mais nous ne savons pas encore exactement quel fut le point de départ de la discussion iconoclaste et sa réelle perspective. La conjecture d'historiens qui procédaient par analogie a remplacé d'habitude cette perspective manquante. La haine et le rejet juif ou musulman des images sacrées, d'un côté, de l'autre la condamnation puritaine plus tardive de l'art sacré, semblaient fournir une analogie pertinente, du fait spécialement qu'il y avait des mouvements parallèles d'un type semblable dans d'autres contextes, presque contemporains de l'explosion iconoclaste à Byzance. Le principal problème pour un historien, cependant, est le suivant : quelle était la principale inspiration de ces groupes ecclésiastiques qui se rattachaient à la cause iconoclaste ? Ce serait une tentative précaire d'user de l'analogie, avant que cette première question soit résolue. C'est une supposition gratuite, et une solution trop facile, de suggérer simplement (comme on l'a fait si souvent) qu'ils étaient conduits principalement par le désir de plaire à l'empereur¹¹. Cette supposition ne rend pas pleine justice à des faits évidents. Des évêques, nous le savons, n'allaient pas aussi loin que certains politiques, et semblaient pourtant très sincèrement opposés aux iconodules. Même Kopronymos devait justifier sa politique et ses convictions par des arguments théologiques non tant, manifestement, pour impressionner ses adversaires que pour adresser un appel convaincant à ses adeptes potentiels, et il devait parler leur langage même si ce n'était pas le sien, c'est-à-dire même si sa raison principale n'était pas en dernière instance politique. Nous savons aussi que le pseudo-concile de 754 ne suivit pas complètement l'orientation de l'empereur¹².

Ce n'est pas le but de cette étude de tenter une synthèse. Sa portée et son but sont très modestes et limités. Je vais mettre en évidence quelques références négligées et suggérer quelques nouvelles lignes de recherche. Ce doit être un programme d'étude, non un compte-rendu de résultats. Nous commencerons par une question concrète : Quelle était la principale autorité des iconoclastes ? C'était un appel à l'antiquité, et là était peut-être le point le plus fort de leur attaque

9. La meilleure présentation de la théorie orthodoxe des icônes se trouve dans les articles du P. Lucas Koch.

10. Voir B.M. Melioransky, *Georgij Kyprianin i Ioann Jerusalimskij, dva maloizviestnykh borza za pravoslavie v 8 viekie*, St. Petersbourg, 1901 ; et G. Ostrogorsky, *Studien*, op. cit (note 5).

11. Cf. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, Paris, éd. Picard, 1932, I, p. 379 : « Quant au parti de la cour et au haut clergé, on peut dire que ces fonctionnaires du gouvernement et ces évêques n'obéirent pas pour la plupart aux ordres de leur conscience, mais qu'ils professèrent les doctrines qui s'harmonisaient avec leurs craintes et leurs ambitions ». Cette vue est répandue dans la littérature.

12. H. Grégoire a souligné ce point dans son compte-rendu des *Studien* d'Ostrogorsky, dans *Byzantium*, IV, pp. 765-771.

comme de leur défense. C'était un double appel à l'Écriture et à la tradition. Il est d'usage, dans l'interprétation moderne, de donner la priorité à leur preuve scripturaire. Leurs références patristiques ont été plutôt négligées. Elles paraissaient moins instructives et convaincantes. Mais aux huitième et neuvième siècles les preuves patristiques avaient tout leur poids. Il me semble que nous aurions dû accorder plus d'attention à ces références, non pas pour prononcer un jugement sur le combat, mais pour nous assurer des raisons et des visées des parties en conflit.

Tout d'abord, quelques observations sur les preuves scripturaires ne seront pas déplacées. L'interdiction des images dans l'Ancien Testament a la priorité et les défenseurs des images eux-mêmes accordaient beaucoup d'attention à ce point. Ils réinterprétaient de multiples manières ce témoignage de l'Ancien Testament. Cependant, pouvons-nous être sûrs que c'était bien là le réel centre du débat, et n'était-ce pas plutôt un emprunt à d'autres sources littéraires? Je veux simplement dire qu'il y eut une controverse entre juifs et chrétiens sur ce point précis juste avant l'explosion du mouvement iconoclaste dans l'Église byzantine. Manifestement, dans cette controverse, le témoignage de l'Ancien Testament devait avoir une priorité indiscutable, tandis que nous avons toutes les raisons d'admettre que dans ce débat les apologistes chrétiens développaient quelques arguments standard et compilaient quelques *testimonia* patristiques pour défendre la position chrétienne¹³. Nous n'avons aucune preuve évidente que le conflit interne à l'Église ait été une suite organique de la controverse judéo-chrétienne. Cependant, il est certes tout à fait naturel que des deux côtés on ait utilisé et on ait appliqué les arguments et les «preuves» déjà prêts et disponibles. Mais était-ce là réellement l'objet de la controverse byzantine? On interprète d'habitude l'ensemble des arguments iconoclastes comme une objection «sémite» contre la repaganisation «hellénistique» de l'Église. L'iconoclasme apparaît alors comme une résistance purement orientale à une hellénisation plus ou moins aiguë du christianisme. Nous devons concéder que, eu égard à certains aspects, c'est une hypothèse très plausible¹⁴. L'iconoclasme est né en Orient, et ses premiers instigateurs furent des évêques phrygiens (Constantin de Nacoleia et Thomas de Claudiopolis). Pourtant, n'oublions pas ce fait étrange que leurs noms disparaissent complètement des documents

13. Cf. F. Vernet, «Juifs» (Controverses avec les), in *D.T.C.*, VIII.2, c.1878s., et Sirarpie Der Nersessian «Une apologie des images du septième siècle», dans *Byzantium*, XVII (1944-1945). Voir aussi J.B. Frey, «La question des images chez les Juifs», dans *Biblica*, XV (1934) pp. 265-300.

