



HAL
open science

L'icône, porteuse d'Évangile : étude comparative de la portée de l'icône en théologie orthodoxe et de l'Écriture Sainte en théologie occidentale

Emanuel Dobre

► **To cite this version:**

Emanuel Dobre. L'icône, porteuse d'Évangile : étude comparative de la portée de l'icône en théologie orthodoxe et de l'Écriture Sainte en théologie occidentale. Religions. Université de Strasbourg, 2015. Français. NNT : 2015STRAK019 . tel-03035020

HAL Id: tel-03035020

<https://theses.hal.science/tel-03035020>

Submitted on 2 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE 270
EA 4378 Théologie Protestante

THÈSE présentée par :
Emanuel DOBRE

soutenue le : **18 décembre 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**
Doctorat de théologie et de sciences religieuses
spécialité Théologie Protestante

L'icône, porteuse d'Évangile
Étude comparative de la portée
de l'icône en théologie orthodoxe
et de l'Écriture Sainte en théologie occidentale

THÈSE dirigée par :
M. André BIRMELE

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. Joseph FAMERÉE

Professeur, Université Catholique de Louvain

M. Christos FILIOTIS-VLACHAVAS

Professeur, Université Aristote de Thessalonique

PRÉSIDENT DU JURY :

M. Jérôme COTTIN

Professeur, Université de Strasbourg

Remerciements

Je suis heureux d'exprimer ma profonde gratitude à Monsieur le Professeur André Birmelé, qui a accepté de diriger et encadrer cette recherche. Je n'aurais jamais accompli ce travail sans ses précieux conseils, ses innombrables suggestions et éclaircissements à chaque étape de cette activité de longue haleine.

Je remercie ensuite les membres Professeurs du jury, d'avoir accepté d'évaluer la qualité de ce travail : Monsieur Jérôme Cottin de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, Monsieur Joseph Famerée de la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Louvain, le père Christos Filiotis-Vlachavas de la Faculté de Théologie de l'Université Aristote de Thessalonique.

Je remercie vivement les personnes ayant investi du temps et de l'énergie à la relecture de ma thèse : Jean-Louis, Julie, Martha, Mathieu et Olga. Leur aide m'a permis d'améliorer grandement mon texte.

Je remercie aussi tous mes amis rencontrés depuis mon installation à Strasbourg – Dieu sait qu'ils sont nombreux.

Je voudrais enfin remercier ma famille de Roumanie : ma mère, Maria, pour qui mon départ pour la France a été une épreuve difficile ; mes sœurs Elena, Ani, Vio et mon frère Gelu, ainsi que leurs familles ; ma tante, Domnina, qui m'a accompagné dès le début sur le chemin de ma formation théologique.

À ma mère.
À la mémoire de mon père.

SOMMAIRE

LISTE DES ABRÉVIATIONS ET SIGLES	11
Introduction.....	17
PREMIÈRE PARTIE La fonction accomplie par l'icône dans la théologie orthodoxe	25
CHAPITRE PREMIER Le développement d'une théologie chrétienne de l'image religieuse.....	29
1.1. <i>L'image religieuse chrétienne avant l'iconoclasme byzantin : son existence et son utilisation culturelle</i>	30
1.2. <i>Les références et l'argumentation théologiques des iconoclastes.....</i>	47
1.3. <i>Les autorités iconophiles.....</i>	60
<i>Conclusions</i>	78
CHAPITRE DEUXIÈME La dimension médiatrice de l'icône	81
2.1. <i>L'icône comme image.....</i>	81
2.2. <i>L'icône et l'Écriture Sainte</i>	91
<i>Conclusions</i>	97
CHAPITRE TROISIÈME L'icône, μαρτυρία de l'Incarnation.....	99
3.1. <i>La ὄψη et l'Incarnation (matérialité et intelligibilité).....</i>	100
3.2. <i>Circonscription et inscription.....</i>	105
<i>Conclusions</i>	117
CHAPITRE QUATRIÈME La dimension eschatologique de l'icône	119
4.1. <i>L'Incarnation du Christ et l'accomplissement de l'humain.....</i>	120
4.2. <i>Anthropologie pneumatique et icône.....</i>	125
<i>Conclusions</i>	129
CHAPITRE CINQUIÈME La dimension sacramentelle de l'icône	131
5.1. <i>La présence du Christ dans son icône.....</i>	132
5.2. <i>Le culte adressé à l'icône.....</i>	138
5.3. <i>L'icône et l'Eucharistie.....</i>	145
<i>Conclusions</i>	148
Conclusions de la première partie	151

DEUXIÈME PARTIE La fonction accomplie par l'Écriture Sainte dans la théologie occidentale	155
CHAPITRE SIXIÈME L'Écriture Sainte au Moyen Âge occidental.....	159
6.1. <i>L'Écriture Sainte, objet d'étude et règle de foi.....</i>	159
6.2. <i>L'interprétation de l'Écriture Sainte.....</i>	172
<i>Conclusions.....</i>	181
CHAPITRE SEPTIÈME Écriture Sainte et Évangile : la théologie luthérienne de la Parole	183
7.1. <i>Principes d'approche de l'Écriture Sainte.....</i>	184
7.2. <i>La proclamation du salut : le kérygme.....</i>	195
7.3. <i>L'Écriture Sainte – une forme de la Parole</i>	200
<i>Conclusions.....</i>	204
CHAPITRE HUITIÈME La Révélation divine et l'Évangile en théologie catholique	207
8.1. <i>Évangile et Écriture Sainte au concile de Trente.....</i>	208
8.2. <i>De Trente à Vatican II : points de repère</i>	216
8.3. <i>« Dei Verbum »</i>	225
<i>Conclusions.....</i>	240
CHAPITRE NEUVIÈME Écriture Sainte et Évangile dans les textes de dialogue œcuménique.....	243
9.1. <i>« L'Écriture, la Tradition et les traditions » (Montréal, 1963).....</i>	244
9.2. <i>« L'Évangile et l'Église » (Malte, 1972).....</i>	247
9.3. <i>« La Déclaration commune sur la justification » (Augsbourg, 1999).....</i>	250
9.4. <i>« Écriture, Confession de foi, Église » (Florence, 2012).....</i>	253
<i>Conclusions.....</i>	255
Conclusions de la deuxième partie	257
TROISIÈME PARTIE L'icône, porteuse d'Évangile.....	261
CHAPITRE DIXIÈME L'Écriture Sainte dans la théologie orthodoxe contemporaine.....	265
10.1. <i>L'Écriture Sainte dans le dialogue théologique inter-orthodoxe (XX^{ème} siècle)</i>	266
10.2. <i>L'Écriture Sainte dans le dialogue œcuménique avec participation orthodoxe.....</i>	272
10.3. <i>Parole de Dieu et paroles de l'homme : la Révélation divine et son interprétation</i>	286
<i>Conclusions.....</i>	301
CHAPITRE ONZIÈME La sacramentalité de l'icône et l'Évangile	305
11.1. <i>Définition de la sacramentalité.....</i>	305
11.2. <i>L'instrumentalité des vecteurs de grâce.....</i>	311
11.3. <i>L'icône et la Parole de Dieu</i>	315
<i>Conclusions.....</i>	324

CHAPITRE DOUZIÈME L'icône et l'Écriture Sainte, paroles de Dieu.....	327
<i>12.1. Le gain d'importance de l'image religieuse dans le christianisme contemporain.....</i>	<i>328</i>
<i>12.2. Mise en évidence des spécificités de l'icône et de l'Écriture Sainte.....</i>	<i>331</i>
<i>12.3. Critères pour la reconnaissance d'une lecture authentique de l'icône et de l'Écriture Sainte.....</i>	<i>337</i>
<i>Conclusions.....</i>	<i>343</i>
Conclusions générales.....	345
INDEX GÉNÉRAL.....	351
BIBLIOGRAPHIE.....	355

LISTE DES ABRÉVIATIONS ET SIGLES

Les abréviations des titres des revues et des collections suivent l'*Abkürzungsverzeichnis* de la *TRE* (éd. rev. 1994). Celles des livres bibliques sont de la *Bible de Jérusalem* (2009).

BIBLIQUES¹

Ac	Actes des Apôtres	1 Jn	1 ^{ère} épître de saint Jean
Ap	Apocalypse	Jr	Jérémie
1 Co	1 ^{ère} épître aux Corinthiens	Lc	Évangile selon saint Luc
2 Co	2 ^{ème} épître aux Corinthiens	Mc	Évangile selon saint Marc
Col	Épître aux Colossiens	Mt	Évangile selon saint Mathieu
Dn	Daniel	1 P	1 ^{ère} épître de saint Pierre
Dt	Deutéronome	2 P	2 ^{ème} épître de saint Pierre
Ep	Épître aux Éphésiens	Ph	Épître aux Philippiens
Ex	Exode	Ps	Psaumes
Ez	Ézéchiel	Qo	Ecclésiaste (Qohélet)
Ga	Épître aux Galates	Rm	Épître aux Romains
Gn	Genèse	1S	1 ^{er} livre de Samuel
He	Épître aux Hébreux	Sg	Sagesse
Is	Isaïe	1 Th	1 ^{ère} épître aux Thessaloniens
Jn	Évangile selon saint Jean		

BIBLIOGRAPHIQUES

<i>Accords</i>	André BIRMELE – Jacques TERME (éds.), <i>Accords et dialogues œcuméniques bilatéraux, multilatéraux, français, européens, internationaux</i> , Paris : Olivétan, 2007 (support CD-ROM)
<i>AHC</i>	<i>Annuario Historiae Conciliorum</i> , Paderborn, 1969 ss. (périodique)
(art.)	article (dans un dictionnaire ou une encyclopédie)
<i>BDV</i>	<i>Bulletin Dei Verbum</i> , Stuttgart, 1986-2008 (périodique)
CA	la <i>Confession d'Augsbourg</i>
CEL	la Communion Ecclésiale de Leuenberg

¹ Les citations bibliques, lorsqu'elles ne sont pas incluses dans une citation des autres auteurs, sont celles de la Bible de Jérusalem (2009). Pour les *Psaumes*, nous indiquerons en premier lieu la numérotation de la Bible hébraïque et entre parenthèses la numérotation de la Septante.

CEPE	la Communion des Églises Protestantes en Europe
<i>cf.</i>	se référer à
<i>Chypre</i>	« Cyprus Agreed Statement », texte issu du dialogue œcuménique anglican-orthodoxe, produit lors de la rencontre de la Commission internationale pour le dialogue théologique anglican – orthodoxe en Chypre (2006)
CL	la Concorde de Leuenberg
<i>COD I</i>	Giuseppe ALBERIGO et collab. (éds.), <i>Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, editio critica, I. The Oecumenical Councils. From Nicæa I to Nicæa II (325-787)</i> , Turnhout : Brepols, 2006, 371 p.
<i>COD III</i>	Giuseppe ALBERIGO et collab. (éds.), <i>Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, editio critica, III. The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545-1965)</i> , Turnhout : Brepols, 2010, 739 p.
COE	le Conseil Œcuménique des Églises
coll. :	dans la collection
<i>DaS</i>	l'encyclique « Divino afflante Spiritu » du pape Pie XII (30 sept. 1943)
<i>DCJ</i>	<i>La Déclaration commune sur la doctrine de la justification</i> (Augsbourg, 1999)
<i>DCTh</i>	Jean-Yves LACOSTE (dir.), <i>Dictionnaire critique de théologie</i> , Paris : PUF, ³ 2007, 1587 p.
(dir.)	sous la direction de
<i>DocCath</i>	<i>La Documentation Catholique</i> , Paris, 1919 ss. (périodique)
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i> , Cambridge (MA), 1941 ss. (périodique)
<i>DS</i>	<i>Enchiridion Symbolorum et Definitionum de rebus fidei et morum</i> , DENZINGER-SCHÖNMETZER, Paris : Cerf, ³⁸ 1997 (réimpr. 2001, 2005), 1283 p.
<i>Dublin</i>	« Dublin Agreed Statement », texte issu du dialogue œcuménique anglican-orthodoxe, publié à Dublin (1984)
<i>DV</i>	la constitution dogmatique « Dei Verbum » du concile Vatican II (18 nov. 1965)
<i>DwÜ 2</i>	Harding MEYER et collab. (éds.), <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 2. 1982-1990</i> , Paderborn : Bonifatius Verlag, 1992, 769 p.

DwÜ 4	Johannes OEDELMANN et collab. (éds.), <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 4. 2001-2010</i> , Paderborn : Bonifatius Verlag, 2012, 1357 p.
(éd.) / (éds.)	éditeur / éditeurs
EHR	<i>The English Historical Review</i> , London, 1886 ss. (périodique)
EKD	die Evangelische Kirche in Deutschland
ETR	<i>Études théologiques et religieuses</i> , Montpellier, 1926 ss. (périodique)
F. BÆSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), <i>Nicée II</i>	François BÆSPFLUG – Nicolas LOSSKY (éds.), <i>Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses</i> , Paris : Cerf, 1987, 515 p.
FATOUROS	Georgios FATOUROS (éd.), <i>Theodori Studitae Epistulae</i> , 2 vol., Berlin : Walter de Gruyter, 1991, coll. : « Corpus Fontium Historiae Byzantinae » (n° 31), 496 + 1006 p.
FC	le mouvement « Foi et Constitution » du COE
FEL	André BIRMELÉ – Marc LIENHARD (éds.), <i>La Foi des Églises luthériennes : confessions et catéchismes</i> , Paris : Cerf, 2003, 605 p.
GOThR	<i>The Greek Orthodox Theological Review</i> , Brookline (MA), 1954 ss. (périodique)
<i>Growth in Agreement I</i>	Harding MEYER – Lukas VISCHER (éds.), <i>Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level</i> , Geneva : World Council of Churches, 1984, coll. : « Faith and Order Paper » (n° 108), 514 p.
<i>Growth in Agreement II</i>	Jeffrey GROSS – Harding MEYER – William RUSCH (éds.), <i>Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998</i> , Geneva : World Council of Churches, 2000, coll. : « Faith and Order Paper » (n° 187), 941 p.
HThR	<i>The Harvard Theological Review</i> , Cambridge (MA), 1908 ss. (périodique)
IRM	<i>International Review of Missions</i> , Genève, 1912 ss. (périodique)
JThS	<i>Journal of Theological Studies</i> , Oxford, 1899 - 1949, nouvelle série 1950 ss. (périodique)
LAGARRIGUE	Martin LUTHER, <i>Du serf arbitre</i> , suivi <i>Du libre arbitre</i> d'Érasme, prés., trad. et notes par Georges LAGARRIGUE, Paris : Gallimard, 2001, coll. : « Folio / Essais » (n° 376), 714 p.
LC	les <i>Libri Carolini</i>

- Malte* « Rapport de la commission d'étude évangélique luthérienne–catholique romaine sur le thème 'L'Évangile et l'Église' » (Malte, 1972)
- MANSI J.D. MANSI (éd.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 57 vol., Florence, 1759-1927. Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle, indique le tome. Après une virgule figure les numéros des colonnes
- M. LUTHER, *Œuvres I* Martin LUTHER, *Œuvres*, vol. 1, Paris : Gallimard, 1999, coll. : « Bibliothèque de la Pléiade » (n° 455), 1599 p.
- MLO *Martin Luther. Œuvres*, Genève : Labor et Fides, 1957 ss. Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle, indique le tome
- MONDZAIN Voir ci-dessous, « saint NICÉPHORE, *Discours* »
- Montréal* *Foi et Constitution*, le Rapport « L'Écriture, la Tradition et les traditions » (Montréal, 1963)
- Moscou* « Moscow Agreed Statement », texte issu du dialogue œcuménique anglican-orthodoxe, publié à Moscou (1976)
- Munich* « Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité », texte issu du dialogue œcuménique catholique-orthodoxe, produit lors de la rencontre mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique-romaine et l'Église orthodoxe à Munich (1982)
- PALIERNE Voir ci-dessous, « saint THÉODORE, *Discours* »
- PD l'encyclique « *Providentissimus Deus* » du pape Léon XIII (18 nov. 1893)
- PG Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologiæ cursus completus. Series græca*, 167 vol., Paris, 1857-1866. Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle, indique le tome. Après une virgule figure les numéros des colonnes
- PosLuth* *Position Luthériennes*, Paris, 1953 ss. (périodique)
- REB* *Revue des études byzantines*, Bucarest – Paris, 1946 ss. (périodique)
- RevSR* *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, 1921 ss. (périodique)
- RSR* *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910 ss. (périodique)
- RThPh* *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1913 ss. (périodique)
- S. GERO, *Constantine V* Stephen GERO, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V with particular attention to the oriental sources*, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1977, coll. : « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » (n° 384), Subsidia tom. 52, 191 p.

- S. GERO, *Leo III* Stephen GERO, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III with particular attention to the oriental sources*, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1973, coll. : « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » (n° 346), Subsidia tom. 41, 220 p.
- Saint JEAN
DAMASCÈNE,
Discours Τοῦ ἸΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, dans PG 94, 1227-1420. Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle indique le numéro du *Discours*, le deuxième (après virgule) le numéro du chapitre (selon PG). Traduit en français par Anne-Lise DARRAS-WORMS, *Le visage de l'invisible*, Paris : Migne, 1994, coll. : « Les Pères dans la foi » (n° 57), 187 p. (cité : WORMS)
- Saint JEAN
DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe* Τοῦ ἸΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, dans PG 94, 789-1228. Traduit en français dans *La Foi orthodoxe*, 2 vol., Paris : Cerf, 2010-2011, coll. : SC (n°s 535 et 540). Le numéro qui figure après le sigle indique le numéro du chapitre
- Saint NICÉPHORE,
Discours Τοῦ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *Ἀντίρρησις καὶ ἀνατροπὴ τῶν παρὰ τοῦ δισσεβοῦς Μαμωνὰ κατὰ τῆς σωτηρίου τοῦ Θεοῦ Λογοῦ σαρκώσεως*, dans PG 100, 205-533. Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle indique le numéro du *Discours*, le deuxième (après virgule) le numéro du chapitre (selon PG). Traduit en français par Marie-José MONDZAIN-BAUDINET, *Discours contre les iconoclastes*, Paris : Klincksieck, 1989, 380 p. (cité : MONDZAIN)
- Saint THÉODORE,
Discours Τοῦ ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΗΓΟΥΜΕΝΟΥ ΤΩΝ ΣΤΟΥΔΙΟΥ, *Ἀντιρρήτικος κατὰ εἰκονομαχῶν*, dans PG 99, 327-436. Le premier chiffre qui suit le titre indique le numéro du *Discours*, le deuxième (après virgule) le numéro du chapitre (selon PG). Traduit en français par Jean-Louis PALIERNE, *L'image incarnée. Trois controverses contre les adversaires des saintes images*, Lausanne : L'Âge d'Homme, 1999, 111 p. (cité : PALIERNE)
- SC La collection *Sources chrétiennes*, Paris : Cerf, 1941 ss. Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle, indique le tome
- ss. et suivant(e)s
- StTeol* *Studii Teologice*, București, 1929 ss. (périodique)
- SVTQ* *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, Crestwood, 1969 ss. (périodique)
- THÜMMEL,
Frühgeschichte Hans Georg THÜMMEL, *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen Bilderlehre : Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin : Akademie-Verl, 1992, coll. : « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » (n° 139), 399 p.
- TRE Gerhard KRAUSE – Gerhard MÜLLER (éds.), *Theologische Realenzyklopädie*, 36 vol., Berlin : Walter de Gruyter, 1976-2004

- VD l'exhortation apostolique post-synodale « *Verbum Domini* » du pape Benoît XVI (30 sept. 2010)
- WA *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Böhlau, 1883 ss. (réimpr. Graz : Böhlau, 1964 ss.). Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle, indique le tome
- WA DB *Martin Luthers Werke* (édition citée). *Die Deutsche Bibel*. Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle, indique le tome
- WORMS Voir ci-dessus, « saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* »
- ZThK *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen, 1891 ss. (périodique)

Introduction

L'objet de cette thèse est l'examen de la fonction détenue par l'icône et par l'Écriture Sainte à l'intérieur des traditions chrétiennes. Notre démarche est reliée à une question plus générale qui est de savoir si les traditions chrétiennes, dans leurs spécificités et de par leurs différences, ont une compréhension commune du fait que le Christ Se donne aux êtres humains par l'intermédiaire des réalités créationnelles. Selon des critères théologiques particuliers, on dit que la Bonne Nouvelle du salut réalisé en Jésus-Christ peut être transmise par divers moyens créés, appelés vecteurs de grâce. Y a-t-il une note commune de ces éléments de grâce, pour l'Orient et pour l'Occident ? Est-il possible d'identifier une place et une portée comparables à l'un ou à l'autre à travers les traditions chrétiennes ?