14. C'est un lieu commun dans la littérature. Voir, à une époque récente, Christopher Dawson, *The Making of Europe*, Londres, Sheed & Ward, 1946 (1932), p. 136: «Il a derrière lui, non pas les doctrines explicites d'une école théologique mais l'esprit vague et informel d'un sectarisme oriental qui rejetait en totalité le dogme hellénique». Cf. George Every, *The Byzantine Patriarchate, 451-1204*, Londres, S.P.C.K., 1946, p. 105: «Les schismes iconoclastes de 730-86 et 815-43 ne divisèrent pas l'Orient et l'Occident, mais le parti asiatique à Constantinople et le parti gréco-latin en Grèce, en Italie et à Rome».

ultérieurs — probablement parce qu'ils ne parlaient pas trop aux nouvelles couches qui soutinrent la cause iconoclaste dans sa phase plus tardive¹⁵. De plus, le mouvement iconoclaste à Byzance fut précédé d'une persécution de caractère semblable dans le califat. Là encore, aucun lien direct avec l'opposition musulmane n'a été détecté — il n'y avait rien de plus qu'un parallélisme et une « analogie »¹⁶. Même les défenseurs d'une inspiration orientale concèdent que le rôle des orientaux dans le développement ultérieur de la querelle fut nul¹⁷. De l'autre côté, les premiers théologiens des icônes émergèrent à l'Est, dans un environnement musulman, et saint Jean Damascène ne fut en rien une exception. Nous ne devons pas oublier non plus que, du moins pour la période plus tardive de la querelle, la cause iconoclaste était populaire dans les régions hellénisées, chez les courtisans, à l'armée, tandis qu'elle n'a jamais prospéré dans les classes inférieures, même si quelques cas de violence parmi les masses ont été relevés. Cette observation a été faite par Schwartzlose¹⁸. Même si l'impulsion initiale vint de l'Orient et des masses, le mouvement crut rapidement sur le terrain grec et fut soutenu surtout par les gens instruits. C'est la raison principale pour laquelle Paparrigopoulo présente l'iconoclisme comme une forme précoce des Lumières. Nous devons en tout cas nous prémunir contre des généralisations faciles. La situation semble avoir été plus compliquée que ne le suggèrent les explications par une hypothèse orientale. Il reste à déterminer avec précision pourquoi l'iconoclisme a pu concerner le haut clergé et les intellectuels à Byzance. C'est avec de tels adversaires que Nicéphore et Théodore eurent à débattre la question. La soumission et l'opportunisme de ces hommes n'est pas une explication. Cela ne fait qu'écarter une question embarrassante. On a cherché d'habitude les « sources » de l'iconoclisme dans les secteurs les plus éloignés : judaïsme, islam, pauliciens et autres hérésies orientales¹⁹. Mais les précédents ou « sources » hellénistiques ont été négligés ou ignorés.

Considérons maintenant les références patristiques de la partie iconoclaste. Elles sont pour la plupart dépourvues de couleur et de pertinence-phrases détachées de leur contexte originel. Deux seulement sont d'importance et permettent d'établir une thèse théologique. La première, une lettre d'Eusèbe de Césarée à Constance Augusta. La

15. Cf. G. Ostrogorsky, *Mélanges Diehl*, op. cit., p. 236 : « Le rôle, joué au début de la querelle des images par le clergé iconoclaste d'Asie Mineure, tombe dans l'oubli dans les siècles suivants ». Voir aussi G.M. Melioransky, *Georgij Kyprianin*, op. cit.

16. Cf. J.M. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, P.I., v. I, Londres & Redhill, Lutterworth Press, 1945, p. 63 : « On verrait plutôt dans ce mouvement quelque chose de parallèle à l'islam » etc.

17. Cf. A. Vasiliev, *Histoire*, op. cit., p. 380.

18. Karl Schwartzlose, *Der Bilderstreit*, Gotha, 1890, pp. 77-78.

19. De toutes façons, les pauliciens étaient invoqués en vain, car il est des plus douteux qu'ils aient eu des tendances iconoclastes qui aient pu s'accorder avec leurs présupposés dualistes. Voir Henri Grégoire, in *Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini*, Roma, 1939, p. 177 ; et récemment D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge, 1949, p. 53.

seconde, des citations d'Epiphane (ou « Epiphaniides » ou Pseudo-Epiphane, si nous nous accordons avec Ostrogorsky quant à l'auteur). Le témoignage d'Epiphane a été discuté en détail par Holl et Ostrogorsky, et nous pouvons le laisser de côté dans la présente étude. Il faut cependant rappeler que, pour Holl, le témoignage d'Epiphane (qu'il tenait pour authentique) était une preuve de la connotation dogmatique de tout le problème des images, dès le quatrième siècle²⁰. Quant au témoignage d'Eusèbe, assez étrangement, on ne lui a jamais accordé beaucoup d'attention. Il a été souvent cité, mais jamais bien analysé. Il n'y a absolument aucune raison de mettre son authenticité en doute²¹. Il semble être l'argument-clé dans tout le système de raisonnement iconoclaste. Il n'a pu être accidentel que saint Nicéphore se soit senti obligé d'écrire un « Antirrétique » spécial contre Eusèbe. Le nom d'Eusèbe retient l'attention pour une autre raison : toute la conception iconoclaste du pouvoir impérial et de son autorité dans l'Église remonte à Eusèbe. Il y avait une tendance archaïque évidente dans la politique iconoclaste.

La lettre d'Eusèbe n'est pas intégralement conservée. Des parties en furent citées et discutées au second Concile de Nicée et encore par Nicéphore, et tous les extraits disponibles ont été rassemblés par Boivin et publiés pour la première fois dans les notes de son édition de Nicéphore par Gregoras (*Histoire-1702*). Depuis, le texte a été reproduit plusieurs fois, mais il manque une édition critique²². Pour l'instant, cependant, nous n'avons pas besoin d'une lecture exacte.

La lettre ne peut pas être datée avec précision. C'est une réponse à Constance Augusta, une sœur de Constantin. Celle-ci avait demandé à Eusèbe de lui envoyer une « image du Christ ». Il fut surpris. Quelle sorte d'image voulait-elle dire ? Il ne pouvait comprendre non plus pourquoi elle la voulait. Était-ce une image véritable et inaltérable, qui aurait en elle-même le caractère du Christ ? Où était-ce l'image même qu'il avait assumée quand il avait pris, pour notre salut, la forme d'un serviteur ? La première image, remarque Eusèbe, est évidemment inaccessible à l'homme ; seul le Père connaît le Fils. La forme de

20. Voir Karl Holl, « Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung » (1916), dans *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen, Mohr, 1928, II, pp. 351-387, et G. Ostrogorsky, *Studien, op. cit.*, p. 61 et suiv.

21. K. Holl, *op. cit.*, p. 387, n° 1. « An der Echtheit des Briefes hat nur Befangenschaft zweifeln können. Sprache, Standpunkt, Auffassung stimmen ganz mit dem unangefochtenen Eusebius überein. Wäre das Schreiben in einem späteren Jahrhundert gefälscht so müsste die dogmatische Begründung schärfer gefasst sein ».

22. Extraits de la lettre d'Eusèbe lue à Nicée II (787) : Mansi, XIII, c. 314 ou Harduin IV, 406 ; un texte élargi (selon cod. Reg. 1980) fut publié par Boivin (Nic. Gregoras, *Hist. Byz.* XIX, 3, 4 (réimprimé dans Migne S. Gr. CXLIX et dans C.S.H.B., Bd. XIX, 2) ; Card. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, pp. 383-386 (comme chap. 9 de *Nicephore, Antirrheticus contra Eusebium*) ; voir aussi les œuvres d'Eusèbe : Migne, P. Gr. XX, c. 1545-1549, et dans Kirsch, *Enchiridion*, n. 471. Cf. Hugo Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, Göttingen 1917 ; F.R.L.A.N.T., Neue Folge 10 ; W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*, Ficker's Studien über christliche Denkmäler, Heft 20, Leipzig, 1930.

serviteur, qu'il a prise lors de l'Incarnation, a été amalgamée avec sa divinité. Après son ascension au ciel, il avait transformé cette forme de serviteur en la splendeur que, par anticipation, il avait révélée à ses disciples (à la Transfiguration) et qui était plus élevée qu'une nature humaine. Manifestement cette splendeur ne peut être peinte par des couleurs et des ombres sans vie. Les Apôtres ne pouvaient pas la regarder. Si même dans sa chair il y avait un tel pouvoir, que dire de lui maintenant qu'il avait transformé cette forme de serviteur en la gloire du Seigneur Dieu ? Il repose maintenant dans le sein insondable de son Père. Sa forme précédente a été transfigurée et transformée en cette splendeur ineffable qui passe la mesure de l'œil et de l'oreille. Aucune image de cette nouvelle « forme » n'est concevable, si l'on peut encore appeler « forme » « cette substance déifiée et intelligible ». Nous ne pouvons pas suivre l'exemple des artistes païens qui peignaient des choses qui ne peuvent être peintes, et dont les peintures sont donc dénuées de toute ressemblance authentique. Ainsi, la seule image valable ne serait qu'une image dans l'état d'humiliation. Mais de telles images sont formellement interdites dans la Loi, et l'on n'en connaît pas dans les églises. Avoir de telles images signifierait que l'on suit la voie des païens idolâtres. « Nous autres, chrétiens, reconnaissons le Christ comme Seigneur et Dieu, et nous nous préparons à le contempler comme Dieu, dans la pureté de nos cœurs. Si nous voulons anticiper son image glorieuse, avant de le rencontrer face à face, il n'y a qu'un bon peintre, le Verbe de Dieu lui-même ». Le point principal dans cette argumentation d'Eusèbe est clair et manifeste. Les chrétiens n'ont besoin d'aucune image artificielle du Christ. Il ne leur est pas permis de retourner en arrière ; ils doivent regarder en avant. L'image « historique » du Christ, la « forme » de son humiliation, a été déjà remplacée par sa divine splendeur, en laquelle il demeure. Cette splendeur ne peut pas être vue ni tracée, mais le moment venu, les vrais chrétiens seront admis dans cette gloire de l'âge à venir. Il serait superflu pour notre dessein actuel de mettre en parallèle les autres écrits d'Eusèbe²³.

Ce témoignage d'Eusèbe fut désavoué par les orthodoxes et rejeté comme hérétique, comme trahissant ses erreurs impies. On accentua le fait qu'Eusèbe était un arien. Nous formulerions cette accusation un peu différemment. Eusèbe était un disciple d'Origène, et sa lettre à Constance était composée dans un langage origénien. Nous devons donc poser la question suivante : la lettre d'Eusèbe ne fut-elle qu'une référence accidentelle découverte (par les iconoclastes) *post factum*, et avancée, en même temps que beaucoup d'autres, pour défendre une thèse qui avait été formulée en toute indépendance ? Ou avons-nous ici une des thèses originaires de l'inspiration iconoclaste, au moins sous sa forme théologique ultérieure ? Ne devrions-nous pas expliquer la popularité évidente de la déviation iconoclaste parmi les évêques et le clergé instruits (qu'il serait ridicule d'associer aux musulmans, aux