Dans notre recherche nous allons donc interroger deux grands thèmes de la théologie : celui de l'icône – et, par dérivation, de l'image religieuse – et celui de l'Écriture Sainte. Les deux thèmes sont extrêmement riches. L'histoire des dogmes montrent à quel point ils ont occupé le cadre spirituel du christianisme de toute époque, combien leur compréhension et leur utilisation ont évolué, et dans quelle mesure ils ont suscité des débats. Conscient de nos limites, ainsi que du besoin de restreindre la recherche, nous avons choisi de mener cette comparaison à partir de la notion d'Évangile, telle qu'elle est mise en avant dans la théologie occidentale contemporaine. Il s'agit de la compréhension de l'Évangile en tant qu'événement du salut réalisé par Dieu en Jésus-Christ, la Parole de Dieu incarnée. Le sens que la théologie occidentale donne à la notion d'« Évangile » se révèle pleinement dans la relation de ce dernier avec l'Écriture Sainte, parole de Dieu.

Nous essaierons de vérifier si l'icône est porteuse d'Évangile, c'est-à-dire si elle fait partie de ce qu'on appelle les « vecteurs de grâce ». Dans ce cas-là, l'icône détiendrait une dimension sacramentelle, très proche de celle d'un sacrement. Elle serait donc une réalité créationnelle capable de transmettre la grâce et d'aider les fidèles dans leur progression sur le

chemin du salut. Une telle compréhension serait proche du sens que l'Écriture Sainte a dans la théologie occidentale, plus précisément dans les traditions catholique et luthérienne.

Une première « rencontre » entre l'icône et l'Écriture Sainte aura lieu dans le deuxième chapitre, par la présentation de cet aspect chez les pères iconophiles. Nous faisons une comparaison rapide de la place occupée par l'Écriture Sainte dans l'Orthodoxie et en Occident dans le chapitre dix. Rappelons que, bien qu'une grande partie de notre recherche s'intéresse à la théologie de l'Écriture Sainte, notre visée première est, comme l'indique le titre, le statut et la portée de la théologie de l'icône.

État de la question

L'icône et l'image religieuse bénéficient d'une très grande attention de la part des chercheurs (théologiens ou pas). Dans toute la diversité des approches, nous sommes intéressé surtout par l'*iconologie* et par les approches *historiques* (relatives à l'iconoclasme et au développement de la théologie de l'image religieuse chrétienne), et seulement dans un deuxième temps par les approches *iconographiques* (concernant la technique de l'icône), de l'*histoire de l'art* (la représentation visuelle des différents motifs et éléments artistiques, ainsi que leur développement), l'*iconicité*, le *visuel*, la *publicité* etc. Notre but principal est de synthétiser les fondements théologiques de l'icône et d'utiliser cette synthèse dans une étude comparative avec les fondements théologiques de l'Écriture Sainte en Occident.

Le plus souvent, la comparaison faite entre l'icône et l'Écriture Sainte se limite à signaler soit la mise en évidence de la transgression de l'interdit biblique d'Exode 20, 4 sur la représentation de la Divinité par l'intermédiaire de l'art, soit l'équivalence entre l'icône et l'Écriture Sainte comprises comme transmetteurs d'un même message. À notre connaissance, l'icône n'a pas été présentée explicitement comme porteuse d'Évangile analogue à l'Écriture Sainte, donc comme une forme de la Parole de Dieu. Néanmoins, il existe un bon nombre de travaux théologiques qui dirigent vers un tel entendement et qui nous ont guidé dans notre argumentation. La *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe* de Léonide Ouspensky (1980) reste un ouvrage fondamental pour l'initiation à l'histoire, à l'iconologie et à l'iconographie orthodoxes. Sur le thème de l'icône en tant que porteuse d'Évangile nous avons trouvé des pistes dans la thèse de doctorat (dans l'histoire des doctrines) de Mihăiță Bratu, *Représenter le Christ* (2001), mais il n'achève pas cette proposition. Une comparaison théologique de l'image et de l'Écriture Sainte est donnée par Jérôme Cottin (*Le regard et la parole*, 1994). Quant à lui, François Bœspflug cautionne le développement, au XX^{ème} siècle, d'un art chrétien non-figuratif

et abstrait, très perméable à la représentation du divin (*Dieu et ses images*, 2008). Boris Bobrinskoy parle de la sacramentalité de l'icône, qui accomplit une fonction de transmission de la présence sanctifiante du Christ (« L'icône, sacrement du Royaume », 1987).

Méthodologie

Dans notre démarche nous aurons à dépasser deux grandes difficultés :

- gérer un volume bibliographique très large (et qui reste important même après une délimitation plus stricte de la recherche) ;
- interroger et comprendre les enjeux théologiques d'une tradition autre que la sienne.

Les sources de ce travail sont très diverses.

Les écrits anti-iconoclastes des pères iconophiles et les décisions du concile de Nicée II constituent les sources pour l'exposition de la théologie orthodoxe de l'icône. Les pères iconophiles sont trois « champions de l'orthodoxie » du VIII^{ème} et IX^{ème} siècle : saint Jean Damascène, saint Théodore Stoudite et saint Nicéphore, le patriarche de Constantinople. Il est généralement considéré que les décisions du concile de Nicée II sont fondées sur la théologie de saint Jean Damascène, et que saint Nicéphore et saint Théodore complètent l'iconologie de saint Jean Damascène. Même si ces filiations ne sont pas explicites, nous essaierons de traiter ensemble ces sources, bien conscient du fait que nous ne retrouvons pas toujours les mêmes idées développées d'une manière uniforme. Pourtant, notre analyse peut se justifier par la réception commune et unitaire que l'Église orthodoxe a faite de la théologie de ces autorités patristiques. Nous avons rendu les textes dans leur traduction française et toujours avec un renvoi vers l'original grec retrouvable dans la *Patrologia Græca* de l'éditeur Jean-Paul Migne. Cette édition est certes limitée, mais nous l'avons préférée à d'autres pour favoriser une plus grande accessibilité².

Les sources que nous avons étudiées pour la deuxième partie de notre recherche sont produites dans un espace de temps beaucoup plus étendu que celles concernant l'icône. Il s'agit de :

- certains écrits de Martin Luther,
- les décisions des conciles de Trente et Vatican II au sujet de l'Écriture Sainte,

² Pour les écrits de saint Jean Damascène, nous avons comparé un bon nombre de passages à l'édition réalisée par Bonifatius KOTTER (voir la bibliographie).

- des documents issus du dialogue œcuménique contemporain, principalement des documents qui touchent au thème de l'Évangile et de l'interprétation de l'Écriture Sainte : « L'Écriture, la Tradition et les traditions » (Montréal, 1963) et « L'Évangile et l'Église » (Malte, 1972). Nous avons rajouté la « Déclaration commune sur la Justification » et l'étude de la Communion des Églises protestantes en Europe sur l'articulation entre l'Écriture Sainte, les confessions de foi et l'Église, que nous estimons importantes pour une meilleure compréhension des accents spécifiques à chacune des traditions.

Notre analyse de ces documents a été plus prudente, car il s'agit de productions interprétées et vécues dans des traditions ecclésiales différentes de la nôtre. Les renvois à la bibliographie secondaire se sont ainsi multipliés.

Des textes de dialogue œcuménique avec une participation orthodoxe nous ont permis d'analyser la vision orthodoxe sur la notion d'Évangile et ont été utilisés pour la troisième partie de la thèse.

Au regard de cette diversité de styles d'écritures, de types de documents, d'époques et cultures que nous traversons par notre étude, il est judicieux de se demander si une comparaison de sources si hétéroclites est permise. Nous estimons qu'il n'y a pas d'obstacle à une telle démarche, tant que nous tenons compte de l'importance que ces textes reçoivent à l'intérieur des traditions qui les invoquent.

Du fait de leur signification très variée et variable, certains termes parmi ceux que nous employons dans notre thèse auraient besoin de quelques précisions sémantiques préliminaires (ils seront repris et réutilisés en contexte, tout au long de notre thèse).

Notre recherche présuppose d'aborder le sujet de l'*image*. Aujourd'hui cette notion tend à être ambiguë, du fait de sa surutilisation dans une grande partie des domaines d'activité humaine. Nous avons indiqué au début du deuxième chapitre le sens que nous choisissons de retenir.

Nous employons le mot « icône » pour désigner l'icône telle qu'elle est comprise dans la tradition orthodoxe : objet de culte, utilisable pour l'enseignement et dont la vénération est possible et même nécessaire. Puisque l'image chrétienne ne se réduit pas à l'icône orthodoxe, nous essaierons de distinguer l'icône et l'« image religieuse chrétienne », qui serait alors toute image religieuse de production chrétienne (c'est-à-dire à sujet chrétien et utilisée dans une communauté chrétienne). Il n'est pas dans notre intention de chercher à minimiser la valeur théologique qu'une image religieuse chrétienne peut avoir, par rapport à l'icône orthodoxe.

Par « Évangile » nous désignons la Bonne Nouvelle de ce que le Christ a fait pour Sa création, c'est-à-dire Son œuvre salutaire.

Un « moyen de grâce » ou un « vecteur de grâce » est toute réalité (créée) à travers laquelle nous avons accès à l'Évangile (au sens précisé ci-dessus).

La « sacramentalité » constitue la qualité de toute réalité comprise comme élément de grâce. Ainsi, il est donné aux êtres humains la possibilité de s'unir au Christ, de participer à la vie divine, à l'aide des réalités créées.

Enfin, le « sacrement » est une réalité ou un événement dans lequel on reconnaît la présence du Christ. Cette réalité est capable de nous faire participer à Sa communion.

Structure de la thèse

En ce qui concerne le plan de la première partie, une introduction historique plus ample s'est avérée nécessaire, afin de simplifier la présentation de la théologie de l'icône, développée au cours des siècles. Le deuxième chapitre présente la dimension médiatrice de l'icône – la dimension la plus manifeste et la plus connue. On introduit dans la « médiation » de l'icône sa qualité pédagogique et son ecclésialité. L'instruction par l'icône est très proche de l'instruction par l'Écriture Sainte – le dernier sous-chapitre est réservé précisément à la question du rapport entre l'icône et l'Écriture Sainte chez les pères iconophiles.

Les chapitres trois et quatre s'occupent de la possibilité de faire une icône : est-ce que le Christ, vrai Dieu et vrai homme, peut être représenté, sans introduire une séparation entre Ses deux natures ? Comment justifier Son icône (chapitre trois) ? Comment justifier les icônes des saints (chapitre quatre) ? Le chapitre cinq vérifie la justification de la *vénération* des icônes, qu'elles soient du Christ ou des saints.

Les chapitres de la première partie de notre thèse s'arrêtent à la théologie de l'image religieuse au neuvième siècle. Tout développement ultérieur sera mentionné ponctuellement lorsqu'il est nécessaire.

Pour exposer le sens de la notion d'« Évangile » que nous employons dans le titre de la thèse, nous interrogerons les théologies luthérienne et catholique sur l'Écriture Sainte. Un chapitre sur la place détenue par l'Écriture Sainte au Moyen Âge a été jugé nécessaire, afin de faciliter la compréhension des enjeux théologiques du XVI^{ème} siècle (chapitre six). Lorsque nous lisons les écrits de Martin Luther (chapitre sept), nous essayons de les déchiffrer à l'aide des travaux du théologien contemporain Gerhard Ebeling. Du côté catholique, notre référence principale est l'encyclique « *Dei Verbum* » du concile du Vatican II. Puisque « *Dei Verbum* » est reliée aux décisions du Concile de Trente (XVI^{ème} siècle), nous présenterons d'abord les discussions autour du statut de l'Écriture Sainte à partir du décret tridentin « *Sacrosancta* » (chapitre huit).

Si aujourd'hui il est possible de présenter la place de l'Écriture Sainte *dans la théologie occidentale*, c'est parce que les traditions occidentales sont arrivées à porter un discours commun sur ce sujet, grâce aux avancées du dialogue œcuménique du XX^{ème} siècle. Nous analyserons quatre textes concernant l'Écriture Sainte et l'Évangile dans le dialogue œcuménique (chapitre neuf).

La théologie orthodoxe de l'Écriture Sainte sera présentée dans le chapitre dix.

Enfin, les chapitres onze et douze traitent de l'icône, porteuse d'Évangile, et des rapports qui existent entre l'icône, l'Écriture Sainte et les sacrements en tant que moyens d'accès à la Parole de Dieu.

Par ce travail nous espérons donner une clé de compréhension de la place qu'occupent, dans chacune des traditions analysées, les deux réalités qui ont retenu notre attention : l'icône et l'Écriture Sainte.

PREMIÈRE PARTIE

*La fonction accomplie par l'icône
dans la théologie orthodoxe*

μάλλον δὲ οὐδὲ Χριστὸς, ἀλλὰ τὸ πᾶν οἴχεται,
εἰ μὴ περιγράφοιτο καὶ εἰκονίζοιτο.

« [...] ce n'est pas le Christ, mais c'est l'univers entier qui disparaît,
s'il n'y a plus ni circonscriptibilité, ni icône ».

(Saint Nicéphore, *Discours contre les iconoclastes* I, 20)

La première partie de la thèse est centrée sur la théologie de l'image chez les pères iconophiles que nous avons cités dans l'introduction. Nous lirons un certain nombre de leurs textes en y cherchant les éléments qui constituent les fondements théologiques de la théologie de l'icône, toujours avec l'intention de vérifier la rencontre de la théologie de l'icône avec la théologie occidentale de l'Écriture Sainte. Nous souhaitons aller au-delà du simple compte-rendu des thèses et des antithèses développées aux cours des débats autour de l'icône, sur sa validité et sur la rectitude de sa création et de sa vénération.

Nous avons divisé cette partie en cinq chapitres, dont le premier est une introduction historique à la théologie de l'image religieuse dans le christianisme. Les quatre chapitres suivants exposent chacun une dimension de l'icône : la dimension médiatrice, l'icône en tant que témoignage de l'Incarnation, la dimension eschatologique et la dimension sacramentelle³. Ces caractéristiques de l'icône sont intrinsèquement liées et se déterminent réciproquement. La visée du chapitre d'introduction sur le développement de la théologie de l'icône et sur la manifestation de l'iconoclasme byzantin n'est pas uniquement historique, la théologie de l'icône présentée en détail dans les chapitres deux à cinq se complétant par la connaissance de ces événements.

Afin d'assurer un meilleur suivi de l'argumentation des pères iconophiles, nous avons décidé de procéder à une exposition systématique (et non pas chronologique) de leur iconologie, au risque de laisser la porte grande ouverte aux anachronismes. Ainsi, lorsque saint Jean

³ Dans son livre *Implicațiile spirituale ale teologiei icoanei (Les implications spirituelles de la théologie de l'icône)*, Cluj-Napoca : Eikon, 2003, Theodor Damian parle aussi de certaines dimensions de l'icône : la dimension liturgique (p. 173 ss.), son caractère sacramentel (p. 181 ss.), sa dimension eschatologique (p. 186 ss.). Au-delà de l'identité de noms de ces dimensions, notre approche est différente.

Damascène et saint Nicéphore sont interrogés, par exemple, sur la question de la circonscription, leurs réponses, similaires parfois jusqu'à l'identité, devraient être également filtrées par un repositionnement dans leur époque. Nous sommes conscient que notre utilisation des textes des pères iconophiles « déconstruit » leur argumentation. Nous espérons néanmoins ne pas s'être éloigné de leur enseignement. D'un autre point de vue, l'avantage d'une telle approche est un meilleur suivi de leurs développements théologiques.

Notons ces quelques termes du vocabulaire de l'univers de l'image que nous emploierons intensivement dans les pages suivantes :

- l'aniconisme, qui est l'absence de représentation figurative ;
- l'iconophilie – la disposition d'aimer les images ; l'iconodolie – le fait de vénérer les images et l'iconolâtrie – le fait de les adorer ;
- l'iconophobie – l'opposition aux images, de manière générale ; l'iconomachie – le fait de combattre les images (n'est pas impliqué dans « iconophobie ») et l'iconoclastie – le fait de les détruire⁴.

⁴ François BÆSPFLUG, *Caricaturer Dieu : pouvoirs et dangers de l'image*, Paris : Bayard, 2006, pp. 26-27.

Chapitre Premier

Le développement d'une théologie chrétienne de l'image religieuse

La théologie de l'icône, telle qu'elle est exprimée aujourd'hui, s'est développée essentiellement au VIII^{ème} et IX^{ème} siècle, à l'occasion des débats provoqués lors de l'apparition, au sein de l'Empire byzantin, d'un mouvement iconoclaste soutenu tant par la vie politique qu'ecclésiale. Une théologie de l'icône, comprise comme un discours dédié à la question de l'icône, n'existe pas avant le VIII^{ème} siècle. Avant cette époque nous possédons un certain nombre de témoignages d'ordre *artistique* (peinture, sculpture, architecture) et *littéraire* quant à une utilisation des images religieuses à la fois comme moyen d'enseignement et comme objet de culte à l'intérieur du christianisme⁵.

L'ancienneté d'un tel usage est difficile à définir avec précision. Il est souvent affirmé que les premiers chrétiens étaient iconomaques ou du moins iconophobes : pour la plupart, le recours païen aux images et statues dans le culte était le signe de l'idolâtrie que tout chrétien devait fuir. Le culte spirituel auquel fait référence le Nouveau Testament (par exemple, Jn 4, 24 ; Rm 1, 9) et les textes des apologètes permettent de telles conclusions. Il n'en est pas moins vrai que le travail des archéologues a permis de relever une place importante accordée par ces mêmes chrétiens aux images à caractère « d'instruction », et des témoignages littéraires et archéologiques indiquent une utilisation culturelle des images religieuses au sein des communautés chrétiennes. Cette utilisation culmine au VIII^{ème} siècle avec la mise en place d'une

⁵ Puisque le terme « icône » est chargé d'une signification propre à partir du VIII^{ème} siècle et qu'aujourd'hui il renvoie à une spécificité de la théologie orthodoxe, nous considérons qu'antérieurement à ce moment il est préférable de parler du développement d'une théologie de l'*image religieuse*.

théologie chrétienne de l'image religieuse, pendant la période appelée couramment « le premier iconoclasme ». Cette théologie se précise encore plus pendant les premières décennies du IX^{ème} siècle.

Notre chapitre s'organise en trois sections portant sur le dossier de l'iconoclasme byzantin : dans un premier temps nous investiguerons les premiers siècles chrétiens, à la recherche des preuves archéologiques et des témoignages littéraires de l'utilisation des images religieuses ; ensuite nous présenterons les références et la justification théologique des iconoclastes et des iconophiles du VIII^{ème} et IX^{ème} siècle.

1.1. L'image religieuse chrétienne avant l'iconoclasme byzantin : son existence et son utilisation culturelle

Avant le VIII^{ème} siècle, les mentions liées aux images religieuses sont presque accidentelles ou traitées dans des contextes christologiques ou anthropologiques. Cette absence est souvent expliquée par le fait que, à cette époque, le problème de la validité des images religieuses ne se pose pas. Une analyse des textes de l'antiquité chrétienne montre pourtant une préoccupation sérieuse pour les images religieuses, lorsqu'il est question de l'idolâtrie – dont les statues et les images seraient le signe artistique par excellence. Toute incursion dans les textes patristiques trouvera ainsi des mentions d'images religieuses, par le biais d'une discussion sur l'idolâtrie. L'archéologie soutient elle aussi, à travers l'analyse des vestiges de l'*ethos* chrétien, l'attention portée aux images religieuses.

Dans ce qui suit nous indiquerons les témoignages qui attestent la présence des images religieuses à l'intérieur du christianisme, leur utilisation dans un but d'instruction ou culturel, des réactions d'opposition à une telle présence ou utilisation : tout d'abord les témoignages archéologiques, ensuite ceux littéraires, et enfin nous ferons un bilan des hypothèses concernant les sources présumées de l'iconoclasme byzantin.

1.1.1. Témoignages archéologiques

La recherche moderne admet généralement que l'art chrétien commence au début du troisième siècle. Nous avons à faire, à cette époque, avec un art symbolique et décoratif, sans originalité,

qui reprend des styles, motifs et techniques de l'art païen au sein duquel il se développe⁶. C'est la spécificité des *catacombes*. Vu les différentes périodes de persécution que les chrétiens ont traversées, ainsi que l'état illicite du christianisme avant l'édit de tolérance de 313 (« l'édit de Milan »), le nombre de monuments préservés datant de la période pré-constantinienne est assez réduit⁷. Aussi, cet art reste cloisonné au niveau des catacombes ou, toujours en contexte funéraire, s'organise comme art privé (des bas-reliefs sur les sarcophages ou mausolées) jusque vers l'an 300⁸. Seul le baptistère de la « domus ecclesiae » de Doura-Europos fait exception, de par son emploi liturgique.

Les plus anciennes catacombes chrétiennes ou christianisées se trouvent à Rome : la crypte de Lucina, la région des papes de la catacombe de Callixte, la région des Flavii dans la catacombe de Domitilla. D'autres sites spécifiques de cet art et de cette période sont les catacombes de Priscilla et de San Sebastian et le mausolée des Julii⁹. À l'exception de la catacombe de Callixte, qui est un cimetière de droit ecclésiastique, tous les autres sites sont des hypogées de droit privé mis à la disposition des chrétiens¹⁰.

L'art funéraire, spécifique à ces lieux, présente une très grande diversité de genres et formes, ce qui rend difficile l'identification des éléments chrétiens. Des motifs décoratifs funéraires sont largement empruntés au paganisme. Par leur adaptation au mode de vie chrétien ils permettent une lecture « cachée », réservée aux seuls chrétiens / « initiés »¹¹ : le Hermès criophore (porteur de bélier) – identifié en christianisme avec la figure du Bon Pasteur¹², le phœnix, signifiant l'immortalité de l'âme, devient symbole du Christ ressuscité, la colombe suggérant la paix de l'âme, le dauphin (considéré comme sauveur des marins qui sont en péril)

⁶ Si cet art existe déjà avant le troisième siècle (chose probable), il n'est pas identifiable parmi les monuments d'art païen.

⁷ Notons également les actions de « purification » des lieux de culte initiées par les empereurs iconoclastes pendant le VIII^{ème} et IX^{ème} siècle (destruction des mosaïques, couverture des fresques etc.).

⁸ Thomas NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia : University of Philadelphia Press, 2009, p. 14.

⁹ Pierre Prigent analyse une catacombe de la Via Latina, qui date de 320-350. La présence des thèmes iconographiques païens (scènes de l'histoire d'Hercule, représentations de Cérès, Proserpine, des Victoires) à côté de scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, la rend très particulière (P. PRIGENT, *Le Judaïsme et l'image*, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1990, pp. 315-344).

¹⁰ Jacques VAROQUI, *Le témoignage iconographique sur le christianisme préconstantinien*, 2 vol., thèse de doctorat, Strasbourg, 1987, pp. 32-53.

¹¹ Gervais DUMEIGE, *Nicée II*, Paris : Orante, 1978, p. 21 : « Ces images [chrétiennes] ne sont que des symboles, dont la réalité consiste à se nier comme objet propre pour reporter l'esprit vers ce qu'ils ont à signifier. [...] Là où le païen ne voit qu'un pêcheur à la ligne, un dauphin, un poisson transpercé d'un trident, le chrétien qui possède la clé de ce langage lit son salut et celui des êtres qu'il est venu visiter au lieu de leur repos ».

¹² Le Bon Pasteur est identifié au Christ après le IV^{ème} siècle (P. PRIGENT, *L'art des premiers chrétiens. L'héritage culturel et la foi nouvelle*, Paris : Desclée de Brouwer, 1995, p. 68).

renvoie au Christ, le poisson rappelle l'eau baptismale (ou l'eau vive, lorsqu'il est représenté dans une source) etc.¹³ Certains symboles ont une origine juive : la charrue (pour symbole de la croix), la couronne (rappelant peut-être la procession autour de l'autel lors de la fête des Tabernacles¹⁴), Jonas, l'arche de Noé – « instrument de délivrance eschatologique »¹⁵.

Vers l'an 200, les chrétiens commencent à utiliser, dans les catacombes, des symboles abstraits comme le monogramme du Christ, et à représenter d'une manière stylisée des scènes bibliques. Un art funéraire chrétien original voit le jour vers 240-260 et se développe, avec l'ajout de nouveaux symboles, vers la fin du troisième siècle. Le complexe archéologique de Doura-Europos comprend une « *domus ecclesiae* » chrétienne, dont le baptistère (construit vers 230, au plus tard en 256) affiche ce qui est considérée comme la première représentation du Christ¹⁶.

Une augmentation massive des productions artistiques est observable, à plusieurs niveaux (sculpture, peinture, mosaïque, verrerie ou ferronnerie), dans le IV^{ème} et V^{ème} siècle¹⁷. À Rome, l'église Santa Constanza, construite autour de 360 (ou peut-être même au début du V^{ème} siècle), présente des mosaïques (aux thèmes séculaires) de la même époque que l'église et un Christ « Pandokrator » du V^{ème} siècle. Dans la basilique Santa Pudenziana on retrouve une iconographie similaire, avec des mosaïques de la fin du IV^{ème} siècle et un programme « Christ trônant entouré des douze apôtres » daté du début du V^{ème} siècle¹⁸. Notons, toujours à Rome, l'iconographie de la Santa Maria Maggiore (vers 432-440), San Paolo fuori le Mura (entre 440 et 461), Santi Cosma e Damiano (entre 526 et 350). À Thessalonique, la mosaïque de l'église du monastère Hosios David date du milieu du V^{ème} – fin du VI^{ème} siècle. Enfin, le programme iconographique des églises de Ravenne, San Vitale et Sant'Apollinare in Classe, ainsi que les mosaïques de l'église du monastère « Sainte-Catherine » du Sinaï sont du VI^{ème} siècle¹⁹.

¹³ Voir Jean DANIELOU, *Symboles chrétiens primitifs*, Paris : Seuil, ²1996 (1961), pp. 56-57.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 23, 30 ; 105-107.

¹⁵ *Ibidem*, p. 73.

¹⁶ Samuel BRANDON, « Christ in verbal and depicted Imagery : a problem of early Christian iconography », dans Jacob NEUSNER (éd.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults : Studies for Morton Smith*, Leiden : E.J. Brill, 1975, p. 166 ; André GRABAR, *Christian Iconography : a study of its origins*, London : Rutledge & K. Paul, 1969, pp. 19-23 ; voir aussi J. VAROQUI, *Le témoignage iconographique*, pp. 70-77.

¹⁷ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 14. Günter SPITZING recense les plus importants monuments byzantins depuis l'Antiquité chrétienne jusqu'à nos jours (*Lexikon byzantinischchristlicher Symbole*, München : Diederichs, 1989, pp. 332-341).

¹⁸ Christa IHM, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden : Steiner, 1960, p. 12.

¹⁹ Pour la bibliographie étendue concernant les icônes préservées, voir Christopher WALTER, « Ikonographie (I) » (art.), dans *TRE*, vol. 16, pp. 70-72.

Rappelons enfin l'existence des *manuscripts enluminés* (dont l'étude dépasse le travail des archéologues), comme la « Genèse de Vienne » (manuscrit syrien du début du VI^{ème} siècle), le « Pentateuque de Tours » (fin du VI^{ème} siècle) et la « Genèse de Cotton » (manuscrit provenant d'Alexandrie, VI^{ème} siècle). Les miniatures de ce dernier auraient inspiré les mosaïques du XIII^{ème} siècle de Saint Marc (Venise)²⁰. D'influence néotestamentaire, l'un des plus anciens manuscrits qui nous soit préservé est l'« Évangélique de Rossano » (*Codex Purpureus Rossanensis*, VI^{ème} siècle). Un autre manuscrit significatif est l'Évangélique syrien de Rabbula (586), qui témoigne de la fixation du type « apocalyptique » de la représentation de l'Ascension de Jésus-Christ (le Christ dans une mandorle en ascension vers le ciel). La Pentecôte est ici représentée elle-aussi comme une variante de l'Ascension²¹.

Ces manuscrits sont importants pour montrer qu'au VI^{ème} siècle il existe des démarches similaires de production d'images religieuses à travers le monde chrétien dans son ensemble.

*

L'examen rapide des témoignages archéologiques datant des premiers siècles chrétiens nous permet de conclure qu'à cette époque les images chrétiennes existent déjà. Elles se développent dans un premier temps selon les techniques et les motifs de l'art païen (roman, grec ou égyptien). Dans le contexte d'un christianisme illicite, le résultat est celui d'un art funéraire, fort symbolique, caché et privé, retranché dans les catacombes ou manifesté sur les sarcophages. La symbolique est dépendante de l'Ancien Testament ou des traditions juives (la palme pour rappeler la fête des Tabernacles chez les juifs), de certains écrits du Nouveau Testament ou de la littérature apocryphe (recours possible car le canon biblique n'est pas encore fixé). D'autres motifs ne sont pas bibliques, mais pris de l'imaginaire collectif pour renvoyer aux thèmes importants pour les chrétiens. L'acceptation du christianisme comme « *religio licita* » après 313 stimulera l'apparition de nouvelles œuvres d'art chrétiennes et une nouvelle réflexion quant à leur place dans l'Église.

1.1.2. Témoignages littéraires

Dans un certain nombre de textes de l'Antiquité chrétienne, on observe des réactions favorables mais également opposées à l'utilisation des œuvres d'art dans la vie religieuse. Leurs auteurs abordent plusieurs aspects de cette thématique, notamment la question de savoir s'il est judicieux

²⁰ P. PRIGENT, *Le judaïsme et l'image*, p. 291.

²¹ C. WALTER, « Ikonographie (I) », dans *TRE*, vol. 16, p. 63.

ou non d'encourager la production des images, et le problème de leur vénération. Ces questions ont reçu un traitement fluctuant au fil des siècles et à travers le monde chrétien. Dans ce qui suit, nous nous référerons à des textes des premiers siècles chrétiens qui prônent l'importance et la nécessité d'utiliser des images religieuses. Les témoignages suivants ont été tous analysés *in extenso* dans des travaux spécialisés. Nous rappelons ici les plus marquants, dans le but d'obtenir une « carte heuristique » de la question de l'image religieuse.

Les apologètes sont les premiers à avoir abordé la question de l'art dans le christianisme. Dans sa première *Apologie*, **saint Justin Martyr (+ ~165)** déclare que « ce serait injuste à Dieu que de le représenter »²². **Athenagoras (+ 190)**, dans son apologie contre les païens *Supplicatio pro Christianis*, condamne les dieux païens et leur culte et dit que les chrétiens, à la différence des païens, font une distinction nette entre la matière et Dieu. À noter la réponse des païens : les statues de culte (ἀγάλματα) sont de simples images, pas les dieux mêmes, et la vénération est rendue aux dieux, non pas aux images²³.

D'inspiration probablement docète, les **Acta Iohannis**²⁴ sont un apocryphe de la deuxième moitié du II^{ème} siècle, préservé grâce à sa relecture lors du concile de Nicée II. Il raconte l'histoire de Lycomède, stratège de la ville d'Éphèse et disciple de l'apôtre Jean, qui s'était procuré un portrait de l'apôtre et manifestait devant lui sa dévotion par des gestes de prosternation. Saint Jean, en visite chez Lycomède, lui reproche cette pratique et l'invite à chercher plutôt à reproduire le portrait véritable, qui est celui de l'âme, en devenant lui-même le peintre de l'apôtre par l'acquisition des « couleurs spirituelles » (vertus) que Dieu a peintes en chaque être humain²⁵. De son côté, **saint Irénée, évêque de Lyon (+ 202)**, considère que la pratique de vénérer des images (en l'espèce du Christ) tire son origine de la secte gnostique des Carpocratens, qui agissent comme les païens²⁶.

Dans les **Ordonnances ecclésiastiques** du III^{ème} siècle il est demandé aux chrétiens d'éviter de pratiquer les métiers de sculpteur ou peintre, pour ne pas être assimilés à des

²² Voir G. DUMEIGE, *Nicée II*, p. 18 (qui cite saint JUSTIN, *Apologia prima pro Christianis* 9).

²³ Paul ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford : Clarendon Press, 1958, pp. 25-26. P. Alexander considère que l'argumentation païenne concernant les images est empruntée en christianisme à partir de la première moitié du VI^{ème} siècle – il l'identifie dans le *De officio mundi* de Jean Philopon (*ibidem*, p. 35).

²⁴ Voir Eric JUNOD – Jean-Daniel KAESTLI (éds.), *Acta Iohannis* (2 vol.), Turnhout : Brepols, 1983. Sur la christologie du texte, voir vol. 2, pp. 491-493, 681. Hans Freiherr von CAMPENHAUSEN (« Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 68 (1957), p. 86) y voit un écrit gnostique.

²⁵ L'épisode est retrouvable dans les chapitres 26-29 (E. JUNOD – J.-D. KAESTLI, *Acta Iohannis*, pp. 160-180 ; voir aussi l'analyse des éditeurs, vol. 2, pp. 446-456).

²⁶ G. DUMEIGE, *Nicée II*, p. 18 (qui cite saint IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Hæreses* I, XX, 4). Voir aussi Alain BESANÇON, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris : Fayard, 1994, pp. 122-128.

créateurs d'idoles²⁷. De la même façon est expliquée l'hostilité de **Tertullien (+ 220)** envers les images : dans le contexte de la condamnation de l'idolâtrie, Tertullien s'oppose ouvertement à la création d'une idole, mais ne s'élève pas contre les images qui ne sont pas destinées à un usage cultuel²⁸.

Plusieurs théologiens et byzantinologues modernes voient dans **Origène (+ 254)** l'une des sources indirectes de l'iconoclasme²⁹. Son refus d'accorder une importance quelconque à la chair du Christ, sa conception de l'Incarnation comme un moyen pédagogique de révélation de Dieu, seraient des liens directs avec le spiritualisme et la dépréciation de la matière retrouvables plus tard chez les iconoclastes. Chez Origène, la corporéité est un accident et l'image de Dieu ne saurait y être liée³⁰.

Le IV^{ème} et V^{ème} siècle fournirent un nombre croissant de témoignages pour ou contre les images religieuses³¹. Au début du IV^{ème} siècle, un **concile tenu à Elvire (Espagne)**³² prononce dans son 36^{ème} canon : « Il ne doit y avoir aucune image dans l'église de peur que ce qui est objet de culte et d'adoration ne soit peint sur les murs »³³. Ce canon, dont l'intention finale reste

²⁷ Voir Charles MURRAY, « Art and the Early Church », dans *JThS*, vol. 28 (nouvelle série, 1977), pp. 319-320, qui renvoie à la *Didascalia apostolorum* (la *Didascalie syriaque*), aux épîtres pseudo-clémentines et aux *Constitutions de l'Église Égyptienne*. Ce dernier texte est à retrouver dans Walter TILL – Johannes LEIPOLDT (éds.), *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*, Berlin : Akademie-Verlag, 1954 (sur les peintres : chapitre 41, p. 11). Il est également connu sous le titre de *Tradition apostolique* ; mais l'association entre la *Tradition apostolique* d'Hyppolite de Rome et les *Constitutions de l'Église Égyptienne* a été remise en question par un certain nombre de chercheurs (discussion chez Alexandre FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris : Cerf, 1992, pp. 361-394).

²⁸ C. MURRAY, « Art and the Early Church », pp. 319, 322, qui renvoie aux écrits *De idololatria* (chapitres IV et VIII) et *De pudicitia* (chapitre X) de Tertullien.

²⁹ Christoph VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris, 1986, pp. 77-85 ; A. BESANÇON, *L'image interdite*, pp. 129-134 ; George FLOROVSKY, « Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy », dans *Church History*, vol. 19 (1950), n° 2, pp. 77-98.

³⁰ A. BESANÇON, *L'image interdite*, pp. 133 : « [...] les véritables images de Dieu [sont] les chrétiens qui portent dans leur âme la beauté des vertus divines ». Voir également G. FLOROVSKY, « Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy », pp. 86-96. Il n'est pas surprenant qu'Origène ne fasse pas partie des références patristiques utilisées par les iconoclastes contre leurs adversaires pendant la querelle iconoclaste. Invoquer l'autorité d'Origène n'aurait contribué en rien à soutenir l'orthodoxie d'une position théologique, en raison de la condamnation que le concile œcuménique de Constantinople II (553) avait prononcée contre lui.

³¹ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 15.

³² Dans José ORLANDIS – Domingo RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1981, pp. 3-30, le concile est daté autour de l'an 306. Manuel GESTEIRA GARZA propose 350 (« La Eucaristía, ¿ imagen de Cristo ? Ante el 12º Centenario del Concilio 2º de Nicea », dans *Revista Española de Teología*, vol. 47 (1987), p. 285) et A. GRABAR indique 305-312 (*L'iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique*, Paris : Flammarion, 1998, p. 111).

³³ « Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur » (MANSI 2, 11 ; trad. fr. dans Danielle MENOZZI (éd.), *Les images, l'Église et les arts visuels*, Paris : Cerf, 1991, p. 80).

incertaine et la vraie portée inconnue³⁴, n'a jamais été repris par une autre instance religieuse, ni même pendant le siècle de l'iconoclasme byzantin³⁵.

Lactance (+ 325) admet la fonction mnésique des images, mais leur refuse une valeur cultuelle. Car, se demande-t-il, en quoi une image pourrait aider le fidèle plus que ne le fait la prière³⁶ ?

Les iconoclastes invoqueront en leur faveur et à plusieurs reprises un texte attribué à **Eusèbe, évêque de Césarée en Palestine (+ 339)** : une lettre que celui-ci avait adressée à Constantia, la sœur de l'empereur Constantin le Grand, en réponse à sa demande de lui envoyer une image du Christ³⁷. Eusèbe lui explique qu'une telle image ne peut pas exister, car, dit-il, à propos du Christ il est possible de parler uniquement de deux types d'images : le Christ – image du Père, et le Christ – image de l'homme³⁸, selon les deux « formes » (μορφῶν, natures) qu'Il possède, divine et humaine. La première de ces deux images ne nous est pas accessible à cause de la distance qui sépare l'être humain et la « forme » divine. La deuxième n'est pas réalisable, car après la Résurrection la nature humaine du Christ a été totalement pneumatisée : engloutie par la nature divine, Ses particularités humaines ont disparu et ainsi la représentation picturale

³⁴ Aujourd'hui encore les spécialistes n'ont pas trouvé un accord sur son interprétation (J. ORLANDIS – D. RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel*, pp. 12-13). Ce qu'il peut être dit avec certitude c'est que le texte interdit clairement les représentations visuelles de *ce qui se donne à la vénération ou adoration* – probablement les représentations du Christ, car c'est Lui que l'on adore (C. MURRAY, « Art and the Early Church », p. 318). C. Murray considère que, par l'interdit de disposer les images sacrées sur les murs des églises-maison (la forme d'église la plus fréquente à cette époque), le canon était censé protéger ces images de leur désacralisation par les païens. Il est également possible que l'interdiction ait un rapport avec la polémique antijuive qui occupa les participants : les pères conciliaires auraient voulu restreindre les raisons qui rendaient possibles les accusations d'idolâtrie que les juifs portaient à l'égard des chrétiens et dont l'imagerie religieuse était la note principale (A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin*, p. 128, note 1 ; voir aussi son chapitre cinq, « Hostilité aux images », sur l'influence des chrétiens d'Asie, des juifs et des musulmans sur le déclenchement de l'iconoclasme).

³⁵ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 12 ; G. DUMEIGE, *Nicée II*, p. 24.

³⁶ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, pp. 13-14 (qui cite LACTANCE, *Divinae Institutiones* II, 2).

³⁷ Les 21 fragments de la *Lettre à Constantia* sont réunis, à partir des actes du concile de Nicée II et de l'œuvre du patriarche Nicéphore (*Refutatio et eversio, Contra Eusebium*), par Annette VON STOCKHAUSEN, « Einige Anmerkungen zur *Epistula ad Constantiam* des Euseb von Cäsarea », dans Torsten KRANNICH – Christoph SCHUBERT – Claudia SODE (éds.), *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2002, pp. 91-112. Une analyse de la lettre est réalisée par Stephen GERO, « The true image of Christ : Eusebius' letter to Constantia reconsidered », dans *JThS*, vol. 32 (nouvelle série, 1981), pp. 460-470. Voir aussi G. DUMEIGE, « L'image du Christ Verbe de Dieu. Recherche sur l'Horos du II^e concile de Nicée et la tradition théologique », dans *AHC*, vol. 20 (1988), p. 262 ; Mihăiță BRATU, *Représenter le Christ : recherches doctrinales au siècle de l'iconoclasme (723-828)*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2001, pp. 20-23 ; C. MURRAY, « Art and the Early Church », pp. 326-336 ; Hans Georg THÜMMEL, *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen Bilderlehre : Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin : Akademie-Verlag, 1992, pp. 47-53.

³⁸ Tout au long de notre travail nous emploierons « homme », « être humain », « l'humain » pour désigner le contenu du mot grec « ἄνθρωπος ».

est impossible³⁹. Pour Eusèbe, cette impossibilité est une conséquence de la bassesse de la matière : la matière est abjecte et morte et incapable de saisir une gloire céleste, réservée aux saints⁴⁰. L'Eucharistie même est spiritualisée « jusqu'à y voir non plus tant le corps et le sang du Christ que les images de ce corps et de ce sang »⁴¹.

Saint Éphrem le Syrien (+373) évoque deux types d'images du Christ : une qui se produit dans l'Eucharistie et l'autre réalisée dans l'esprit et le cœur du fidèle⁴².