23. Voir H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939.

pauliciens, ou autres hérétiques manifestes) sur la base de leur tendance origénienne ? Pour cela, bien sûr, il faudrait parcourir la liste de tous les évêques et de tous les membres du clergé concernés et voir dans quelle mesure cette suggestion peut être confirmée dans chaque cas particulier. Nous parlons tout spécialement des prélats présents aux pseudo-conciles iconoclastes de 754 et de 815. Cette enquête ne peut pas, toutefois, être entreprise dans la présente étude préliminaire. En tout cas, l'origénisme n'était en aucune façon anéanti à cette époque. L'idéal spirituel d'Origène se trouvait, par l'intermédiaire d'Évagre et de Maxime le Confesseur, intégré dans la synthèse orthodoxe courante. Pour Maxime lui-même, l'origénisme était encore une théologie vivante et il fallait combattre ses difficultés et ses défauts avec le plus grand sérieux. On ne sait pas encore avec certitude s'il les avait réellement tous surmontés²⁴. Cela se passait un siècle seulement avant le déclenchement de l'iconoclasme. L'Orient était particulièrement atteint par des idées origéniennes de toutes sortes. Il est vrai que le nom d'Origène ne fut jamais mentionné dans le débat iconoclaste, et Nicéphore traitait Eusèbe comme un simple arien sans mentionner Origène. Ce que Nicéphore avait à dire contre Eusèbe ne nous intéresse d'ailleurs pas²⁵. Le caractère origénien de la lettre en question ne fait aucun doute. Manifestement les iconoclastes se seraient condamnés eux-mêmes, s'ils avaient osé revendiquer l'autorité d'Origène. Cependant, toute la teneur et l'ethos de la doctrine d'Origène étaient indubitablement favorables à cette manière de raisonner en théologie que les iconoclastes adoptaient alors. La défense des saintes icônes était donc, en un sens, une réfutation indirecte de la doctrine d'Origène, un nouvel acte dans l'histoire des « controverses origéniennes ».

Tout d'abord, la christologie d'Origène était complètement inadéquate et ambiguë. L'ensemble de ses présuppositions métaphysiques rendait très difficile pour lui d'intégrer l'incarnation, comme un événement historique unique, inscrit dans le plan général de la révélation. Toute l'histoire n'était pour lui que transitoire et accidentelle. L'incarnation historique ne devait donc être considérée que comme un moment dans la continuité historique de la théophanie permanente du Logos divin — un moment central en un sens, mais qui n'était rien de plus qu'un symbole central. Dans la perspective d'un processus cosmico-divin continu, il n'y avait pas de place pour une véritable unicité historique, pour une décision ultime, accomplie en son temps, par un événement majeur. Aucun événement ne pouvait, dans cette perspective, avoir une signification ultime ou valoir par lui-même comme événement. Tous les événements devaient être interprétés comme des symboles ou des projections de quelque réalité supérieure, supra-temporelle et supra-historique. L'historique se trouvait, en quelque sorte, dissous dans le symbolique. Or, un symbole n'est rien de plus qu'un signe,

24. Voir Hans Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur*, Paris, Aubier 1947 ; ou l'édition allemande Freiburg i/Br., Herder, 1941.

25. Card. Pitra, *Spicilegium*, I, pp. 371-504.

indiquant un au-delà, que ce soit l'éternité ou « l'âge à venir » ou les deux à la fois. Tout le système des symboles était quelque chose de provisoire, destiné à être finalement écarté. Il fallait pénétrer derrière l'écran des symboles. C'était là le principe ou le postulat exégétique majeur d'Origène. La méthode exégétique d'Origène, quelque nom que nous lui attribuions, était conçue principalement dans ce but ultime : transcender l'histoire, aller au-delà du voile des événements, au-delà de la « lettre » qui tue inévitablement, même sous la nouvelle dispensation de la grâce, non moins que *sub umbraculo legis*. La réalité de l'historicité des événements n'était pas niée, mais il fallait les interpréter comme des allusions, des signes et des symboles. Ce serait une injustice flagrante que d'imputer à Origène une négligence envers le « Jésus historique » et sa crucifixion. Comme Bigg l'a justement remarqué : « la croix dans toute sa splendeur, sa beauté, sa puissance, était toujours devant les yeux d'Origène. »²⁶. Le symbolisme d'Origène n'avait rien du docétisme sur ce point. Pourtant, la « croix historique » de Jésus n'était pour Origène qu'un symbole de quelque chose de plus élevé. Seuls les *simpliciores*, « qui sont encore comme des enfants », pouvaient être satisfaits, de l'avis d'Origène, par le sens « somatique » de l'Écriture, qui n'est qu'« une ombre des mystères du Christ », juste comme la Loi des anciens avait été une ombre des biens à venir. Les plus avancés sont concernés par la vérité elle-même, c'est-à-dire par « l'Évangile éternel » (ou Évangile « spirituel »), dont l'Évangile historique n'est qu'une ombre énigmatique. Origène distingue avec insistance et oppose un christianisme « extérieur » et un christianisme « caché ». Il admet, il est vrai, qu'il faut être à la fois « somatique » et « pneumatique », mais seulement pour des raisons et dans des visées éducatives. Il faut dire aux chrétiens « selon la chair » que l'on ne connaît rien d'autre que le Christ Jésus et sa crucifixion. Mais si nous trouvons ceux qui sont parfaits en esprit, qui portent les fruits de l'Esprit et sont amoureux de la sagesse céleste, il faut leur faire partager ce Verbe qui, après s'être fait chair, s'est élevé à nouveau là où il se trouvait au commencement, avec Dieu. Finalement, nous devons « transformer » l'évangile « sensuel » en évangile « spirituel »²⁷, c'est-à-dire que le Nouveau Testament doit être interprété de la même manière que l'Ancien — comme une anticipation. Cette orientation de base vers le futur, vers ce qui est à venir, implique une dévaluation claire et nette du passé, de ce qui est déjà advenu. Elle implique aussi un nivellement fondamental de tout le processus temporel, qui n'est que naturel, puisque tout le temporel n'est qu'un symbole de l'éternel et peut, à n'importe quel moment, faire irruption dans l'éternel. Toute la méthode « allégorique » ou plutôt symbolique d'interprétation implique une

26. Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1986, rééd. G. Olms Verlag, Hildesheim 1981.