D'autres débats seront souvent suscités par la place que le culte de l'empereur, devenu chrétien, et implicitement le culte de son image, peuvent trouver dans le christianisme. Dans son *Discours contre les Ariens* **saint Athanase, patriarche d'Alexandrie (+ 373)**, écrit : « [...] celui qui se prosterne devant l'image de l'empereur se prosterne aussi devant l'empereur, car l'image est sa forme et porte ses traits physiques »⁴³. Saint Athanase analyse ici le rapport entre le Père et le Fils, pour montrer que le Fils, image du Père, partage le même honneur que le Père. Cet argument de l'identité entre une image et son prototype sera repris et modifié par **saint Basile, archevêque de Césarée en Cappadoce (+ 379)** à l'occasion des disputes pneumatologiques du quatrième siècle⁴⁴. Dans son traité *Sur le Saint Esprit*, adressé à Amphiloque, évêque d'Iconium en Lycaonie, lorsqu'il explique les relations qui existent au niveau trinitaire entre le Père, le Fils et le Saint Esprit, saint Basile dit : « [...] l'honneur rendu à l'image passe [remonte] au prototype »⁴⁵. Bien que ces paroles soient relatives aux relations intra-trinitaires et qu'elles n'aient pas de lien avec l'usage ou la théologie de l'icône, ce passage deviendra pendant la controverse iconoclaste le principal argument des iconophiles pour affirmer une relation d'identité entre l'image *religieuse* et son prototype – la personne représentée.

³⁹ C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, p. 57 : pour Eusèbe, la pneumatisation de la chair du Christ est la preuve de « l'impossibilité radicale d'une icône du Christ » (voir pp. 55-77 pour l'intégralité de l'analyse). Dans sa *Præparatio Evangelica*, Eusèbe s'interroge sur l'utilité « anagogique » d'une représentation de Dieu – afin que l'être humain soit aidé à mieux le comprendre. Mais une image ne serait pas capable de rendre l'essence des êtres, d'autant moins l'essence d'un être humain, vivant et possesseur d'une âme – voir A. STOCKHAUSEN, « Einige Anmerkungen zur *Epistula ad Constantiam* des Euseb von Cæsarea », pp. 93-96.

⁴⁰ C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, p. 165.

⁴¹ *Ibidem*, p. 77.

⁴² M. GESTEIRA GARZA, « La Eucaristía, ¿ imagen de Cristo ? », p. 286.

⁴³ Saint ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Discours contre les Ariens* III, 5 (PG 26, 332A-B ; trad. fr. dans Stéphane BIGHAM, *Les images chrétiennes. Textes historiques sur les images chrétiennes de Constantin le Grand jusqu'à la période posticonoclaste (313-900)*, Montréal : Médiaspaul, 2010, pp. 11-12) ; voir aussi C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, pp. 25-26.

⁴⁴ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 16 ; G. DUMEIGE, *Nicée II*, p. 28.

⁴⁵ Saint BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint Esprit* XVIII, 45 (PG 32, 149 ; SC 17 bis, p. 407) : « ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει ».

Saint Basile s'exprime également sur l'utilité de l'art pour l'émulation des chrétiens à l'acquisition des vertus : les peintures, tout comme les paroles, sont capables de provoquer des réactions, car elles mettent au jour « les actions mémorables des grands hommes pour animer les autres à les imiter »⁴⁶. Il rejoint ici les autres pères cappadociens, **saint Grégoire, évêque de Nazianze (+ 390)**⁴⁷ et **saint Grégoire, évêque de Nysse en Cappadoce (+ 394)**⁴⁸. En revanche, **Amphiloque, évêque d'Iconium (+ ~395)**, invite les fidèles à représenter « intérieurement » les saints, en imitant leurs vertus, imitation à laquelle une représentation picturale n'incite pas⁴⁹.

Saint Épiphane, évêque de Salamine en Chypre (+ 403), est l'un des personnages les plus controversés de la dispute iconoclastes. Invoqués et défendus tant par les iconoclastes que par les iconophiles, les textes qui lui sont attribués⁵⁰ ont été commentés et interprétés tout au long du IX^{ème} siècle de diverses manières⁵¹. Au vu de la grande autorité spirituelle de saint Épiphane, les fragments de ses écrits que les iconoclastes citent et qui témoigneraient de son iconophobie (voire iconoclastie) n'ont pas été acceptés comme authentiques par les iconophiles⁵². Ces textes décrivent un saint Épiphane très hostile aux images religieuses : lors de la visite d'une église de son diocèse, il trouve une icône suspendue au mur et, dans un accès de colère, il la jette par terre. En outre, dans son testament saint Épiphane interdit aux chrétiens de son évêché de se procurer ou d'avoir en leur possession (dans les églises, dans les cimetières ou

⁴⁶ Saint BASILE DE CÉSARÉE, *Panégryque des quarante martyrs (Sermon XVII)*, dans S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 20.

⁴⁷ Le *Poème sur la vertu (Polémon)* indiquerait l'existence d'images portatives (versets 793-807). Dans son *Contre Julien* (Discours 4, 81), saint Grégoire parle des chrétiens qui se prosternent devant les images de l'empereur, sans se considérer idolâtres (trad. fr. dans S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 28-30).

⁴⁸ Voir A. BESANÇON, *L'image interdite*, pp. 134-141. Dans son *Oratio laudatoria sancti magni martyris Theodori*, saint Grégoire de Nysse trouve que les images sont utiles pour l'instruction (trad. fr. dans S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 23-24).

⁴⁹ H.G. THÜMMEL, *Frühgeschichte*, pp. 55-56, 288-289. Voir aussi G. DUMEIGE, *Nicée II*, p. 31.

⁵⁰ Les fragments des écrits de saint Épiphane qui nous ont été préservés et sont liés à la question de l'icône sont : *Ancoratus* (102-103), *Adversus Hæreses* (79, 4, 4-5), *Lettre à Jean de Jérusalem* (8-9), *Discours contre les créateurs d'idoles*, *Épître dogmatique*, *Lettre à l'empereur Théodose*, *Testament à sa communauté* (voir H.G. THÜMMEL, *Frühgeschichte*, pp. 65-73, 295-302). Sur saint Épiphane, voir S. BIGHAM, *Épiphane de Salamine, docteur de l'iconoclasme ? Déconstruction d'un mythe*, Montréal : Médiaspaul, 2007 ; Pierre MARAVAL, « Épiphane, 'docteur des iconoclastes' », dans F. BËSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 51-62 ; H.G. THÜMMEL, « Die bilderfeindlichen Schriften des Epiphanius von Salamis », dans *Byzantinoslavica*, vol. 47 (1986), pp. 169-188.

⁵¹ M. BRATU (*Représenter le Christ*, p. 23, note 91) indique les sources patristiques qui considèrent que les écrits iconoclastes de saint Épiphane sont un faux.

⁵² Même aujourd'hui les historiens restent partagés quant à l'authenticité de ses écrits. Voir C. MURRAY, « Art and the Early Church », pp. 336-342 et S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V with particular attention to the oriental sources*, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1977, p. 50 pour la discussion sur l'authenticité des écrits de saint Épiphane. Norman BAYNES (« Idolatry and the Early Church », dans IDEM, *Byzantine Studies and other Essays*, London : Athlone Press, 1955, p. 128) défend saint Épiphane (voire même s'il était iconoclaste), car il n'y avait pas de théologie définie à cette époque sur ce sujet. S. BIGHAM refuse l'authenticité des écrits (*Épiphane de Salamine, docteur de l'iconoclasme ?*).

dans leurs maisons) des images, car il faut toujours se rappeler Dieu dans son cœur⁵³. Une image matérielle ne peut pas rendre l'état des saints qui sont conforme à l'image du Fils, donc elle est mensongère, réductrice et insultante pour son modèle⁵⁴.

Saint Jean Chrysostome (+ 407), dans ses homélies *Sur les statues*, admet un rapport entre l'effigie impériale et l'empereur : lorsque les foules d'Antioche renversent les statues de l'empereur, elles insultent l'empereur. Saint Jean remarque aussi la tendance des chrétiens d'Antioche à créer des images de saint Meletios, un ancien évêque, pour se consoler de son absence, et ne s'oppose pas à ces gestes, sans pour autant cautionner un culte des images. Le chrétien doit s'exercer à la vertu et à l'humilité⁵⁵.

Dans une lettre adressée au préfet Olympiodoros, **Nil d'Ancyre (+ ~430)** lui suggère de peindre dans les églises le signe de la croix et des scènes bibliques, plutôt que des scènes de la vie quotidienne – qui seraient distrayantes et inadaptées à un lieu de culte⁵⁶.

En Occident, **saint Augustin, évêque d'Hippone (+430)**, exprime son agacement provoqué par certains chrétiens qui se manifestent comme des « adorateurs » des images et des sépulcres. **Saint Jean Cassien (+ 435)** condamne dans sa dixième *Conférence* la pratique des nations, qui s'imaginent pouvoir adorer la majesté divine dans des images. Il se montre aussi préoccupé par les actes des nouveaux convertis, qui intègrent parfois dans l'Église leurs anciennes pratiques païennes, mais ne parle pas d'idolâtrie. Ces paroles de Jean Cassien ne semblent pas avoir dissuadé la production d'œuvres d'art⁵⁷.

Environ deux décennies plus tard, nous connaissons le texte intitulé *Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi*⁵⁸, dont l'auteur serait un moine de l'Ouest de l'Empire Romain. Ce dialogue entre le chrétien Zacchaeus et le païen Apollonius comprend un

⁵³ Saint ÉPIPHANE, *Testament* (MANSI 13, 292DE ; H.G. THÜMMEL, *Frühgeschichte*, p. 69) ; S. GERO, *Constantine V*, p. 81 ; Milton ANASTOS, « The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 814 », dans *DOP*, vol. 8 (1954), p. 154. La citation est utilisée dans le *horos* du concile de 754 et reprise, mot pour mot, dans le florilège patristique du concile iconoclaste de 815.

⁵⁴ P. MARAVAL, « Épiphanie, 'docteur des iconoclastes' », p. 60.

⁵⁵ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 16 (qui cite saint JEAN CHRYSOSTOME, *Homilia encomiastica in patrem nostrum Meletium*) ; G. DUMEIGE, *Nicée II*, pp. 35-36.

⁵⁶ H.G. THÜMMEL, *Frühgeschichte*, pp. 78-79 ; trad. fr. dans S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 69-70. L'authenticité de la lettre, transmise dans les actes du concile de Nicée II, est aujourd'hui remise en question. Elle est considérée une fabrication des iconophiles du VIII^{ème} siècle. Dans sa forme originale, le texte pourrait indiquer la présence des images dans les lieux de culte (T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 18).

⁵⁷ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 35.

⁵⁸ Jean-Louis FEIERTAG, *Questions d'un païen à un chrétien (Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi)* (2 vol.), Paris : Cerf, 1994. Voir aussi István BUGAR, « Zacchaeus and the Veneration of Images : Image of the Emperor – Image of a Saint », dans Maurice WILES – Edward YARNOLD (éds.), *Studia patristica*, vol. 34, Louvain : Peeters Press, 2001, pp. 11-22.

chapitre dédié à la vénération des images. Pour répondre au philosophe qui traite les chrétiens d'idolâtres à cause de l'honneur qu'ils accordent à l'image de l'empereur, Zacchaeus utilise une distinction conceptuelle entre l'adoration (*adoratio*) et la vénération terrestre (*veneratio terrena*). Dans l'Église, la vénération des images n'est conseillée, ni nécessaire, car les images ont une fonction mnésique et demandent uniquement l'imitation de la personne représentée (la dévotion exagérée envers cette personne peut amener certains fidèles à la vénération)⁵⁹. Le texte est référencé par les *Libri Carolini*.

La *Doctrina Addai*⁶⁰ est un texte syriaque du V^{ème} siècle (contemporain de *Zacchaeus* ou de la fin du siècle) qui contient la version la plus développée de l'histoire du roi Abgar et de Jésus. Il s'agit d'un texte monophysite, dont le message central est : le Christ a été vrai homme, avec une vraie nature humaine. L'icône est, donc, « pour un monophysite, un outil christologique »⁶¹.

Toujours en Syrie, mais sur une position contraire, **Philoxène de Mabboug (Hiérapolis) (+ 523)** écrit vers 488 que les images religieuses sont aberrantes : les anges sont incorporels et impossibles à représenter, la représentation du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe est une erreur, et l'image du Christ est réalisée lorsqu'Il est adoré en esprit et en vérité (selon Jn 4, 23-24)⁶².

Dans la réponse qu'il envoie à Julien, évêque d'Atramytion, au sujet des images religieuses, **Hypatios, archevêque d'Éphèse (+538)**⁶³ lui fait connaître que les images religieuses possèdent une qualité d'instruction, y compris lorsqu'elles sont accompagnées par des gestes de vénération. La question de Julien concernait les images peintes, qu'il peut accepter pour l'instruction et la vénération, mais pas les images sculptées en bois et en pierre⁶⁴. Si la

⁵⁹ I. BUGAR, « Zacchaeus and the Veneration of Images », pp. 12, 18.

⁶⁰ Texte dans Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de La Doctrine d'Addai*, Turnhout : Brepols, 1993, pp. 53-117. Voir aussi IDEM, « La *Doctrina d'Addai*, l'image du Christ et les monophysites », dans F. BÆSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 73-79 ; Martin ILLERT (éd.), *Doctrina Addai : de imagine Edessena / Die Abgarlegende : das Christusbild von Edessa*, Turnhout : Brepols, 2007, pp. 29-44, 132-176.

⁶¹ A. DESREUMAUX, « La *Doctrina d'Addai*, l'image du Christ et les monophysites », p. 79.

⁶² Sirarpie DER NERSESSIAN, « Une apologie des images du septième siècle », dans IDEM, *Études byzantines et arméniennes*, vol. I, Louvain : Imprimerie orientale, 1973, p. 389. Voir aussi T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, pp. 18-19 ; P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 44-45.

⁶³ S. GERO, « Hypatius of Ephesus on the cult of images », dans *Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults. Studies for Morton Smith at sixty. Part 2. Early Christianity*, Leiden : E.J. Brill, 1975, pp. 208-216 ; P. ALEXANDER, « Hypatius of Ephesus : a note on image worship in the sixth century », dans *HThR*, vol. 45 (1952), n° 3, pp. 177-184 ; N. BAYNES, « The Icons before Iconoclasm », dans *HThR*, vol. 44 (1951), pp. 93-95.

⁶⁴ P. ALEXANDER, « Hypatius of Ephesus », pp. 181-182 ; voir aussi T. SIDERIS, « The Theological Arguments of the Iconoclasts », dans *Byzantine Studies*, vol. 6 (1979), n° 1-2, p. 180.

vénération de ces images (qu'elles soient peintes ou sculptées) est acceptée, ceci peut se faire uniquement dans un but pédagogique. Toute la communauté ne peut pas tirer profit des capacités d'instruction des images, ce sont les plus humbles qui en ont besoin⁶⁵. Hypatios n'est pas mentionné dans les florilèges iconoclastes et le passage ci-contre n'a pas été lu lors des conciles du huitième siècle (754 et 787)⁶⁶, ce qui pourrait indiquer sa méconnaissance. Il est généralement accepté que l'attitude dont Hypatios fait preuve ici envers les images religieuses exprime une opinion plus répandue à son époque. Néanmoins, on possède ici une première approbation de la vénération des images de la part des chefs d'Église⁶⁷.

À la fin du siècle, **saint Grégoire le Grand (+ 604)** a un échange épistolaire avec Serenus, évêque de Marseille, sur la question de l'utilité des images religieuses⁶⁸. La réaction de saint Grégoire est provoquée par les gestes iconoclastes de Serenus, qui avait demandé la destruction de certaines images pour empêcher ses fidèles de les adorer. Saint Grégoire s'oppose au culte des images, mais également à leur destruction. Les images peuvent « enseigner » et elles sont tout aussi utiles pour les illettrés que l'Écriture l'est pour ceux qui savent lire. La position de saint Grégoire sera considérée par la suite l'expression symptomatique de l'attitude occidentale envers l'art religieux : une *via media* entre l'adoration (vénération) des images et leur élimination⁶⁹.

Sur la question des images, **Isidore de Séville (+ 636)** s'exprime de la même façon que saint Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome : depuis toujours les hommes ont créé des images des anciens dans la *recherche du réconfort*. Les images rafraichissent la mémoire et

⁶⁵ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 25.

⁶⁶ Voir S. GERO, « Hypatios of Ephesus », p. 209.

⁶⁷ P. ALEXANDER, « Hypatios of Ephesus », p. 182.

⁶⁸ Les deux lettres de saint Grégoire à Serenus (juillet 599 et octobre 600) se trouvent dans Dag NORBERG (éd.), *S. Gregorii Magni Registrum epistularum. Tome 2 : Libri VIII-XIV, appendix*, Turnholt : Brepols, 1982, p. 768 (liber IX, 209), pp. 873-876 (liber XI, 10) ; trad. fr. de la deuxième lettre dans D. MENOZZI, *Les images, l'Église et les arts visuels*, pp. 75-77. Voir T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, pp. 42-44 ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 87-91 ; G. DUMEIGE, *Nicée II*, p. 52.

⁶⁹ Ernst KITZINGER, « The Cult of Images in the Age before Iconoclasm », dans *DOP*, vol. 8 (1954), p. 132. Celia CHAZELLE, « Pictures, books, and the illiterate : Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseille », dans *Word & Image*, vol. 6 (1990), n° 2, p. 151, note 3) nomme les chercheurs qui suivent Kitzinger. La recherche contemporaine fait une analyse plus nuancée des propos de saint Grégoire et montre que chez lui les images, tout comme les prédications, exposent aux fidèles des modèles de comportement exemplaire dans l'acquisition des vertus (*Ibidem*, p. 150), qu'il n'y a pas d'équivalence totale entre texte et image pour saint Grégoire (Lawrence DUGGAN, « Was art really the 'book of the illiterate' ? », dans *Word & Image*, vol. 5 (1989), n° 3, pp. 227-251), ou encore qu'il était préoccupé par l'évangélisation des barbares, processus lent qui devait prendre en compte l'assimilation de leur anciennes habitudes – dont l'utilisation des images (Herbert KESSLER, « Pictorial narrative and Church mission in sixth-century Gaul », dans Herbert KESSLER – Marianna Shreve SIMPSON (éds.), *Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages*, Washington : National Gallery of Art, 1985, pp. 75-91).

peuvent faire naître l'émulation chez les fidèles. Si un honneur leur est accordé, c'est pour l'honneur du nom de la personne représentée⁷⁰.

Il existe un fragment d'une *Apologie contre les Juifs*, attribuée à **Leontios, évêque de Neapolis (Chypre) (+ ~668 ?)**⁷¹, dans lequel Leontios justifie la vénération des images à partir d'une analogie avec les images de l'Ancien Testament⁷². Le texte et son auteur sont mal connus⁷³. Il est possible que plusieurs de ses propos théologiques se retrouvent dans la théologie des pères iconophiles des VIII^{ème} et IX^{ème} siècles : la nécessité de faire une distinction, lors de la prière, entre l'objet devant lequel nous nous prosternons et la personne représentée ; l'honneur rendu aux saints par l'icône est un honneur rendu à Dieu ; on honore l'image de Dieu dans l'homme⁷⁴. En dehors de la relation avec le Christ ou avec le saint représenté, l'icône n'est plus icône, mais simple objet, sans valeur religieuse, d'où la nécessité de pouvoir identifier avec certitude ce qui est peint sur elle : l'icône sera mise au feu si ses traits sont effacés⁷⁵.

Jean, évêque de Thessalonique (+ 630) et **Constantin le Cartophylax de Sainte-Sophie (Constantinople)**⁷⁶ défendent tous les deux la représentation visuelle du Christ par une référence à l'Incarnation. Dans l'icône on ne représente pas sa Divinité, mais Son humanité.

Saint Maxime le Confesseur (+ 662) a le plus influencé, d'une manière indirecte, l'argumentation des iconophiles des siècles VIII et IX. Sa définition des raisons divines (*logoi*) est le fondement théologique nécessaire à la distinction sur le plan de l'ontologie entre la matérialité de la création et la Divinité, et ainsi entre la matérialité de l'icône et la grâce divine (saint Jean Damascène). Ensuite, la description des rapports entre une nature et ses hypostases, de l'hypostase composée en Christ et de sa double énergie et sa double volonté a pu guider saint Théodore Stoudite dans la construction de sa théologie iconique⁷⁷.

⁷⁰ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 39.

⁷¹ Vincent DÉROCHE, « L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis », dans *Travaux et Mémoires*, vol. 12 (1994), pp. 45-104 ; H.G. THÜMMEL, *Frühgeschichte*, pp. 340-353 (texte grec) ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 97-108 (trad. fr.).

⁷² S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 107.

⁷³ Sur cette apologie, voir M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 39-58 ; V. DÉROCHE, « L'authenticité de l'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis », dans *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 110 (1986), n° 2, pp. 655-669 ; H.G. THÜMMEL, *Frühgeschichte*, pp. 127-136 ; N. BAYNES, « The Icons before Iconoclasm », pp. 97-105.

⁷⁴ Voir N. BAYNES, « The Icons before Iconoclasm », pp. 99-102.

⁷⁵ S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 98.

⁷⁶ H.G. THÜMMEL, *Frühgeschichte*, pp. 109-114, 324-328 ; T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 25 ; sur Jean de Thessalonique (dont le témoignage est préservé uniquement dans les *Actes* de Nicée II), voir aussi S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 109-114.