27. Sur Jean I. 9 et 10 ; cf. sur Matth. XVI, 20 et 24. Voir aussi C. Cels II. 62 : « Dieu le Verbe fut envoyé comme un médecin pour les pécheurs, mais aussi comme un maître des divins mystères pour ceux qui sont déjà purs et ne pèchent plus ».

certaine égalité des deux dispensations historiques : elles sont deux, de façon décisive, mais provisoire, et doivent être interprétées comme telles. Toutes deux ne sont que des « ombres », mais en un sens différent. Et Origène de conclure donc que dans l'Ancien Testament toute la vérité était déjà présente pour ceux qui étaient assez avancés. Les prophètes et les sages de l'ancienne dispensation en ont effectivement vu et su davantage et mieux que les « somatiques » de l'Église, « et ils pouvaient voir mieux que nous les réalités dont (les événements de leur temps) étaient les ombres. » Ils ont vu la gloire du Christ, l'image du Dieu invisible, « s'avançant jusqu'à la vision de la vérité à partir des types auxquels ils avaient accès. » Il s'appesantit sur ce thème et conclut : « ceux des générations antérieures qui avaient atteint la perfection en savaient tout autant que les apôtres sur ce que le Christ leur révélait, puisque le même Maître était avec eux, comme Celui qui révélait aux apôtres les mystères indicibles de la divinité. » Le seul avantage des apôtres fut que « en plus de la connaissance des mystères, ils voyaient la puissance à l'œuvre dans le fait accompli »²⁸. La méthode allégorique fut d'abord inventée en vue d'interpréter la promesse. Elle ne pouvait convenir au nouveau dessein : un exégète chrétien devait interpréter un accomplissement. En d'autres termes, un allégoriste chrétien abordait l'Évangile comme s'il n'était encore rien de plus que la Loi ; il abordait le Nouveau Testament comme s'il s'agissait encore de l'Ancien ; il abordait l'accomplissement comme s'il n'était qu'une promesse. Il y avait certes bien une promesse ultérieure dans l'accomplissement ; pourtant le fait même de l'accomplissement n'aurait pas dû être négligé. Et c'est sur ce point que la méthode « allégorique » était condamnée à l'insuffisance. Nous pouvons qualifier la méthode allégorique de « judaïque », c'est-à-dire d'approche de l'Évangile dans l'esprit de la prophétie. Naturellement, ce « judaïsme » n'était en aucun sens « sémitique » ; c'était une approche typiquement hellénistique. « Car la pure lettre et la narration des événements qui arrivèrent à Jésus ne présentent pas toute la vision de la vérité. On peut en effet montrer à ceux qui ont une appréhension intelligente de l'Écriture, que chacun d'eux est un symbole d'autre chose. » Nous devons remonter des récits eux-mêmes aux choses qu'ils symbolisaient²⁹. L'histoire ou le récit n'est qu'un point de départ. On commence avec le Jésus de l'Évangile, avec sa crucifixion, mais le but doit être d'arriver à la vision de la gloire divine. L'humanité de Jésus n'est que la première marche, la plus basse, de notre compréhension spirituelle, qui doit être transcendée³⁰.

En fait, nous n'avons pas ici à considérer seulement les progrès et les degrés de l'interprétation. Jésus lui-même a transcendé son état d'humiliation, qui avait été dépassé, et, en quelque sorte, abrogé par son état de glorification. Son humanité n'a pas été mise de côté, mais a été élevée à une plus haute perfection, dans une union intime à sa

28. Sur Jean I, 24.

29. Sur Jean VI, 2 ; cf. *C. Cels.* II. 69 et Sur Jean X, 4.

30. Sur Jean XIX, I.

divinité³¹. C'est là certes un langage fort. « Et en vérité, après sa résurrection, il existait en un corps intermédiaire, en quelque sorte, entre la grossièreté de celui qu'il avait avant ses souffrances, et l'apparence d'une âme délivrée d'un tel corps. » Et donc, après sa résurrection, Jésus ne pouvait tout bonnement pas apparaître aux gens « de la même manière qu'avant ces événements. » Même aux jours de sa chair il « était davantage que cela », à savoir qu'il n'avait pas d'apparence stable « et ne pouvait pas être vu de la même manière par tous ceux qui le contemplaient. » Son aspect extérieur dépendait de la capacité de le recevoir. Sa glorieuse Transfiguration sur le Mont n'était qu'un exemple de la faculté d'adaptation de son corps. « Il n'apparaissait pas comme la même personne aux malades, à ceux qui avaient besoin de son aide de thaumaturge, et à ceux qui étaient capables, en raison de leur force, de monter sur la montagne avec lui »³². Ces apparences variables de Jésus doivent être rapportées à la nature du Verbe, qui ne se montre pas de la même manière, ni indifféremment, à tous, mais qui apparaît à ceux qui ne sont pas préparés comme quelqu'un « qui n'a ni forme ni beauté » (ceci pour les « enfants des hommes »), et à ceux qui peuvent monter avec lui, il apparaissait avec une grâce sans pareille.³³

Aussi étrange et discutable que cette interprétation puisse paraître, la tradition l'a conservée jusqu'aux âges les plus tardifs. Nous la trouvons par exemple chez saint Maxime. Ce dernier parle de l'expérience mystique, mais ses formulations sont presque une citation littérale d'Origène. Le Seigneur n'apparaît pas à tous dans sa gloire présente, mais à ceux qui sont encore à un niveau inférieur, il vient sous la forme d'un serviteur, et à ceux qui sont capables de s'élever à sa suite sur la montagne de sa Transfiguration, il apparaît sous la forme de Dieu, sous laquelle il existait avant le commencement du monde³⁴.