⁷⁷ Voir C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, pp. 105-135.

L'apologétique anti-juive est présente tout au long du septième siècle, probablement favorisée par la législation contre les Juifs de l'empereur Héraclius⁷⁸, et elle touche également la question des images religieuses. Les *Quæstiones ad Antiochum ducem* (vers 630-640), la *Dissertation contre les Juifs* (650-675) d'Anastasios de Sinaï, le *Dialogue de Papiscos et Philon* (dernier quart du septième siècle), les *Trophées de Damas* (fin du septième siècle), rappellent aux partenaires de dialogue juifs qu'ils honorent eux aussi le livre de la Loi, tout comme ils ont honoré les figures des chérubins dans le Temple et l'arche de l'alliance⁷⁹. Faire des images chrétiennes en mémoire des saints ou de ce que le Christ a fait, et honorer ces images est la manifestation de notre respect envers eux. Le *Λόγος κατὰ Ἰουδαίων* d'Étienne, évêque de Bostra (début du VIII^{ème} siècle), s'inscrit dans la même logique argumentative. Étienne pourrait être le premier écrivain grec à avoir cherché une distinction entre adoration et vénération. Notons aussi que dans ces écrits la croix et les images sont traitées ensemble. La vénération de la croix, attestée bien avant la vénération des images, prend une forme concrète seulement à partir de la première moitié du septième siècle⁸⁰. C'est dans ce contexte que dans la question 41 adressée au stratège Antiochos il est écrit : si on sépare les deux morceaux de bois qui forment la croix, il n'y a plus de croix, et si on n'arrive plus à reconnaître les traits de la personne représentée sur l'icône, il n'y a plus d'icône (question 39).

Le concile « in Trullo » (ou « quinisexe », 692) interdit la représentation picturale du Christ sous la forme d'un agneau et demande de peindre Son portrait sous Ses traits humains. La justification donnée par les pères conciliaires, celle de la supériorité de la révélation du Nouveau Testament par rapport à la révélation de la Loi, peut être lue avec une clé christologique, parallèle aux témoignages de Constantin le Cartophilax et Jean de Thessalonique : le Christ peut et doit être représenté comme un être humain, afin de souligner l'Incarnation⁸¹. Il est généralement admis que le concile approuve, implicitement, toute image religieuse au sein du

⁷⁸ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 22.

⁷⁹ H.G. THÜMMEL, *Frühgeschichte*, pp. 136-149, 354-367 ; T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, pp. 22-23, 25 ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 119-124, 129-133 ; A. Lukyn WILLIAMS, *Adversus Judæos : a bird's-eye view of Christian 'Apologiae' until the Renaissance*, Cambridge : University Press, 1935, pp. 160-180. Le *Dialogue de Papiscos et Philon* est une version raccourcie de la *Dissertation* d'Anastasios, qui à son tour a utilisé le travail de Leontios de Neapolis. H.G. THÜMMEL (p. 140) ne trouve pas une pensée substantielle dans le *Dialogue*. A.L. WILLIAMS (*Adversus Judæos*, p. 175) date la *Dissertation* d'Anastasios du XI^{ème} siècle.

⁸⁰ H.G. THÜMMEL, *Frühgeschichte*, pp. 126-127, 142.

⁸¹ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 27 (qui retient deux autres canons, 73 et 100, donnés par ce concile en lien avec l'art). Le texte du canon se trouve dans MANSI 11, 977E-980AB. Les images évoquées par le concile, le Christ peint sous les traits symboliques de l'Agneau, sont rares et d'un genre particulier. Voir A. GRABAR, *L'iconoclisme byzantin*, pp. 113-114.

christianisme. Après Elvire, c'est la deuxième réaction « officielle » de l'Église au sujet des images religieuses.

1.1.3. Les sources présumées de l'iconoclisme byzantin

Déjà à l'époque de l'iconoclisme, plusieurs hypothèses concernant les agents qui auraient pu favoriser son apparition ont été alléguées. Ces hypothèses, reprises en grande partie par la recherche moderne, considèrent que les actions iconoclastes des empereurs byzantins ont subi des influences très diverses : juive, islamique, « orientale » (déclinable en influence de la part du monophysisme ou du paulicianisme), gnostique ou, tout simplement, l'iconoclisme est le produit inévitable d'une crise interne de la société byzantine. Aucune explication ne fait aujourd'hui l'unanimité.

Dans la majorité des apologies écrites par les défenseurs byzantins des icônes, on retrouve l'argument que toute attitude iconoclaste au sein du christianisme ne peut être que la conséquence d'une compréhension incorrecte et incomplète de la Loi de Moïse et du rôle que la Loi a à jouer dans le christianisme. Pourtant, des analyses minutieuses de l'*ethos* juif du temps des premiers chrétiens montre qu'un art juif est envisageable à cette époque. L'exemple le plus connu est celui de la synagogue de Doura-Europos. Ceci limiterait la possibilité que les premières communautés chrétiennes aient été influencées par le milieu juif dans lequel elles se sont organisées. Il est vrai que cet art juif n'est pas marqué par la dimension dévotionnelle spécifique à l'image religieuse chrétienne. Leslie Barnard considère qu'une influence juive sur la théologie byzantine n'est pas envisageable, car, d'un côté, il existe des différences de théologie, et de l'autre côté les juifs n'ont pas détenu, à l'époque précédant l'iconoclisme, de position d'influence politique ou sociale (ou dans l'administration)⁸².

Une autre théorie souvent véhiculée est celle de l'origine islamique de l'iconoclisme. Elle se retrouve déjà chez saint Nicéphore, qui dit que la source d'inspiration des empereurs iconoclastes aurait été l'action iconoclaste du calife Yazid II⁸³. Aujourd'hui, l'affirmation est remise en question⁸⁴, car une telle influence n'est pas facile à expliquer. S'il est certain que le

⁸² Leslie William BARNARD, *The Græco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden : E.J. Brill, 1974, pp. 34-50. Voir aussi Gabrielle SED-RAJNA, « L'argument de l'iconophobie juive », dans F. BESPFUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 81-88.

⁸³ Sur l'édicte de Yazid II, voir Alexander VASILIEV, « The Iconoclastic Edit of the Caliph Yazid II, A.D. 721 », dans *DOP*, vol. 9 (1956), pp. 23-47.

⁸⁴ L.W. BARNARD, *The Græco-Roman and Oriental Background*, pp. 10-33 ; Peter BROWN, « A Dark Age crisis : aspects of the Iconoclastic Controversy », dans *EHR*, vol. 88 (1973), p. 24

calife Yazid a demandé la destruction des icônes dans les églises des chrétiens qui se trouvaient dans ses territoires, il faut dire que les images musulmanes sont également concernées⁸⁵. Il faut également voir les différences entre l'iconoclasme de Yazid et celui des byzantins⁸⁶.

Dans le refus des iconoclastes d'accepter une image matérielle du Christ on a vu surtout un problème lié à la théologie concernant Sa nature humaine. Ainsi, une relation a été recherchée entre la théologie d'Origène, les propos d'Eusèbe de Césarée et le monophysisme promu par Eutychès. Chez les monophysites, le refus d'accepter le fait que le Logos divin ait pris dans Son hypostase une vraie nature humaine entraînerait l'impossibilité de toute représentation visible du Verbe incarné. C'est également cette thèse qui veut faire du monophysisme l'une des sources de l'iconoclasme⁸⁷.

Des réactions isolées contre les images religieuses sont enregistrées dans différentes parties de l'Empire Byzantin avant le trouble iconoclaste : Asie Mineure, Syrie, Arménie – régions reliées par le monophysisme.

Les chercheurs restent partagés sur ce point, pour plusieurs raisons. Premièrement, ils avertissent qu'il ne faut pas confondre les monophysites et les eutychiens : les premiers (les églises monophysites existantes : Syrienne, Arménienne, Copte et Éthiopienne Orthodoxe) rejettent également la position d'Eutychès. Deuxièmement, une connexion directe entre l'iconoclasme et le monophysisme ne peut pas exister. Si les monophysites (d'Eutychès) considéraient qu'en Christ il n'y a que la nature divine, alors on pourrait présumer qu'ils étaient iconoclastes (bien qu'il n'y ait pas des preuves). D'ailleurs, selon ces mêmes spécialistes, il n'est pas possible de dire avec certitude que l'iconoclasme a un arrière-plan christologique⁸⁸.

Enfin, il a été également suggéré que l'iconoclasme est apparu comme une crise interne de la société byzantine, plus précisément comme une hérésie des empereurs chrétiens, née et disparue « dans la pourpre »⁸⁹. En voici les principaux raisonnements.

⁸⁵ S. GERO, « The Byzantine Iconoclastic Movement : A Survey », dans *L'icône dans la théologie et l'art*, Chambésy-Genève : Éd. du Centre orthodoxe du patriarcat œcuménique, 1990, p. 98.

⁸⁶ L.W. BARNARD, *The Græco-Roman and Oriental Background*, pp. 25-26.

⁸⁷ L'un des fondateurs de la théorie de l'influence monophysite sur les iconoclastes a été Georg Ostrogorsky. Mais dès le début sa proposition a été contrecarrée – voir par exemple Henri GRÉGOIRE, recension des arguments d'Ostrogorsky, dans *Byzantion*, vol. 4 (1927-1928), pp. 765-771.

⁸⁸ Sebastian BROCK, « Iconoclasm and the Monophysites », dans Anthony BRYER – Judith HERRIN (éds.), *Iconoclasm : papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham : Center for Byzantine Studies, 1977, p. 54 ; A. DESREUMAUX, « Doctrine d'Addaï, l'image du Christ et les monophysites », pp. 73-79.

⁸⁹ S. GERO, « The Byzantine Iconoclastic Movement : A Survey », p. 99.

- Les byzantins, héritiers spirituels du peuple d'Israël, voient dans les invasions arabes le signe de l'abandon de Dieu. Dans l'Ancien Testament, Israël est abandonné par Dieu lorsqu'il apostasie, et dans le cas des byzantins le signe extérieur de l'apostasie ne peut être que la vénération des images religieuses. Lorsque Léon III et de son fils Constantin V remportent leurs grandes victoires militaires, ceci est le signe du fait que Dieu les accompagne, donc leur actions iconoclastes sont positives.
- Avant le début du huitième siècle, les byzantins ont mis leur espoir de bien-être et de survie dans l'aide et l'intercession des saints – dont les icônes étaient les intermédiaires. Une fois l'avancée de l'Islam rendue évidente et le recours aux icônes devenu infructueux, ils ont vite renoncé à l'utilisation des icônes et donc l'action iconoclaste de Léon III ne s'est pas heurtée à une opposition de la part des masses⁹⁰.

*

Les témoignages littéraires de l'antiquité chrétienne gardent des traces d'un nombre assez important de réactions opposées à l'utilisation des images religieuses. Ainsi, les apologistes aux premiers jours du christianisme se montrent hostiles aux images religieuses, avec une forte insistance sur les questions du culte spirituel, de la nature de Dieu ou de vie éthique⁹¹. Puisque le contexte est celui de l'idolâtrie, il a été suggéré que le rejet de toute image chez eux est une conséquence de l'opposition aux idoles. Dans tous les cas, leur refus des images n'a pas sa cause dans l'application du deuxième commandement du Décalogue. L'invisibilité absolue de Dieu est partie intégrante de la mentalité religieuse de l'époque, soit-elle juive ou non-juive, certains philosophes païens ayant déjà réagi contre la « matérialisation » de la Divinité. Il est ainsi possible que les chrétiens aient hérité plutôt d'un aniconisme d'ordre philosophique, auquel s'est ajouté, en deuxième plan, « le tabou israélite »⁹².

D'un autre côté, l'archéologie permet de croire que les images religieuses étaient utilisées même à l'époque des apologistes, ce qui ressort de l'analyse des catacombes. Ce constat s'accompagne des écrits des premiers siècles chrétiens qui se prononcent pour l'introduction des images religieuses en christianisme. Ces témoignages écrits, datant de l'époque pré-iconoclaste, montrent que des images religieuses ont été utilisées par les chrétiens, à diverses périodes du

⁹⁰ P. BROWN, « A Dark-Age Crisis », pp. 24-27.

⁹¹ G. DUMEIGE, *Nicée II*, p. 19 : « L'insistance sur le culte spirituel qui ne permet aucune matérialisation de la divinité, reste fidèle à la ligne de l'adoration en esprit et en vérité professée dans l'évangile de saint Jean. Elle accentue l'originalité chrétienne dans un monde où les représentations des dieux étaient si abondantes et parfois si peu purifiées qu'elles provoquaient la réaction critique de certains philosophes païens ».

⁹² Paul Corby FINNEY, *The Invisible God, The Earliest Christians on Art*, Oxford : Oxford University Press, 1994, pp. x-xi.

développement des communautés ecclésiales. La plupart du temps ces textes traitent de la valeur « didactique » (« pédagogique », instructive, descriptive) des images, sans qu'une mention directe soit faite d'une quelconque utilisation cultuelle. Toutefois, si on prend en compte l'épisode relaté par les *Acta Iohannis*, il serait possible d'identifier dès la deuxième moitié du deuxième siècle une pratique d'accompagner l'utilisation des images religieuses par des gestes cultuels.

En somme, il n'est pas possible de désigner expressément les sources de l'iconoclasme byzantin du VIII^{ème} et IX^{ème} siècle, ni les raisons de son déclenchement. Seuls certains facteurs, politiques, économiques ou sociaux, ayant pu contribuer à la création des conditions propres à l'apparition de l'iconoclasme, peuvent être isolés⁹³. Ces facteurs sont jugés secondaires par certains chercheurs, qui estiment que les éléments théologiques restent primordiaux⁹⁴. On peut dire : l'iconoclasme byzantin du huitième siècle n'est pas forcément un moment de rupture dans l'histoire de l'Église. Il est à noter que, avant l'iconoclasme, on rencontre uniquement deux réactions conciliaires sur le sujet des images religieuses : au concile d'Elvire (~306) et au concile de Constantinople (*in Trullo*) de 691-692.

1.2. Les références et l'argumentation théologiques des iconoclastes

L'iconoclasme byzantin, un mouvement à la fois ecclésial, politique et social, a ébranlé l'Empire byzantin pendant plus d'un siècle et a influencé à jamais l'identité chrétienne. Avec Byzance comme centre, il s'est trouvé en lien direct avec le monde romain, carolingien et arabe contemporain. Il est généralement considéré que le mouvement iconoclaste débute en 726, pendant le règne de l'empereur Léon III, et finit un siècle plus tard, lors du « triomphe de l'Orthodoxie » en 843. Les chercheurs qui s'intéressent à l'iconoclasme distinguent entre l'iconoclasme du VIII^{ème} siècle, innovateur, évolutif, marqué par la figure de deux empereurs, et celui du IX^{ème} siècle, moins innovateur, mais marqué par des fortes répressions contre les iconophiles⁹⁵.

⁹³ Pour Gerhart LADNER, l'iconoclasme n'était que le climax de la théorie césaro-papiste (« Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy », dans *Mediaeval Studies*, vol. 2 (1940), p. 140).

⁹⁴ Voir C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, p. 248 (l'iconoclasme est un mouvement religieux ; les causes sociales et politiques sont secondaires), qui suit G. Florovsky (l'iconoclasme est une nouvelle phase des controverses origénistes).

⁹⁵ T. NOBLE (*Images, Iconoclasm and the Carolingians*, p. 285) suit G. OSTROGORSKY (*Studien zur Geschichte des*

Dans ce qui suit, nous essaierons de présenter les caractéristiques de la théologie iconoclaste, élaborée au cours du VIII^{ème} et IX^{ème} siècle. Elle est difficilement reconstituable aujourd'hui, tous les repères textuels ayant été détruits après 843. De ce qu'il en reste, la plupart du temps il s'agit de témoignages des auteurs iconophiles, lorsqu'ils citent des passages de textes de leurs adversaires afin de les réfuter⁹⁶. C'est ainsi que nous ont été transmis le *horos* (la définition) dogmatique du concile de 754, les « Interrogations » (Πεύσεις) de l'empereur Constantin V et le *horos* dogmatique du concile de Constantinople de 815. Un autre écrit qui nous a été préservé, la « Nouθεσία », de provenance iconophile, reprend certains éléments théologiques spécifiques à la théologie iconoclaste de la deuxième moitié du VIII^{ème} siècle. L'inconvénient majeur de toutes ces sources est leur caractère peu fiable et souvent tendancieux quant à la forme que la théologie iconoclaste aurait pu avoir.

1.2.1. Le début du mouvement iconoclaste au temps de l'empereur Léon III

La querelle iconoclaste débute partiellement en 726, lorsque l'empereur Léon III l'« Isaurien » (717-741) interprète une explosion volcanique comme un signe de la colère de Dieu contre l'Église tombée en idolâtrie par l'utilisation des images religieuses. Ses propos deviennent plus concrets en 730 : le 7 janvier il rassemble un *silention*⁹⁷ orienté contre les icônes, demande au patriarche Germain de signer un acte en vue de leur interdiction et ordonne leur destruction⁹⁸. Les raisons qui ont poussé l'empereur byzantin à prendre ces décisions sont très complexes et pour bien les comprendre il faut envisager la situation politique et sociale de cette période. Il est à noter que dans la correspondance de Léon III avec le calife 'Umar II, qui date d'avant 720, l'empereur byzantin exprime sa foi et mentionne l'usage des images religieuses ; il ne parle pas

byzantinischen Bilderstreites, Breslau : Verlag von M.u.H. Marcus, 1929, p. 56) et soutient l'idée de la faiblesse intellectuelle du second iconoclisme. P. ALEXANDER (« The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (*horos*) », dans *DOP*, vol. 7 (1953), p. 37) y voit, au contraire, « le climax philosophique de toute la controverse ».

⁹⁶ Un seul document fait exception : la lettre de l'empereur Michel II à Louis le Pieux. Ce texte n'est pas inclus dans une réfutation iconoclaste, n'est préservé, ni mentionné, par une quelconque source byzantine. Il est retrouvable dans les *Actes* du concile de Paris (825).

⁹⁷ Un *silention* impérial était une assemblée dans laquelle l'empereur faisait des annonces solennelles. Elle se tenait dans le palais impérial, mais était ouverte à la participation des représentants du peuple. Ces *silencia*, mis en place également par Constantin V, ont aidé à l'augmentation de la popularité de ces deux empereurs (voir Michael ANGOLD, « The Byzantine political process at crisis point », dans Paul STEPHENSON (éd.), *The Byzantine World*, London : Routledge, 2010, pp. 16-17).

⁹⁸ Les sources iconophiles parlent ici d'un *édit* que Léon III aurait promulgué. L'existence d'un tel acte est remise en question par les chercheurs (voir S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III with particular attention to the oriental sources*, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1973, p. 106, note 55).

d'une fonction cultuelle qui leur serait accordée, mais sa vision est concordante avec celle du patriarche iconophile saint Germain⁹⁹.

À part le lien avec l'iconoclasme, l'histoire a gardé pour Léon III l'attribut de grand stratège militaire. Il arrive sur le trône après des décennies marquées par des défaites des armées byzantines et des pertes de provinces. Déjà en 717 il a à faire face à une campagne arabe d'envergure, d'où il sort victorieux. Son règne est ensuite tapissé par des expéditions arabes, culminant avec une grande victoire byzantine en 740. Léon III est l'auteur d'une série de réformes administratives (réorganisation des thèmes), qui fourniront une meilleure protection de l'Empire contre les invasions, et d'un code de lois (« Ecloga »).

Du point de vue théologique, cette première entreprise iconoclaste se profile à partir de l'accusation d'idolâtrie que les iconoclastes portent à l'égard de leurs adversaires. Elle est fondée sur deux arguments principaux : (1) la fabrication des images religieuses contredit le commandement biblique d'Exode 20, 4 ; (2) la matière dont on fait de telles images est ignoble et n'est pas capable de supporter la vraie adoration de Dieu, qui se réalise « en esprit et en vérité », selon les paroles du Christ¹⁰⁰. Les iconoclastes de cette première période ne s'opposent pas au culte de la croix¹⁰¹.

Les éléments caractéristiques de la théologie iconoclaste de cette période sont confirmés par la « *Νουθεσία* »¹⁰², une œuvre qui fait partie de la littérature polémique iconophile. Elle est un témoin du climat et des argumentations théologiques spécifiques à la période qui couvre le règne de Léon III et jusqu'au concile iconoclaste de 754, et permet éventuellement de comprendre comment s'est réalisée la transition de l'iconoclasme de Léon III à celui de l'époque de Constantin V. L'écrit, résultat d'une rédaction en plusieurs moments, se divise en trois parties : (1) la première, écrite probablement entre 760 et 787, est une prophétie *ex eventu* des

⁹⁹ L.W. BARNARD, *The Græco-Roman and Oriental Background*, pp. 23-24 – cette correspondance est préservée dans une source arménienne. L'édit de 721 du calife Yazid II contre les images chrétiennes et musulmanes aurait pu avoir une influence sur Léon III (*ibidem*, pp. 14-15).

¹⁰⁰ Venance GRUMEL, « L'iconologie de saint Germain de Constantinople », dans *Echos d'Orient*, vol. 25 (1922), n° 126, p. 169 ; S. GERO, *Leo III*, pp. 94-112.

¹⁰¹ P. BROWN, « A Dark-Age Crisis », p. 28 ; S. GERO, *Leo III*, p. 130 et *ibidem*, pp. 113-126 pour une analyse d'un recueil de poèmes iambiques iconoclastes, dans lesquels la croix est exaltée et sa vénération est promue.

¹⁰² Son titre complet est *Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων* (*Admonition d'un vieil homme sur les saintes images*), éditée par Boris Mihajlovič MELIORANSKIJ, *Georgij Kiprianin i Ioann Ierusalimlianin* (en russe), St. Petersburg, 1901 (ci-après *Νουθεσία* ; trad. fr. dans S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 223-267). Sur *Νουθεσία* voir Kenneth PARRY, *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought of the Eight and Ninth Centuries*, Leiden : Brill, 1996, p. 11 ; G. DUMEIGE, *Nicée II*, pp. 88-90 ; S. GERO, *Constantin V*, pp. 25-36 ; P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 11-12.

persécutions que les iconophiles auront à subir sous le règne de Constantin V¹⁰³ ; (2) la deuxième rapporte une controverse entre le moine iconophile Georges¹⁰⁴ et l'évêque iconoclaste Cosmas au sujet de la validité des images religieuses en christianisme ; cette rencontre a lieu après 741, date de la mort de l'empereur Léon III (*terminus post quem*) et avant 754, l'année du concile de Hiérea qui n'est pas mentionné (*terminus ante quem*)¹⁰⁵ ; (3) la troisième partie est un monologue de Georges.

La controverse est construite sur une structure similaire aux anciens débats entre chrétiens et juifs, « [...] en tirant tous deux témoignages [*sic* !] des saintes Écritures »¹⁰⁶. Des passages de l'Ancien Testament sont ainsi relus pour rappeler que la création et la vénération des idoles, ainsi que toute représentation visuelle qui fait référence à la Divinité, sont interdites¹⁰⁷. L'interdit biblique vététotestamentaire de création d'images en vue de leur adoration est, chez Cosmas, un argument d'autorité et il revient plusieurs fois dans sa démonstration. Comme pendant l'iconoclasme initial, Cosmas voit des manifestations d'idolâtrie dans les gestes de vénération des images du Christ, de la Vierge Marie et des saints¹⁰⁸, un détournement de l'esprit de l'Église¹⁰⁹, alors que pour Georges tout acte de prosternation n'équivaut pas à un geste d'adoration, réservée à Dieu seul¹¹⁰.

Selon Georges, ce que l'Ancien Testament condamne c'est la représentation des faux dieux des nations, non pas les images¹¹¹. La raison d'être (la pertinence) de l'image lui est fournie par sa source¹¹². C'est dans l'existence mensongère du faux dieu que réside l'idolâtrie, non pas dans la nature des images. Pour l'iconophile, « idole » est toute réalité *virtuelle*, alors que l'iconoclaste voit une idole dans toute *représentation*.

¹⁰³ S. GERO, *Constantine V*, pp. 25-26 : pas avant 760, puisqu'elle « prophétise » les persécutions des moines qui auront lieu entre 760 et 770 ; pas après 787, puisqu'elle ne dit rien du concile de Nicée II (787). P. ALEXANDER (*Patriarch Nicephorus*, p. 12, note 2) propose 770-775.

¹⁰⁴ Longtemps identifié avec Georges de Chypre, contre lequel le concile de Hiérea (754) prononce un anathème (G. DUMEIGE, *Nicée II*, p. 88). S. GERO (*Constantine V*, pp. 29-30) considère qu'il n'est pas possible de tirer cette conclusion à partir du texte même.

¹⁰⁵ La mort de l'empereur Léon III est évoquée en début de la deuxième partie – voir *Novθeσία*, p. IX (S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 228). L'absence de référence au concile de Hiérea établit le *terminus ante quem*.

¹⁰⁶ *Novθeσία*, p. IX (S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 229). Voir P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 12.

¹⁰⁷ *Novθeσία*, pp. X-XI (S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 231).

¹⁰⁸ *Novθeσία*, p. IX (S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 229 ; voir aussi S. GERO, *Constantin V*, p. 32).

¹⁰⁹ *Novθeσία*, p. XVIII (S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 241).

¹¹⁰ *Novθeσία*, p. XXXI (S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 257).

¹¹¹ *Novθeσία*, p. XIV (S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 236).

¹¹² *Novθeσία*, p. XIX (S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 242).

Le texte réserve dans sa deuxième partie quelques pages aux références patristiques pour ou contre les images religieuses. Georges invoque les références « classiques » : saint Denys, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Siméon le Stylite. Les citations ne sont pas toujours reconnaissables. De son côté, Cosmas, l'interlocuteur iconoclaste, n'a pas connaissance du florilège de textes patristiques que Constantin V avait préparé en vue du rassemblement du concile de Hiérea. Les seules autorités patristiques qu'il invoque sont « [...] parmi tous, le grand Épiphane le thaumaturge, Georges, le très sage des Alexandrins, et Sévère, l'évêque des Antiochiens », dont les œuvres « [...] sont lues dans le palais [impérial], comme venant d'hommes divinement choisis »¹¹³. Si saint Épiphane est une référence commune dans les débats sur l'icône, le choix des deux autres auteurs est surprenant : Georges est un évêque arien imposé sur le trône patriarcal à la place de saint Athanase en 337, et Sévère avait refusé le concile de Chalcédoine¹¹⁴. Puisque la présence ici de ces mentions manque de pertinence théologique, leur ajout fait penser à une tentative de diffamation de leurs adversaires de la part des auteurs iconophiles¹¹⁵. Toutefois, si la référence à Sévère était authentique, elle pourrait éventuellement constituer un élément de connexion avec l'iconoclasme du monde oriental¹¹⁶.

Dans les propos des deux interlocuteurs il manque une argumentation christologique soutenue. Georges affirme que l'économie de l'Incarnation est une preuve contre l'iconoclasme, sans plus d'explications. L'Eucharistie comme image du Christ n'est pas utilisée par Cosmas et les références au culte de la croix manquent de poids au niveau des arguments¹¹⁷. À ce moment l'argumentation iconoclaste se place encore dans l'orbite de la pensée spécifique au règne de Léon III, avec l'insistance sur le commandement biblique contre l'idolâtrie et l'addition des témoignages patristiques pour soutenir un discours théologique plus construit¹¹⁸.

¹¹³ *Novtheσία*, p. XXVII (S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 252).

¹¹⁴ Sur le statut de Sévère d'Antioche, condamné par un certain nombre d'autorités ecclésiastiques (conciles et Pères de l'Église) chalcédoniennes, voir l'analyse de Jean-Claude LARCHET dans son livre *Personne et nature. La Trinité – le Christ – l'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*, Paris : Cerf, 2011, pp. 99-132.

¹¹⁵ S. GERO, *Constantine V*, p. 31 estime que d'autres propos de Cosmas sont déformés ou caricaturés par l'auteur (les auteurs) iconophile(s), comme par exemple l'éloge de Cosmas pour l'empereur (*Novtheσία*, pp. XIII, XVIII ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 234, 240) ou encore le fait de se contredire lui-même lorsqu'il parle d'un texte biblique qui dénoncerait la croix (*Novtheσία*, p. XVI ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 238).

¹¹⁶ S. GERO, *Constantine V*, p. 36.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 32, 34.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 166.

1.2.2. Constantin V et ses « Interrogations »

Constantin V, empereur (741-775) et théologien, fils de l'empereur Léon III, est associé au pouvoir dès sa jeunesse¹¹⁹. Les byzantinologues estiment que l'activité politique, militaire et administrative de l'empereur Constantin V a renforcé l'Empire Byzantin et lui a assuré la continuité dans un contexte géopolitique très difficile. On dit d'ailleurs que ses réussites militaires auraient imposé dans la conscience collective l'empereur Constantin comme favori de Dieu et ont aidé à une introduction plus facile de sa théologie iconoclaste.

Une politique iconoclaste active de l'empereur Constantin V n'a été rendue manifeste qu'à partir de 752, une fois réalisée la stabilité politique et militaire de l'empire. Plus que son père, Constantin V use de sa formation philosophique pour trouver des fondements plus théologiques à l'iconoclasme. Cette théologie devait être approuvée par l'autorité ecclésiastique, ce qui amène l'empereur à demander la réunion d'un concile. Le concile s'est tenu en 754, dans le palais de Hiérea de la banlieue de Constantinople. Les chroniqueurs notent des persécutions contre les iconophiles suite à ce concile. On accuse Constantin surtout d'avoir manifesté une violence atroce contre les moines et également d'avoir porté des actions contre les reliques des saints et d'avoir essayé d'empêcher leur culte, mais il est difficile de confirmer ces entreprises¹²⁰.

La théologie proposée par Constantin V est connue surtout grâce à la conservation de certains fragments de ses « Πεύσεις » (« Interrogations »), un écrit théologique dans lequel l'empereur s'interroge sur la fonction et la nature des images du Christ¹²¹. La recherche moderne considère que ces questions théologiques étaient censées constituer une sorte d'agenda de

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 9. Sur Constantin V, voir l'introduction de T. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, pp. 61-70, 94-99 ; aussi, l'étude de Ilse ROCHOW, *Kaiser Konstantin V. (741-775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 1994. ; John WORTLEY, « Iconoclasm and Leipsanoclasm : Leo III, Constantine V and the Relics », dans *Byzantinische Forschungen*, vol. 8 (1982), pp. 253-279.

¹²⁰ Voir saint NICÉPHORE, *Refutatio et eversio*, dans P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 245-247 ; I. ROCHOW, *Kaiser Konstantin V*, pp. 59-68. Pour les persécutions pendant le règne de Constantin V, voir S. GERO, *Constantine V*, pp. 111-142 ; Marie-France AUZÉPY, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin. Le cas de la Vie d'Étienne le Jeune*, Aldershot : Ashgate, 1999, pp. 284-287.

¹²¹ Le texte des « Πεύσεις » est connu partiellement grâce à sa reprise dans les *Antirrhetici* et le *Contra Eusebium et Adversus Epiphaniem* du patriarche Nicéphore. Celui-ci cite des fragments de l'œuvre de Constantin afin d'en donner une réponse. On parle généralement de deux « πεύσεις » de Constantin (voir G. OSTROGORSKY, *Studien*, pp. 8-11 ; S. GERO, *Constantine V*, pp. 37-52). I. ROCHOW (*Kaiser Konstantin*, p. 47) suit Herman Hennephof (*Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes : in usum academicum*, Leyde : E.J. Brill, 1969, pp. 52-57) et trouve plausible l'hypothèse d'une troisième « πεύσις » (ou au moins que les fragments lui correspondant se trouvent dans la même ligne que les autres idées de Constantin, ce qui pourrait signifier qu'il s'agit des affirmations véhiculées par les iconoclastes du IX^{ème} siècle). L'idée est retrouvable chez M.-J. MONDZAIN (dans saint NICÉPHORE, *Discours*, pp. 10, 297-302) et S. BIGHAM (*Les images chrétiennes*, pp. 269-276).

discussions pour les évêques rassemblés lors du concile de 754. Il semblerait que les « Interrogations » aient été accompagnées d'un dossier de citations patristiques (un *florilège*)¹²².

Dans ses « Interrogations », Constantin développe une dialectique christologique d'un niveau théologique beaucoup plus élevé que la théologie du premier iconoclasme : on assiste à la transposition de la discussion sur les icônes au niveau de la christologie et on essaie de montrer que les icônes contredisent la théologie dyophysite¹²³. Ainsi, l'utilisation des images n'est plus considérée comme idolâtrie, mais plutôt comme hérésie¹²⁴. Cette nouvelle approche reste pourtant méconnue des contemporains iconophiles de Constantin¹²⁵. Ils développeront l'aspect christologique de l'iconologie beaucoup plus tard, au début du IX^{ème} siècle.

Constantin plaide pour une non-circonscription de la personne (de l'*hypostase*) du Christ : cette *hypostase* n'est pas circonscrite, en raison de l'inséparabilité des deux natures et de l'*hypostase* (dans le Christ), sinon elle circonscrirait aussi la nature divine¹²⁶. On peut remarquer que, dans la théologie de l'époque, il y a un manque de précision sur les notions de circonscription et d'inscription¹²⁷.

Selon l'empereur Constantin V, la représentation du Christ dans une icône était une démarche impossible, du fait qu'Il est non-circonscrit¹²⁸ en Lui-même : tout d'abord, il y a la non-circonscriptibilité naturelle de Sa Divinité ; ensuite, la nature humaine du Christ est tout à fait circonscrite avant la Passion et la Résurrection ; mais après ces événements, étant donné

¹²² S. GERO, *Constantine V*, p. 8. Selon S. Gero, le florilège serait l'œuvre des conseillers théologiques de l'empereur. Il est décrit par saint Nicéphore dans son *Contra Eusebium et Adversus Epiphaniem*.

¹²³ S. GERO, *Constantine V*, p. 166 : « The work represents a quite original attempt to show that the making of a material image of Christ necessarily violates the standards of dyophysite orthodoxy ». Le syntagme « dialectique christologique » appartient également à S. Gero.

¹²⁴ Daniel SAHAS, *Icon and Logos : Sources in Eight-Century Iconoclasm. An annotated translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicea, 787), containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its refutation, and the Definition of the Seventh Ecumenical Council*, Toronto : University of Toronto Press, 1986, p. 30 : « As Stefanidis has observed, while in Leo's times the veneration of the icons was combated as idolatry, during Constantine's reign it was fought as heresy ».

¹²⁵ Nicholas GENDLE, « Creation and Incarnation in the iconology of St. John of Damascus », dans *Aksum Thyateira : A festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, London : Thyateira House, 1985, p. 641, note 22 : « Alexander argues convincingly that before Constantine V, Christology was not at issue in iconoclast theology : I would add that it is very much a secondary issue at this stage in iconodule theology also ».

¹²⁶ Selon saint NICÉPHORE, *Discours I*, 20 (PG 100, 236C ; MONDZAIN, p. 80).

¹²⁷ Selon Jean GOUILLARD (« *Le Synodikon de l'orthodoxie* : édition et commentaire », dans *Travaux et Mémoires*, vol. 2 (1967), p. 177), il ne faut pas comprendre ici que Constantin V aurait nié la réalité de l'Incarnation ou l'intégrité de la nature humaine en Christ : « Constantin V n'a jamais contesté que le Verbe eut pris un corps réel, inscrit dans l'espace comme n'importe quel autre corps. [...] Bref, la complexité du Christ rend dérisoire toute traduction spatiale. Cette inspiration profonde du système iconomaque échappera toujours aux iconodoules, et le [S]ynodikon obéit à la loi générale ».

¹²⁸ Pour traduire le mot grec « ἀπερίγραπτος », nous avons préféré la forme « non-circonscrit » à l'« incirconscrit » utilisée par les traducteurs français. Nous l'avons corrigée (ainsi que ses dérivés) tacitement là où nous l'avons rencontrée.

qu'elle a été totalement divinisée, elle n'est plus circonscrite. En conséquence, le Christ ressuscité ne peut pas être rendu visible par la peinture. Après Son ascension aux cieux, le Christ ne peut être saisi par nos sens autrement que dans l'Eucharistie, qui devient ainsi la seule image visible du Christ : c'est dans les éléments eucharistiques consacrés qu'on peut voir l'image du Christ. Le pain eucharistique est le εἰκὼν du corps du Christ, il dépeint Sa chair, il est le τύπος de Son corps¹²⁹. Selon Constantin, la vraie image du Christ se caractérise par une identité de nature (ὁμοούσιως) avec son modèle¹³⁰. Les difficultés posées par ce raisonnement seront dépassées à Hiéreiá.

En ce qui concerne l'attitude de Constantin V relative au culte des saints et de la Vierge, on observe qu'elle a changé radicalement en l'espace de quelques années. Ainsi, dans sa première « πένσις » (donc avant le concile de 754) il confirme la théologie iconophile : « La Sainte Église Catholique de Dieu, notre Église, à nous tous chrétiens, a reçu en héritage de confesser 'Le Fils, Verbe de Dieu, de nature une et simple qui a pris chair de notre Dame, mère de Dieu, Marie, toujours vierge...' »¹³¹. Par la suite il aurait déclaré, selon saint Nicéphore, que l'invocation de la Vierge et des saints n'a pas de valeur, et saint Nicéphore l'accuse même d'avoir refusé d'accorder à la Vierge Marie le nom de « Theotokos »¹³².

Au sujet de la vénération de la croix, il est important de souligner que l'affirmation selon laquelle sous Constantin V les iconoclastes auraient détruit les croix est, selon certains byzantinistes, fautive ou au moins incorrecte¹³³. Les iconoclastes ont gardé le culte de la croix, en dépit de l'opposition au culte des images : nous avons déjà vu que la vénération de la croix est bien attestée pendant le règne de Léon III – et la pratique est restée probablement inaltérée durant le règne de Constantin V¹³⁴. L'acceptation de la part des iconoclastes d'un culte

¹²⁹ Léonide OUSPENSKY, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris : Cerf, 2003, pp. 104-105 ; S. GERO, « What where the holy images of the iconoclasts? », dans *Crossroads of cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabrielle Winkler*, Roma : Pontificio Istituto Orientale, 2000, p. 335. Voir aussi J. GOILLARD, « *Le Synodikon de l'orthodoxie* », p. 171 : « Seule l'Eucharistie réunirait les conditions d'une image légitime du Sauveur : instituée par [C]elui-ci, elle est à la fois un symbole et une présentation intégrale de la réalité du Christ ».

¹³⁰ Selon Jean MEYENDORFF (*Byzantine Theology. Historical Trends and doctrinal Themes*, New York : Fordham University Press, 1979, p. 44), cette acception de l'image serait prise de Denys Pseudo-Aréopagite.

¹³¹ Voir saint NICÉPHORE, *Discours I*, 9 (PG 100, 216B ; MONDZAIN, p. 65) ; commentaire chez S. GERO, *Constantine V*, p. 145.

¹³² Saint NICÉPHORE, *Discours II*, 4 (PG 100, 341C ; MONDZAIN, p. 158) : « [...] il ose d'abord publiquement désavouer le nom de Theotokos, la bannir totalement du vocabulaire des Chrétiens ». S. Gero pense que Constantin n'a pas rejeté l'appellation de « Theotokos » pour la Mère de Dieu, mais qu'il aurait plutôt refusé de lui rendre un culte et, en conséquence, de faire son icône. L'affirmation de saint Nicéphore serait donc une mauvaise compréhension de la théologie de l'empereur Constantin – voir S. GERO, *Constantine V*, pp. 146-147.

¹³³ S. GERO, *Constantine V*, p. 160.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 162-163.

d'honneur accordé à la sainte Croix est une « exception à la règle édictée contre les images et les symboles »¹³⁵. Notons également que la destruction des reliques sous son règne est mise en doute aujourd'hui. On peut tout de même mentionner que le concile de Nicée se contente de demander à ce que des reliques soient déposées dans ces églises qui ont été consacrées pendant le règne de Constantin (sans respecter la pratique ancienne de déposer des reliques dans le corps de l'autel), et ne parle pas d'actions de *leipsanoclasme* lorsque les « atrocités » iconoclastes de Constantin sont passées en revue¹³⁶.

1.2.3. Le concile iconoclaste de Hiérea (754)

Le concile de Hiérea¹³⁷ a été convoqué et organisé par l'empereur Constantin V et s'est tenu en 754 à Constantinople, du 10 février au 8 août dans le palais impérial de la banlieue asiatique appelée « Hiérea », et du 8 au 27 août à Sainte-Marie-des-Blachernes. Le concile a été présidé par trois évêques : Théodose d'Éphèse, Sisinnius de Pergé (Πέργης) et Basile de Pisidie¹³⁸. Le nombre des évêques participants a été de 338 et il y a des raisons à croire que tous étaient iconoclastes¹³⁹. Le concile a anathématisé trois personnes : Germain, le patriarche de Constantinople, Jean Damascène et un dénommé Georges (originaire de Chypre selon les *Actes* du concile de Nicée II¹⁴⁰).

¹³⁵ Voir M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 350.

¹³⁶ I. ROCHOW, *Kaiser Konstantin V*, p. 68. Cette exception est confirmée également par saint Nicéphore dans son *Discours* II, 5 (PG 100, 344A ; MONDZAIN, p. 159) : « Une fois devenu l'ennemi du Christ et de tous les Chrétiens, le contempteur des lois divines et des canons sacrés établis par les apôtres et par les saints Pères, [Mamon] a édicté qu'il ne fallait pas que ces reliques soient déposées, comme la loi le prescrit aux Chrétiens, dans les fondations des tables divines du vénérable sanctuaire ». J. WORTLEY (« Iconoclasm and Leipsanoclasm », p. 266) estime que l'empereur Constantin V ne s'est pas engagé dans des actions publiques d'interdiction et de destruction de reliques.