Pour Origène, même aux jours de la vie terrestre du Christ, son corps était « un corps en tout miraculeux. »³⁵ Après la résurrection, il était absorbé dans sa divinité, et ne pouvait plus en être distingué^{35a}. « *Ideo omnia quod est in Christo jam nunc Filius Dei est.* »³⁶ S'il était véritablement homme, il ne l'est plus maintenant, et nous non plus ne sommes donc plus hommes quand nous suivons ses paroles car, en tant que *prototokos* de tous les hommes, il nous a transformés en Dieu.³⁷ « *Si autem Deus est qui quondam homo fuit, et oportet te illi similem fieri, quando similes ejus fuerimus, et videbimus eum sicut est* (1 Jn 3,2), *te quoque necesse erit Deum fieri, in Christo Jesu* »³⁸. Pour notre propos immédiat, il n'y a pas besoin d'entrer davantage dans le détail.

31. C. Cels. III. 41.

32. C. Cels. II. 64; cf. Sur Matth. II, 6 et XII, 30 & 36.

33. C. Cels. VI. 77; cf. IV. 16, 18.

34. S. Maxime. *Cap. theol.* 11, 13, Migne S. Gr. XC, 1129-1132.

35. C. Cels. I. 33.

35a. Sur Jean XXXII, 17; cf. C. Cels. II. 9.

36. Sur Rom. I, 6.

37. Sur Jer. XVI, 6.

38. Sur Luc XXIX: *nunc autem homo esse cessavit.*

La prétention principale d'Origène est claire. Et nous ne pouvons manquer de remarquer la proximité et la ressemblance intime entre les idées d'Origène et celles d'Eusèbe dans la lettre à Constantia. La christologie d'Origène fut donc le terrain et la présupposition d'Eusèbe. Ce dernier tirait des conclusions légitimes des principes établis par Origène. Si l'on marche sur les traces d'Origène, peut-on réellement s'intéresser à quelque image « historique » ou « icône » du Seigneur ? Ce qui pouvait être dépeint était déjà surmonté et dépassé, et la vraie réalité glorieuse de l'ascension du Seigneur échappe à toute peinture ou description. En outre, du point de vue de l'origénisme, le vrai visage du Seigneur pouvait à peine être peint même aux jours de sa chair, mais seule le pouvait son image accordée à la capacité d'un homme « somatique » et « charnel », « apparence » qui n'était en aucun sens son image véritable et adéquate. Naturellement Origène lui-même ne s'intéressait pas aux images peintes. Cependant, ce qu'il avait à dire contre les images païennes pouvait être utilisé très facilement contre les icônes³⁹. Il y avait à nouveau un parallélisme évident entre les deux problèmes : celui de l'Écriture et celui de la représentation picturale. C'était le même problème de *descriptio*. Nous savons que ce fut là un point majeur de toute la controverse iconoclaste. Jean Damascène avait vu clairement le lien des deux topiques et des deux problèmes : l'Écriture elle-même, dit-il, est une « image »⁴⁰. Si nous appliquons la méthode exégétique d'Origène au problème de la « description » artistique et picturale, nous serons obligés au moins d'hésiter. Il est possible que nous n'ayons aucune difficulté à accepter les représentations « symboliques », tout comme la Bible doit être considérée comme un livre de symboles, qui, de par leur nature, nous forcent à aller au-delà. Mais nous serons sûrement des plus sérieusement embarrassés par une image « historique ». C'est exactement ce qui était arrivé lors des pseudo-conciles en 754 et 815. Leur véritable discussion était la suivante : ils ressentaient très fortement la disproportion complète entre toutes les images historiques (« sensibles ») et l'« état de gloire » dans lequel le Christ et ses saints résident déjà. Un exemple suffira : pouvait-on permettre, demandaient les évêques iconoclastes en 754, de peindre les saints, qui brillent déjà dans leur gloire ineffable, et de les rappeler ainsi sur la terre ?⁴¹

39. Voir spécialement *C. Cels.* VIII. 17 et 18 : « En tous ceux, donc, qui plantent et cultivent à l'intérieur de leur âme, selon la parole divine, tempérance, justice, sagesse, piété et autres vertus, ces merveilles sont les statues qu'ils édifient ; il nous convient, nous en sommes persuadés, d'honorer en elles le modèle et le prototype de toutes les statues : "l'image du Dieu invisible", Dieu le Fils unique... Et quiconque L'imite selon ses capacités, édifie par cet effort une statue conforme à l'image du créateur, car dans la contemplation de Dieu avec un cœur pur, il devient son imitateur. Et en général, nous voyons que tous les chrétiens s'efforcent d'élever des autels et des statues telles que nous les avons décrites, et non pas de celles qui n'ont ni vie ni sens », etc. Cf. W. Elliger, *Die Stellung*, p. 41 et suiv.