¹³⁷ Voir T. KRANNICH – C. SCHUBERT – C. SODE (éds.), *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754* ; H.G. THÜMMEL, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert : das 7. ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2005, pp. 63-78 ; G. DUMEIGE, *Nicée II*, pp. 83-88 ; P. ALEXANDER, « Church Councils and Patristic Authority : the Iconoclastic Councils of Hiereia (754) and St. Sophia (815) », dans *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 63 (1958), pp. 493-505 ; M. ANASTOS, « The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclastic Council of 754 », dans Kurt WEITZMANN (éd.), *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert M. Friend Jr.*, Princeton : Princeton University Press, 1955, pp. 177-188 ; M. ANASTOS, « The Ethical Theory of Images », pp. 151-160.

¹³⁸ Voir S. GERO, *Constantine V*, p. 55. La présidence par les trois évêques était nécessaire, car le siège patriarcal de Constantinople était vacant et les patriarches orientaux n'ont pas participé.

¹³⁹ S. GERO, *Constantine V*, p. 57, à partir du *horos* (MANSI 13, 232E ; T. KRANNICH – C. SCHUBERT – C. SODE, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, p. 35). Ce grand nombre d'évêques participants n'est pas nécessairement une preuve pour dire que tout l'Orient chrétien partageait la théologie iconoclaste : il est possible que, pendant le règne de Léon III et de Constantin V, l'élection des évêques ait été faite selon le critère de la reconnaissance de l'iconoclasme comme la vraie doctrine. À Hiérea les évêques n'ont pas été obligés de confesser la théologie iconoclaste (S. GERO, *Constantine V*, p. 62).

¹⁴⁰ S. GERO, *Constantine V*, pp. 108-109.

Les actes du concile de Hiérea et le *florilège* constitué à cette occasion sont perdus, mais son *horos* dogmatique et les anathèmes conclusifs sont connus suite à la lecture qui en a été faite lors du concile de Nicée II, en vue de leur réfutation¹⁴¹. C'est à partir de ces fragments que nous pouvons reconstruire quelques affirmations théologiques de ce concile.

Le concile s'approprie les décisions des six conciles œcuméniques qui l'ont précédé et dit, à propos du Christ, qu'Il est en une seule hypostase, en deux natures – divine et humaine, avec deux volontés et deux énergies¹⁴². L'union hypostatique devient le fondement du refus des images religieuses, car elle ne peut pas être exprimée par une image¹⁴³. Par la représentation visible du Christ, un peintre fausserait l'identité du Christ et s'opposerait au concile de Chalcédoine : soit il pense pouvoir peindre, donc circonscrire, Sa nature divine (confusion des monophysites), soit, puisque la Divinité ne peut pas être dépeinte, il pense pouvoir peindre uniquement Sa nature humaine, donc il introduit une séparation dans l'hypostase unique du Christ en imaginant que la nature humaine a sa propre *hypostase* (hérésie nestorienne)¹⁴⁴. Par ailleurs, la chair du Christ ne peut tout simplement pas être représentée du fait qu'après la Résurrection elle a été déifiée et elle est, comme Eusèbe de Césarée l'avait exprimée en son temps, engloutie dans la Divinité¹⁴⁵. Dans le 9^{ème} anathème, l'*hypostase* du Christ déjà après l'Incarnation est décrite comme « non-circonscriptible » (ἀπερίγραφον)¹⁴⁶.

Cependant, les évêques de Hiérea ne refusent pas l'image du Christ *per se*. S'ils s'opposent à une conception des images qui visent à reproduire la ressemblance extérieure du

¹⁴¹ Texte du *horos* dans MANSI 13, 208D-356D (texte grec légèrement corrigé et traduction allemande dans T. KRANNICH – C. SCHUBERT – C. SODE, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, pp. 30-69) ; trad. fr. partielle dans D. MENOZZI, *Les images chrétiennes*, pp. 96-99. Étude du *horos* dans M. ANASTOS, « The Ethical Theory of Images » ; voir aussi M. ANASTOS, « The Argument for Iconoclasm » ; S. GERO, *Constantine V*, pp. 94-110.

¹⁴² MANSI 13, 237D (T. KRANNICH – C. SCHUBERT – C. SODE, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, p. 38 ; voir aussi S. GERO, *Constantine V*, p. 97).

¹⁴³ MANSI 13, 257B : « [...] là où était l'âme du Christ, là était aussi [S]a [D]ivinité, et là où était le corps du Christ, là était aussi [S]a [D]ivinité » (D. MENOZZI, *Les images chrétiennes*, p. 97 ; voir aussi S. GERO, *Constantine V*, p. 75).

¹⁴⁴ MANSI 13, 252AB-256AB (D. MENOZZI, *Les images chrétiennes*, p. 96) ; voir S. GERO, *Constantine V*, pp. 96-97.

¹⁴⁵ Le concile prononce l'anathème contre toute personne qui « ne confesse pas que notre Seigneur Jésus-Christ siège auprès de Dieu son Père avec sa chair assumée, animée d'une âme raisonnable et intelligible, et qu'il reviendra ainsi emplir de la gloire de son Père pour juger les vivants et les morts, *désormais non plus chair, ni non plus incorporel*, mais, de la manière que lui seul connaît, avec un corps tout à fait divin (θεοειδεστέρου), afin d'être vu par ceux qui l'ont transpercé, et de demeurer Dieu sans aucune lourdeur » (MANSI 13, 336C ; T. KRANNICH – C. SCHUBERT – C. SODE, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, p. 61 ; la traduction appartient à C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, p. 167, note 8).

¹⁴⁶ MANSI 13, 337C (T. KRANNICH – C. SCHUBERT – C. SODE, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, p. 62 ; à comparer avec la traduction anglaise de S. GERO, *Constantine V*, p. 90).

Christ par le biais de la peinture ou de la sculpture¹⁴⁷, ils autorisent du moins Son image telle qu'elle est établie dans l'Eucharistie et approuvent les images « éthiques » – les vertus des saints, « images vivantes » et qui demandent leur imitation¹⁴⁸.

L'Eucharistie est la seule image légitime du Christ, car elle est la seule réalité capable de représenter Son Incarnation et la seule à pouvoir surpasser l'insuffisance des images. Elle est une image « non faite par la main de l'homme », non-anthropomorphe, laissée par le Seigneur Lui-même¹⁴⁹. L'insistance sur l'Eucharistie comme image peut avoir sa source dans la théologie de l'image « naturelle » avancée par l'empereur Constantin V, à la différence que le concile abandonne l'identification selon l'essence (« ὁμοούσιως ») entre l'image et son prototype. Le concile corrige le « ὁμοούσιως » de Constantin en définissant ce rapport en référence à l'action du Saint-Esprit¹⁵⁰ : les dons eucharistiques sont sanctifiés au moment de l'anaphore par la grâce et l'onction de l'Esprit, et par l'invocation de l'Esprit Saint, faite par le prêtre. L'Eucharistie est transférée, par la prière épyclétique, de l'ordre du commun dans l'ordre du sacré. La sanctification des dons eucharistiques par le Saint Esprit dans l'épiclese est une œuvre analogue à la divinisation de la chair que le Logos a prise lors de l'Incarnation. C'est donc l'inhabitation de l'Esprit Saint qui donne de la validité à l'Eucharistie comme image du Christ. L'icône est dépourvue de cette qualité et reste « commune et sans honneur » (κοινὴ καὶ ἄτιμος) à cause de l'absence d'une prière de consécration analogue¹⁵¹.

Le refus iconoclaste de faire des icônes des saints n'entraîne pas le refus du culte des saints. Au contraire, les saints sont vénérés et les chrétiens doivent les prendre en modèle et les suivre et ainsi devenir leurs imitateurs et icônes vivantes. Faire l'icône des saints n'est pas un signe de respect. C'est ainsi qu'un deuxième type d'image est promu, l'image « éthique », un mémorial vivifiant que les fidèles peuvent dresser dans leur âme en l'honneur des saints, pour

¹⁴⁷ M. ANASTOS, « The Ethical Theory of Images », p. 153 : to those images « which attempted in one way or another to simulate his outward form of appearance by means of painting or sculpture ».

¹⁴⁸ *Ibidem* : « According to this definition of images [les vertus des saints comme images vivantes], one should put reliance not upon pictorial representations, but upon the scriptures and the biographies of the saints ». M. Anastos appelle cette idée « la théorie éthique des images » ; P. ALEXANDER (« The Council of St. Sophia », p. 44) – la doctrine selon laquelle « la seule vraie image du Christ et des saints est l'homme doué des vertus chrétiennes ».

¹⁴⁹ MANSI 13, 261D-264C (T. KRANNICH – C. SCHUBERT – C. SODE, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, pp. 44-46 ; voir aussi S. GERO, *Constantine V*, pp. 97, 100-102)

¹⁵⁰ Voir M. GESTEIRA GARZA, « La Eucaristía, ¿ imagen de Cristo ? », p. 302 ; K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 57 ; S. GERO, « The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources », dans *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 68 (1975), pp. 20 ss. ; IDEM, *Constantin V*, p. 101.

¹⁵¹ MANSI 13, 264C-269D (T. KRANNICH – C. SCHUBERT – C. SODE, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, pp. 44-46 ; voir S. GERO, *Constantine V*, pp. 101-102).

avancer dans leur développement spirituel¹⁵². Selon le *horos*, une représentation artistique peut rendre uniquement l'image de l'apparence extérieure (le « πρόσωπον ») d'une personne, l'image du corps matériel, opposée à sa personnalité vivante¹⁵³. Les couleurs matérielles ne peuvent rendre non plus la gloire céleste que les saints (et surtout la Vierge) ont reçue par la communion au Christ, donc leur représentation ne serait pas véritable¹⁵⁴. Plutôt que de peindre les traits physiques du Christ ou des saints, dans des images mortes et muettes, on devrait donc mieux imiter leur vie et ainsi former en nous-mêmes des images vivantes de leurs vertus¹⁵⁵.

La théorie éthique des images touche à la vénération des réalités sensibles, comme les icônes ou les reliques : la seule imitation des vertus des saints laisse peu de place à la vénération d'une réalité physique, matérielle, corporelle¹⁵⁶.

1.2.4. Le concile iconoclaste de Constantinople (815)

Le concile de Hiérea sera condamné en 787 par le concile iconophile de Nicée II. Ce dernier instaurera une paix fragile entre les deux partis, iconophile et iconoclaste, le monde byzantin restant encore divisé par la suite. À partir de 814, l'empereur Léon V « l'Arménien » (813-820) lance un programme iconoclaste auquel il veut donner des bases théologiques, et il sollicite à cet effet la constitution d'un dossier de témoignages patristiques opposés à l'utilisation des icônes. Le dossier, qui reprend le *florilège* de Hiérea et rajoute quelques références supplémentaires, est présenté au patriarche Nicéphore de Constantinople en vue d'être cautionné. Lorsque celui-ci refuse de le faire, il est déposé et exilé (en début de l'année 815), Théodotus¹⁵⁷ est nommé

¹⁵² MANSI 13, 276D (T. KRANNICH – C. SCHUBERT – C. SODE, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, p. 48 ; voir S. GERO, *Constantin V*, p. 79).

¹⁵³ MANSI 13, 257E-260B (T. KRANNICH – C. SCHUBERT – C. SODE, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, p. 42 ; voir S. GERO, *Constantine V*, p. 101).

¹⁵⁴ S. GERO, *Constantine V*, p. 103. Concernant le culte adressé à la Vierge Marie, le *horos* nomme Marie « Mère de Dieu » et parle également de son intercession (MANSI 13, 345A-B ; T. KRANNICH – C. SCHUBERT – C. SODE, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, p. 64).

¹⁵⁵ Voir S. GERO, « What where the holy images of the iconoclasts? », p. 336. Selon M. Anastos, l'approche éthique de l'image peut être interprétée comme un essai de purification du christianisme (« The Ethical Theory of Images », p. 153 ; voir aussi, S. GERO, *Constantine V*, p. 106).

¹⁵⁶ S. GERO, *Constantine V*, p. 152 (chapitre « The Iconoclasts and relic worship »). C. SCHÖNBORN (*L'icône du Christ*, p. 83) voit ici une trace du principe de la vénération purement spirituelle développé par Origène.

¹⁵⁷ Voir Thomas PRATSCH, « Theodotos I. (Melissenos 'Kassiteras') », dans Ralph-Johannes LILIE (éd.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. – Methodios I. (715-847)*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 1999, pp. 148-155 ; P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 136.

patriarche à sa place et quelques mois plus tard un nouveau concile est réuni à Constantinople, dans l'église « Sainte-Sophie »¹⁵⁸.

Le concile s'est déroulé en trois sessions, le *florilège* iconoclaste étant lu pendant la première session et le *horos* lu et signé par l'empereur pendant la troisième¹⁵⁹. Le nombre d'évêques participants, dont un certain nombre des iconoclastes « originaux », est inconnu. Saint Nicéphore consigne l'absence de l'évêque de Rome et « d'autres sièges très honorés »¹⁶⁰. L'un des personnages importants dans le déroulement de ces actions, le chef de file de l'iconoclasme du IX^{ème} siècle¹⁶¹, a été Jean le Grammairien (« Hylilas »), qui plus tard sera élu patriarche de Constantinople (837-843).

Le concile a été suivi par des persécutions contre les iconophiles, y compris contre les évêques et les moines qui refusaient ses décisions. Les actes iconoclastes les plus marquants sont visibles dans et autour de Constantinople, mais on les observe facilement dans tout l'Empire byzantin¹⁶². À la différence de la première période iconoclaste, un bon nombre de monastères se sont ralliés à l'iconoclasme. Les décisions du concile de Sainte-Sophie seront réfutées par le concile iconophile de 843, qui a rétabli le culte des icônes.

L'enseignement du concile est connu grâce au *horos* qui nous a été préservé¹⁶³. Deux des trois arguments théologiques déjà avancés contre les icônes par le concile de Hiéreaia sont repris

¹⁵⁸ Saint Nicéphore de Constantinople écrit contre ce concile l'ouvrage *Refutatio et eversio* (édité par Jeffrey Michael FEATHERSTONE, *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, Turnhout : Brepols, 1997). Sur le concile, voir H.G. THÜMMEL, *Die Konzilien zur Bilderfrage*, pp. 231-245 ; Basile LOURIÉ, « Le second iconoclasme en recherche de la vraie doctrine », dans Maurice WILES – Edward YARNOLD (éds.), *Studia patristica*, vol. 34, Louvain : Peeters Press, 2001, pp. 145-169 ; M. ANASTOS, « The Ethical Theory of Images », pp. 153-160 ; P. ALEXANDER, « The Iconoclastic Council of St. Sophia », pp. 35-66 ; G. OSTROGORSKY, *Studien*, pp. 46-60. Voir aussi P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 137-147 ; G. DUMEIGE, *Nicée II*, pp. 61-66.

¹⁵⁹ Édition critique du *horos* chez J.M. FEATHERSTONE, *Refutatio et eversio*, pp. 337-338 (pp. 338-347 pour le *florilège*).

¹⁶⁰ Saint NICÉPHORE, *Refutatio et eversio* 4 : « πάμπαν γὰρ τῶν ἐν ἀρχιερωσύνῃ τελούντων μεγίστων θρόνων, τοῦ τε τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης λέγω καὶ τῶν ἄλλων, οἷς τὰ προέδρια ἐν τοῖς ἱερεῦσιν ἀφόρισται, ἡμοιρήκασιν » (FEATHERSTONE, p. 7).

¹⁶¹ Charles BARBER, *Figure and likeness : on the limits of representation in Byzantine iconoclasm*, Princeton : Princeton University Press, 2002, p. 125.

¹⁶² P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 142, 144.

¹⁶³ Il est généralement considéré que ce concile n'est pas très productif du point de vue théologique : il reconferme Hiéreaia et condamne Nicée II. G. Ostrogorsky qualifie le deuxième iconoclasme d'« exténuation spirituelle », atteint par l'« impuissance sénile ». Pourtant, tous les chercheurs ne sont pas d'accord avec cette position. En analysant plus profondément le texte, P. Alexander donne une autre opinion : même si le concile de 815 reprend et répète simplement Hiéreaia, la vraie thèse du concile a été développée dans le florilège. De plus : « The difference (par rapport à Hiéreaia) lies, however, in the new *positive* meaning implied by this term [la seule vraie image du Christ est l'Eucharistie] and made explicit in the patristic florilegium : for the Council of St. Sophia the only true image of Christ and of the saints is Man endowed with the Christian virtues » (P. ALEXANDER, « The iconoclastic Council of St. Sophia », p. 50).

en 815 : l'argument christologique et la théorie éthique, l'accusation d'idolâtrie étant abandonnée. La théorie éthique des images est réaffirmée, avec un développement de l'argument « de la sainteté » contre les icônes : il est dit, comme à Hiérea, qu'il faut imiter les vertus des saints et tenir l'image du Christ dans le cœur, et, avec une formulation originale, que les saints sont participants à la *forme* du Christ (συνμόρφους αὐτοῦ), tandis que les images sont inanimées¹⁶⁴. Il ne peut pas y avoir des icônes des saints, car les saints ne peuvent pas être honorés à travers les icônes. L'existence même des saints et de leur culte dans le christianisme interdit les icônes, car si on fait le portrait de la chair mortelle des saints on nie la gloire céleste que le Christ leur a réservée dans le Royaume des cieux¹⁶⁵. Cette théorie se précise encore mieux lors d'une analyse du *florilège*, qui rajoute quelques nouveaux témoignages à celui réalisé à Hiérea. En résumé, ces témoignages conseillent : de porter le Logos spirituellement dans l'âme (Asterios d'Amaseia), de disposer dans le cœur la ressemblance au Christ (Leontios de Neapolis), de se souvenir de la vie vertueuse des saints, en lisant les écrits qui y font référence, et de se forcer à imiter leur zèle (Basile de Séleucie), de garder les commandements des apôtres comme modèles (images) pour l'imitation (extraits des écrits de saint Épiphane)¹⁶⁶.

1.3. Les autorités iconophiles

L'enseignement des pères qui se sont opposés à l'iconoclasme a été soumis à l'épreuve à plusieurs reprises avant d'être accepté comme véritable et *ortho*-doxe. Saint Germain, patriarche de Constantinople, et saint Jean Damascène, moine au monastère Mar Saba (en Palestine), ont défendu la théologie iconophile pendant la première phase de l'iconoclasme byzantin. Tous les deux ont élaboré des distinctions entre ce que « adoration » et « vénération » signifient et ont développé l'exposé sur l'icône en tant que « véhicule de la connaissance, grâce et énergie »¹⁶⁷. Pendant le « deuxième iconoclasme », ceux qui ont soutenu la cause de l'icône et lui ont donné une forte argumentation théologique et philosophique sont saint Théodore, moine au monastère de Stoudios (à Constantinople), et saint Nicéphore, patriarche de Constantinople.

¹⁶⁴ P. ALEXANDER, « The iconoclastic Council of St. Sophia », p. 41.

¹⁶⁵ IDEM, *Patriarch Nicephorus*, pp. 138-140. M. ANASTOS considère que l'idée apparaît au milieu du huitième siècle et qu'elle est présente déjà au concile de 754 (« The Ethical Theory of Images », pp. 155-160). Selon P. ALEXANDER, la théorie est formulée pour la première fois pendant le concile de 815.

¹⁶⁶ Pour une analyse plus détaillée, voir M. ANASTOS, « The Ethical Theory of Images », pp. 158 ss.

¹⁶⁷ N. GENDLE, « Creation and Incarnation », p. 641.

La théologie de ces quatre auteurs ainsi que les décisions du concile de Nicée II constituent le point de départ et le centre de tout discours d'iconologie orthodoxe, développé depuis leur époque et jusqu'à nos jours. Leur iconologie n'est pas unitaire et leurs propos théologiques ne sont pas nécessairement interdépendants. Il est habituellement considéré que le discours des pères iconophiles est construit autour et à partir de la théologie iconoclaste, en réaction à cette théologie qu'ils tiennent à réfuter, à tel point que si la théologie iconoclaste n'avait pas pris autant d'importance, leurs productions n'auraient pas existé non plus¹⁶⁸. Ce discours n'est donc pas un catéchisme. Le schéma selon lequel saint Théodore et saint Nicéphore composent leur *Antirrhetici*¹⁶⁹ est : explication des références bibliques qui semblent s'opposer à l'icône, suivie par une explication des textes patristiques qui s'opposent à l'icône et, ensuite, une recherche des références bibliques et des textes patristiques qui soutiennent l'icône. Les arguments, à la fois théologiques et philosophiques, apportés par saint Théodore et saint Nicéphore sont quasi-identiques sur la majorité des sujets¹⁷⁰.