40. Jean Damascène, *De imaginibus*, III.

41. Mansi, XII, 277 D.

L'iconoclasme n'a pas été tout à fait un rejet indifférencié de toute forme d'art. Il y avait une large diversité d'opinions parmi les adversaires des icônes. Cependant, pour l'essentiel, c'était plutôt une résistance contre un genre particulier d'art religieux, notamment la peinture d'icônes, une « icône » étant une représentation d'une véritable personne historique, que ce soit le Seigneur ou un saint. Ce type d'art chrétien était à cette époque en pleine expansion. Il était probablement né en Syrie, et sa marque distinctive était, comme Louis Bréhier l'a indiqué récemment, « *la recherche naïve de la vérité historique* »⁴² — une accentuation particulière mise sur la vérité historique. Un des sujets favoris était le Christ crucifié. Ce n'était pas nécessairement un « naturalisme », mais ce devait être forcément une sorte de réalisme historique. Là se trouvait la prétention principale de la nouvelle tendance. Une véritable « icône » affirmait être quelque chose d'essentiellement différent d'un « symbole ». Elle devait être une « représentation » de quelque chose de réel, une représentation véritable et fidèle. Une véritable icône devait être, en dernier ressort, une peinture historique. Ceci explique la stabilité des types iconographiques en Orient : il n'y a aucune place pour une « invention » artistique. Les types iconographiques appartiennent à la tradition, et sont établis par l'autorité de l'Église. L'exécution seule appartient à l'artiste. Il en avait été décidé ainsi à Nicée II⁴³. L'appel final n'est pas adressé à une imagination artistique ni à une vision individuelle, mais à l'histoire, — aux choses vues et attestées. A ce propos, le canon 82 du Concile in Trullo (691-692) est éclairant. Il ne concerne directement qu'un cas particulier (les circonstances immédiates de la décision sont incertaines), mais, au moins par implication, il établit aussi un principe général. Le concile interdit une représentation symbolique du Christ sous la forme d'un agneau. Apparemment, le concile faisait objection à une scène semi-historique : Jean le Baptiste indiquant la venue du Christ, du Christ représenté symboliquement. Les raisons de cette interdiction sont hautement instructives. L'agneau est un « typos », ou une « image » ou figure de la grâce à venir, qui signifie le véritable agneau, le Christ. Il faut certes respecter les anciens « types » et « ombres », c'est-à-dire les signes et les symboles. Pourtant, la priorité appartient à la « grâce » et à la « vérité », qui sont la plénitude de la Loi. Le concile prescrit que le Christ doit être représenté ou peint comme un homme, au lieu de l'« ancien agneau », en souvenir de son incarnation, de sa passion et de sa mort rédemptrice, et de la rédemption universelle, accomplie de cette manière⁴⁴. C'est là bien plus qu'une régulation canonique ordinaire, c'est un rapport et une déclaration d'ordre doctrinal. C'est là un programme doctrinal, un véritable préambule à toute la littérature subséquente sur les saintes icônes. Assez étrangement, les historiens de l'iconoclasme ont complètement fermé les yeux sur ce canon. Le cas auquel le concile se réfère

42. Cf. Louis Bréhier, cité dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, vol. V, p. 442.

43. Mansi, XIII, 252.

44. Ed. Hamilcar Alivisatos, Athènes, 1924, p. 121.

semble très particulier. Mais le canon établit un principe. Il doit y avoir eu quelque raison à cela. Ce qui est remarquable, c'est que la peinture d'icônes est fortement liée à la relation entre les « types » et la « vérité » historique, ou peut-être bien entre les deux Testaments. Nous touchons à nouveau un problème d'exégèse. Tous les anciens « types » sont déjà dépassés, la Vérité est advenue, le Christ, incarné et crucifié. C'est une approbation et un encouragement solennels du nouvel art « historique ». La formulation semble délibérée. Une accentuation de la « forme humaine » du Christ était tout à fait naturelle au moment où la dernière controverse christologique était sur le point de se résoudre. L'attention du peintre se trouve ainsi dirigée sur l'accomplissement historique.

On admet communément que la défense théologique des saintes icônes, spécialement par saint Théodore, mais auparavant par saint Jean Damascène, se basait sur des présuppositions néo-platoniciennes. Toute la conception du « prototype » et de l'« image » (reflet à un niveau inférieur) était platonicienne. A tout prendre, cette conception est évidemment convenable. Elle exige pourtant une réserve. En tout cas, la discussion renferme une référence ouverte à l'incarnation (historique). Les iconodules ne parlaient pas simplement d'« images » de quelques réalités « éternelles » ou « célestes ». Ils parlaient précisément des « images » de quelques réalités « terrestres », c'est-à-dire de personnalités historiques, vivant en leur temps sur la terre. Et il y a une différence.

En ce moment, nous ne sommes pas concernés par la doctrine des iconodules. Admettons qu'ils étaient platoniciens ou plutôt pro-platoniciens. On a malheureusement fermé les yeux sur le fait qu'il y avait, dans le néo-platonisme, une tendance iconoclaste manifeste aussi. Porphyre, dans sa « Vie de Plotin », nous dit que Plotin avait, semble-t-il, « honte d'être dans la chair », et c'est avec ce rapport que Porphyre commence sa biographie. « Et dans un tel état d'esprit, il refuse de parler de ses ancêtres ou parents, ou de sa patrie. Il ne voulait pas poser pour un peintre ou un sculpteur. » Ferait-on une image permanente de sa forme périssable ? C'était assez d'être obligé de la porter⁴⁵. Plotin aurait été heureux de pouvoir oublier sa biographie terrestre, ses parents ou sa patrie. L'aspiration philosophique de Plotin doit être soigneusement distinguée d'un ascétisme « oriental », gnostique ou manichéen. Plotin n'était pas un dualiste. Pourtant, sa conclusion pratique était encore que nous devons « nous retirer » de ce monde corporel et fuir le corps. Plotin lui-même suggérait l'analogie suivante. Deux hommes vivent dans la même maison. L'un d'eux blâme l'entrepreneur et son ouvrage, parce qu'il est fait de bois et de pierre inanimés. L'autre loue la sagesse de l'architecte, parce que la construction est si habilement érigée. Pour Plotin le monde n'est pas mauvais, il est l'« image » ou le reflet du monde d'en haut, et peut-être la meilleure de toutes les images. Encore que l'on doive aspirer

45. Porphyre, *Vita Plotini*, I.

46. Plotin, *Ennéades* V. 8.8.

à aller au-delà de toutes les images, de l'image au prototype, du monde inférieur au supérieur, et Plotin loue non la copie, mais le modèle⁴⁶. « Il sait que, le moment venu, il partira et n'aura plus besoin de maison »⁴⁷. C'est pourquoi il ne voulait pas poser pour être peint par un peintre. La peinture de sa « forme périssable » ne pourrait jamais être sa vraie « image », une image de son moi immortel. Aucune peinture ne peut jamais être faite du véritable moi d'un homme. Toutes les peintures sont donc trompeuses. Elles emprisonnent l'imagination de l'homme dans une « forme périssable ». Cet admirable passage de Plotin n'est-il pas ainsi une bonne introduction à l'esprit iconoclaste ? Un chrétien poserait, naturellement, tout le problème un peu différemment. Au lieu d'un « monde d'en haut », il parlerait de l'« âge à venir ». Pour le même résultat toutefois. Origène, du moins, n'était pas si éloigné de Platon sur ce point. Il est intéressant de remarquer que parmi les anciens *testimonia* recueillis par les iconoclastes, il y en avait un d'une inspiration « platonicienne » évidente et d'une origine hérétique indubitable. C'était une citation des « Actes de Jean » et un parallèle exact de l'histoire de Plotin rapportée par Porphyre. On avait fait une peinture de saint Jean sans qu'il le sache. Il ne l'approuva pas et ne reconnut pas sur-le-champ que c'était réellement son portrait, car il n'avait jamais vu son visage dans le miroir. Après tout, ce n'était qu'une « peinture de son corps ». Mais on aurait dû peindre son âme et la décorer de la foi et des autres vertus. « Ce que tu as fait néanmoins est enfantin et imparfait ; tu as peint un portrait mort d'une chose morte ».

On a interprété d'habitude le mouvement iconoclaste comme une réaction et une résistance orientale ou sémitique à une hellénisation excessive de la dévotion et de l'art chrétiens, à l'engagement hellénistique de l'Église byzantine. Mais nous ne trouvons rien de spécifiquement « sémite » dans la théologie iconoclaste ; les arguments comme les preuves semblent plutôt hellénistiques. Les iconodules étaient platoniciens, bien sûr. Mais l'attitude iconoclaste n'était-elle pas aussi plutôt platonicienne ? Et ne devons-nous pas interpréter tout le conflit plutôt comme une division interne à la chrétienté hellénistique ? L'iconoclasme était, bien entendu, un mouvement très complexe et ses diverses composantes doivent être soigneusement analysées. Mais la principale inspiration de la pensée iconoclaste était hellénistique. Nous devons renverser l'interprétation courante. C'est l'iconoclasme qui fut un retour à l'hellénisme pré-chrétien. Tout le conflit peut être interprété comme une nouvelle phase d'un processus de longue date. On l'a parfois appelé une hellénisation du christianisme. Il faudrait plutôt le décrire comme une christianisation de l'hellénisme. Le trait principal du processus était manifestement la division dans l'hellénisme ou sa polarisation. Dans la controverse iconoclaste, — du moins,

47. *Acta Joannis*, cap. 28-29 ; cf. Mansi, XIII, 168. A.F. Findlay, *Byways in Early Christian Literature*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1923, pp. 214 et suiv. Ce document est du deuxième siècle.

à son niveau théologique — les deux hellénismes, comme plusieurs fois auparavant, se rencontrèrent à nouveau en un ardent combat. La question principale concernait le symbolisme ou l'histoire. Les iconoclastes représentaient dans le conflit une position hellénique non réformée et intransigeante, à tendance origénienne et platonicienne. Ce n'était pas un prolongement direct de la tradition monophysite ; pourtant, le monophysisme lui-même, pour autant que sa théologie était concernée, était une sorte d'hellénisme, et, ses racines remontant à la première tradition alexandrine, il pouvait facilement être amalgamé au néo-platonisme. Les iconodules, au contraire, défendaient catégoriquement le « christianisme historique ». Un point particulier était soumis à discussion, mais les questions majeures étaient en jeu. C'est ce qui explique l'amertume et la violence de toute la querelle. Ce n'est pas seulement la destinée de l'art chrétien qui était en jeu, mais l'« orthodoxie » elle-même. En tout cas, la querelle ne peut être comprise que dans la perspective d'une *Auseinandersetzung* de longue date entre chrétienté et hellénisme. Les deux parties étaient « d'esprit hellénistique ». Pourtant, il y avait un conflit entre un hellénisme chrétien et un christianisme hellénisé, ou peut-être entre orthodoxie et syncrétisme⁴⁸.

La seule prétention de ce bref essai est de soulever la question. De plus amples études seront requises avant qu'une réponse ultime puisse être donnée⁴⁹.

48. Cf. le livre stimulant d'Endre Ivanka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Vienne, 1948. Sur l'iconoclisme, voir pp. 105 et suiv.

49. Malheureusement, ce n'est qu'après la remise de ce texte à l'imprimeur, que j'ai pu disposer du nouvel et important ouvrage du P. Henri de Lubac, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950, ouvrage qui est très en rapport avec notre problème. Je n'y ai toutefois rien trouvé qui me force à changer mon analyse. Voir sa pertinence en rapport avec les pp. 351-356 de cet article.