Dans ce qui suit nous introduirons brièvement ces « champions de l'Orthodoxie », ainsi que deux conciles iconophiles, Nicée II (787) et Constantinople (843). Les détails de l'iconologie qui leur est spécifique seront présentés dans les chapitres deux à cinq.

1.3.1. Saint Germain, patriarche de Constantinople

Saint Germain (653 ? – 743 ?) détient une place relativement importante dans la littérature théologique du VIII^{ème} siècle, par l'intérêt qu'il manifeste pour les commentaires de la Divine Liturgie et pour sa théologie mariale¹⁷¹. Dans la controverse iconoclaste, son rôle est plus difficile à identifier, car les sources historiques les plus proches de son époque datent de la fin du

¹⁶⁸ T. SIDERIS, « The theological position of the iconophiles during the iconoclastic controversy », dans *SVTQ*, vol. 17 (1973), n° 3, p. 210 : « The attack of the Iconoclasts on the images made the Church define the meaning and the use of the image in the Christianity ».

¹⁶⁹ Voir ci-dessous la présentation de l'œuvre de saint Théodore et saint Nicéphore.

¹⁷⁰ John R. MARTIN, « The dead Christ on the Cross in Byzantine Art », dans K. WEITZMANN (éd.), *Studies in Honor of Albert M. Friend Jr.*, p. 193.

¹⁷¹ Vatican II, dans sa constitution sur l'Église « Lumen Gentium » (chapitre VIII), cite trois fois saint Germain : art. 56, 59 et 62 – voir L. LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730)*, Würzburg : Augustinus Verlag, 1975. Autres études sur saint Germain : Dietrich STEIN, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts*, München : Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität, 1980 ; T. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, pp. 54-61, 86-88 ; M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 78-99 ; C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, pp. 181-186 ; G. DUMEIGE, *Nicée II*, pp. 61-68 ; S. GERO, *Leo III* ; IDEM, « Jonah and the Patriarch », dans *Vigilæ Christianæ*, vol. 29 (1975), pp. 141-146 ; Günther LANGE, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, Würzburg : F. Schöningh, 1968, pp. 85-100 ; V. GRUMEL, « L'iconologie de saint Germain de Constantinople », pp. 165-175.

VIII^{ème} siècle¹⁷². Il reste le fait que saint Germain fournit la première réaction théologique systématique devant la « nouveauté iconoclaste ».

Lorsqu'il est nommé patriarche, en 715, saint Germain convoque un concile afin d'anathématiser l'hérésie monothélite et ainsi manifester l'orthodoxie de sa foi. Son pontificat est ensuite marqué par les événements liés au déclenchement officiel de l'iconoclasme. Déjà vers 726, l'année où Léon III fait entendre pour la première fois des propos iconophobes, saint Germain a un échange épistolaire avec certains évêques de l'Asie Mineure sur la question de l'utilisation des images religieuses. Lors du *silention* du 7 janvier 730, l'empereur Léon III demande à saint Germain de signer l'acte en vue de la condamnation des icônes. Suite à son refus de le faire, car « [...] une décision sur la foi suppose la convocation d'un concile œcuménique »¹⁷³, il est destitué.

L'iconologie de saint Germain n'est pas aussi développée que celle des « champions de l'orthodoxie » ultérieurs, car ses écrits sont le fruit d'un souci pastoral, non pas des traités avec une doctrine systématique. Nous la connaissons grâce à quelques lettres et fragments de textes qui nous ont été préservés¹⁷⁴. Les trois lettres envoyées aux évêques micrasiatiques, Jean de Synada¹⁷⁵ (iconophile), Constantin de Nakoleia¹⁷⁶ (iconoclaste), et Thomas de Claudioupolis¹⁷⁷ (iconoclaste) nous sont parvenues grâce à leur lecture lors du concile de Nicée II. Ces lettres

¹⁷² Il s'agit du *Breviarium* de saint Nicéphore de Constantinople (écrit vers 780) et de la *Chronique* de Théophane le Confesseur (écrite vers 815) – voir T. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, pp. 53-54. Ces sources ne confirmeraient pas directement son image de héros de la foi iconophile (M.-F. AUZÉPY, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin*, pp. 289-291).

¹⁷³ M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 80-81.

¹⁷⁴ Trois lettres échangées avec des évêques de l'Asie Mineure, un échange épistolaire avec le pape Grégoire II (la réponse du pape a été préservée dans les travaux du concile Nicée II (MANSI 13, 376C-377B ; repris dans PG 98, 147-156) ; J. GOILLARD, « Aux origines de l'iconoclasme : le témoignage de Grégoire II ? », dans *Travaux et mémoires*, vol. 3 (1968), p. 251 n'exclut pas la possibilité qu'elle soit une composition de saint Germain ; D. STEIN, *Der Beginn der byzantinischen Bilderstreites*, pp. 133-136, refuse cette association), un texte *De Hæresibus et Synodis* écrit en 730 (ou après), un discours préservé uniquement dans des sources géorgiennes (voir Michel VAN ESBROECK, « Un discours inédit de saint Germain de Constantinople sur la Croix et les Icônes », dans *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 65 (1999), pp. 19-51) et un extrait d'un discours dont on ne connaît ni la date, ni le contexte (voir Jean DARROUZÈS, « Deux traités inédits du patriarche Germain », dans *REB*, vol. 45 (1987), pp. 5-13) ; le genre précis de ce dernier texte ne peut pas être défini à partir d'une analyse interne. D'autres témoignages de son œuvre littéraire ont probablement été détruits sous l'ordre de Léon III, après le commencement de la persécution iconoclaste (V. GRUMEL, « L'iconologie de saint Germain », p. 166).

¹⁷⁵ « Επιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριστάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Συνάδων » (PG 98, 156C-161C – texte repris de MANSI 13, 100A-105A ; trad. fr. dans S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 147-152).

¹⁷⁶ « Τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ πρὸς Κωνσταντῖνον ἐπίσκοπον Νακωλείας » (PG 98, 162D-164C – repris de MANSI 13, 105B-C ; trad. fr. dans S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 153-154).

¹⁷⁷ « Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως » (PG 98, 164D-188B – repris de MANSI 13, 108A-128A ; trad. fr. dans S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 158-175), qui « offre l'argumentation la plus riche et développée » (M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 85). Analyse de cette lettre chez D. STEIN, *Der Beginn der byzantinischen Bilderstreites*, pp. 30-88.

peuvent être les témoins de la présence de l'esprit iconoclaste parmi les autorités ecclésiastiques d'Asie Mineure¹⁷⁸.

À son début (qui coïncide avec la fin du pontificat de saint Germain), la théologie iconoclaste s'est appuyée sur l'interdit biblique de la fabrication des images de culte (Exode 20, 4). Pour cette raison, la lutte de saint Germain contre l'iconoclasme n'a pas porté sur la question de la validité intrinsèque des images, mais plutôt sur un effort de renverser l'accusation d'idolâtrie exprimée par les iconoclastes. La démonstration de saint Germain se développe ensuite à partir de cette idée-clé : le précepte du Décalogue qui interdit la fabrication des images de la transcendance ne vise que les images dont l'intention est de représenter la nature divine. Or, ce n'est pas le cas des images des chrétiens. À travers l'accusation d'idolâtrie que les iconoclastes articulent, la question qui se pose est : si l'Église a erré par le culte qu'elle a donné aux images, est-ce qu'elle peut toujours être la vraie Église du Christ ?¹⁷⁹

D'autres arguments en faveur des images religieuses sont développés par saint Germain à partir du dogme de l'Incarnation : le Christ s'est manifesté en tant qu'homme et il est possible de le représenter au moins dans les différents contextes que les Évangiles décrivent. Il fait également appel à l'autorité du concile de 682. La condamnation du monothélisme par le concile réuni en 715 peut être mise en évidence avec une christologie qui aboutit à l'iconographie. On sait que le monothélisme porte atteinte à l'humanité que le Christ a assumée. En défendant le « dyothélisme », les deux volontés en Christ, saint Germain aurait pu souhaiter accentuer l'union, en Christ, de ces deux natures.

Il est considéré que des éléments de l'iconologie de saint Germain sont retrouvables chez saint Jean Damascène et repris à Nicée II. Il ne nous semble pas qu'un lien direct existe entre eux : les affirmations les plus courantes de saint Germain, c'est-à-dire l'accent sur l'Incarnation pour soutenir la possibilité de représentation du Christ et l'affirmation que les textes de l'Ancien Testament ne s'appliquent pas aux chrétiens, sont des lieux communs dans le christianisme¹⁸⁰.

¹⁷⁸ M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 81. Nous avons connaissance d'un autre prélat, Théodose d'Éphèse, qui se rallie aux démarches iconoclastes de Thomas et de Constantin.

¹⁷⁹ Lorsque saint Germain écrit à Thomas de Claudioupolis, « il s'agit [...] de savoir s'il y a encore une Église du Christ ou non » (V. GRUMEL, « L'iconologie de saint Germain », p. 170, qui cite PG 98, 184 : « Il faut prendre garde par-dessus tout que les ennemis de la croix du Christ [les mahométans – n.t.] ne prennent de là occasion de s'élever contre notre foi et qu'ils n'en viennent à dire : 'Jusqu'à maintenant les chrétiens ont été dans l'erreur. Car s'ils n'avaient pas reconnu que c'était là de l'idolâtrie, ils n'auraient pas récemment rejeté les œuvres des hommes'. Quelle injure et quel bouleversement cela cause à la foi que nous avons au Christ, personne ne peut manquer de le reconnaître. Et ils pourront dire aussi, selon toute vraisemblance, qu'il ne faut plus croire du tout à ceux qui se sont trompés une fois, étant manifeste que la vérité n'est point chez eux »). Voir aussi P. BROWN, « A Dark-Age Crisis », pp. 24-25.

¹⁸⁰ S. BIGHAM note que si dans l'argumentaire de ses lettres saint Germain n'utilise pas des références patristiques, mais uniquement des citations bibliques, c'est probablement parce qu'à cette époque les références patristiques en

1.3.2. Saint Jean Damascène

Saint Jean Damascène (676 ? – 749 ?), moine, savant très érudit, est la personnalité la plus marquante de la première période de la dispute sur l'icône. Les détails historiques concernant sa vie sont peu nombreux, car nous la connaissons principalement à travers des écrits hagiographiques¹⁸¹. Saint Jean est né à Damas, dans une riche famille chrétienne, au début de la seconde moitié du VII^{ème} siècle¹⁸². Il aurait occupé une haute position dans l'administration des califes Omeyyades jusqu'à l'époque de 'Umar II (717-720)¹⁸³, lorsqu'il se serait retiré au monastère Saint-Sabas (à proximité de Jérusalem), pour y passer la deuxième moitié de sa vie¹⁸⁴. Loin de l'influence de l'empereur Léon III, cet endroit lui permet de déployer en sécurité ses actions anti-iconoclastes et, grâce à son éducation arabe, il peut véhiculer ses convictions iconophiles parmi les chrétiens de langue arabe¹⁸⁵. Il meurt à Saint-Sabas à une date inconnue

faveur de l'icône ne sont pas encore connues (*Les images chrétiennes*, p. 195). Une telle affirmation nous paraît précipitée. Il nous semble plus probable que saint Germain veuille montrer que la pratique iconophile n'est pas contraire à l'Écriture Sainte, et donc qu'elle est valide ou du moins « non-condamnabile ».

¹⁸¹ Il existe une *Vita* de saint Jean Damascène, rédigée en arabe – édition dans C. BACHA, *Biographie de saint Jean Damascène, texte original arabe*, Harissa, 1912 ; sa traduction grecque, qui peut dater du IX^{ème} siècle, se trouve dans PG 94, 429-490 (discussion chez BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 100-101). Une étude générale de la vie de saint Jean Damascène est réalisée par Vassa KONTOUMA-CONTICELLO, « Vie de Jean Damascène », dans JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, vol. 1, Paris : Cerf, 2010, coll. : SC (n° 535), pp. 11-30. Pour l'analyse détaillée et l'état des sources, cf. Vassa CONTICELLO, « Jean Damascène », dans Richard GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques III*, Paris : CNRS Éditions, 2000, pp. 989-1003. Voir aussi T. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, pp. 88-93 ; Andrew LOUTH, *St John Damascene : tradition and originality in Byzantine theology*, Oxford : Oxford University Press, 2002 ; M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 100-114 ; Ioan I. ICA, Jr., « 'Dialectica' Sf. Ioan Damaschinul – prolegomenă logico-filosofică a 'Dogmaticii' » (« La 'Dialectique' de saint Jean Damascène – prolégomènes logico-philosophiques de la 'Dogmatique' »), dans *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, vol. 40 (1995), n° 1-2, pp. 85-140.

¹⁸² Les dates proposées par les chercheurs varient entre 645 et 675 ; voir M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 104.

¹⁸³ A. LOUTH place ce retirement vers 706 (*St John Damascene*, p. 6). Nous ne connaissons pas les raisons pour lesquelles il se retire de la vie publique. Les sources hagiographiques font de lui un martyr de la foi : il est mutilé (sa main droite est coupée) et déposé de ses fonctions pour l'accusation d'avoir trahi le calife (les sources font de Léon III l'artisan d'une fausse lettre envoyée au calife 'Umar II – sur ce sujet voir S. GERO, *Leo III*, pp. 45-47, 153-171).

¹⁸⁴ M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 109. Son appartenance à la communauté monacale de Saint-Sabas est souvent mise en doute – voir M.-F. AUZÉPY, « De la Palestine à Constantinople (VIII^e-IX^e s.) : Étienne le Sabaïte et Jean Damascène », dans *Travaux et mémoires*, vol. 12 (1994), pp. 193-204.

¹⁸⁵ On connaît d'ailleurs un apologiste de l'icône, Théodore Abū Qurrah (contemporain de saint Théodore Stoudite), qui continue l'activité théologique de saint Jean Damascène dans le Proche Orient arabe. Il a écrit un traité pour la défense du culte des icônes (édition dans Théodore ABUQURRA, *Traité du culte des icônes*, introduction et texte critique par Ignace DICK, Roma : Pontificio Istituto Orientale, 1986 ; trad. fr. dans S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 331-414). Théodore Abū Qurrah est une figure peu connue dans la théologie orthodoxe dont le rôle dans la dispute iconoclaste a été réévalué – voir M. BRATU, « Théodore Abuqurra, un apologiste peu connu de l'icône », dans Emilian POPESCU – Tudor TEOTEI (éds.), *Études byzantines et post-byzantines*, vol. 5, Bucureşti : Ed. Academiei Române, 2006, pp. 159-188 ; IDEM, *Représenter le Christ*, pp. 209-260. Voir aussi Sidney GRIFFITH, « Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images », dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105 (1985), n° 1, pp. 53-73.

(généralement placée entre 743 et 754¹⁸⁶). Le concile iconoclaste de 754 a condamné saint Jean Damascène pour hérésie (condamnation levée par le concile de 787).

La renommée de saint Jean est surtout liée à son travail théologique de systématisation, identifiable dans son œuvre majeure, la *Source de la connaissance* (*Πηγή γνώσεως*¹⁸⁷). Ce traité dogmatique synthétise la pensée patristique grecque des sept premiers siècles, en reprenant les définitions classiques de la théologie trinitaire et christologique et en les appliquant aux raisonnements théologiques spécifiques à l'Église de son temps. Saint Jean devient ainsi une référence éminente pour sa postérité¹⁸⁸.

Saint Jean écrit aussi de nombreuses œuvres polémiques (contre les iconoclastes, les nestoriens, les monothélites, les jacobites, les manichéens, l'Islam), il est connu en tant que prédicateur prolifique et poète (il contribue massivement à la création des textes liturgiques entrés dans le culte de l'Église byzantine) et on note à son compte une riche activité littéraire hagiographique¹⁸⁹. Ses trois *Discours contre ceux qui rejettent les icônes*¹⁹⁰, rédigés autour des années 730 (les deux premiers) et 740 (le troisième), sont la première synthèse théologique sur la place et l'importance des images religieuses en christianisme¹⁹¹. Leur valeur s'accroît par le fait qu'ils contiennent un *florilège* de citations patristiques en faveur de l'icône, que saint Jean Damascène rassemble à la fin de son troisième *Discours*¹⁹².

¹⁸⁶ Certains chercheurs contemporains situent cette date au-delà de 754. Voir M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 110.

¹⁸⁷ Cet écrit est divisé en trois parties : les *Chapitres philosophiques* (la *Dialectique*), *Le livre des hérésies* et *l'Exposition de la foi orthodoxe* (dans PG 94, 521-1228 ; la troisième partie, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, est traduite en français dans JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, 2 vol., Paris : Cerf, 2010 et 2011 ; traduction anglaise intégrale dans Frederic CHASE (éd.), *Saint John of Damascus : Writings*, New York : Fathers of the Church, 1958).

¹⁸⁸ Jean MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris : Cerf, 2010 (1969), pp. 297-208.

¹⁸⁹ Détails et renvois bibliographiques chez M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 112-114.

¹⁹⁰ L'édition critique des trois *Orationes* a été réalisée par Bonifatius KOTTER (éd.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. III. Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Berlin / New York : Walter de Gruyter, 1975, pp. 63-200 ; traduction française dans Anne-Lise DARRAS-WORMS, *Le visage de l'invisible*, Paris : Migne, 1994, pp. 27-93. La recherche moderne considère qu'il s'agit, en réalité, d'un même écrit en trois versions (B. KOTTER, *Die Schriften III*, pp. 5-7). Pour notre recherche, nous avons utilisé le texte grec établi par J.P. MIGNE dans PG, 94, 1232-1420 (ci-après *Discours*). Lorsque ces textes sont cités, le premier chiffre qui suit le titre indique le numéro du *Discours*, le deuxième (après virgule) le numéro du chapitre (selon PG).

¹⁹¹ Sur les *Discours*, voir B. KOTTER, *Die Schriften III*, pp. 1-67 ; A. LOUTH, *St John Damascene*, pp. 198-208 ; M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 114-124 ; H.G. THÜMMEL, *Bilderlehre und Bilderstreit : Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert*, Würzburg : Augustinus-Verlag, 1991, pp. 55-63.

¹⁹² Analyse du florilège chez B. KOTTER, *Die Schriften III*, pp. 24-33. Son authenticité a été souvent remise en question (A. LOUTH, *St John Damascene*, pp. 212-213).

C'est dans ces textes que saint Jean Damascène développe son iconologie, qui se distingue par une réflexion chrétienne profonde sur l'art et sur sa valeur religieuse¹⁹³. Nous saisissons les limites et les possibilités de l'image à partir de la définition qu'il en donne : il y a, certes, des choses qui ne peuvent pas être représentées par le moyen de l'art, mais l'image peut aider l'être humain, par des analogies, à avancer dans la compréhension ou la connaissance. Lorsqu'il s'agit de réfuter l'accusation d'idolâtrie, saint Jean suit la démonstration courante en construisant son raisonnement en deux temps, à partir d'une explication de la place de l'interdit biblique concernant les images religieuses : d'un côté, il relativise la portée de l'interdit vétérotestamentaire vu le fait que même les juifs avaient utilisé certaines images ; d'un autre, il relativise l'importance de la Loi mosaïque, dont l'effet sur les chrétiens est diminué¹⁹⁴.

La spécificité de son iconologie consiste en l'introduction d'une *argumentation christologique* dans la discussion concernant les images religieuses, transformant ainsi cette discussion en une controverse christologique (dans le prolongement des grands débats des siècles précédents)¹⁹⁵. Comme nous l'avons déjà vu, la possibilité de représenter la nature humaine du Christ avait déjà été avancée, du fait de l'acceptation de la réalité de son Incarnation. L'originalité de saint Jean réside dans le déplacement de l'accent vers la nécessité de représenter visuellement l'*hypostase* du Christ, car une nature (divine ou humaine) n'existe pas en dehors d'une hypostase¹⁹⁶. Cela met en lumière une autre idée forte de saint Jean : la matière détient une importance fondamentale dans l'existence *théandrique* de l'être humain, d'un côté car elle a été créée par Dieu, et de l'autre car elle a été sanctifiée par l'Incarnation du Verbe. Si la matière n'est pas vile, alors le fait de manifester des gestes de vénération devant les icônes n'est pas contraire à la volonté de Dieu (d'autant plus que la vénération n'est pas autre chose que la manifestation, dans différents degrés / intensités, de notre respect – qui pour Dieu peut aller jusqu'à la dévotion absolue, c'est-à-dire l'adoration).

¹⁹³ Saint Jean Damascène consacre quelques brefs paragraphes à la question des images religieuses aussi dans son traité *La foi orthodoxe* 89 (PG 94, 1167C-1176A ; SC 540, pp. 237-243).

¹⁹⁴ M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 126-132. Voir aussi Theodor NIKOLAOU, « Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos », dans *Ostkirchliche Studien*, vol. 25 (1976), pp. 140-142.

¹⁹⁵ L'iconologie de saint Jean Damascène a été étudiée par A. LOUTH, *St John Damascene*, pp. 193-282 ; M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 124-199 ; T. NIKOLAOU, « Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos », pp. 138-165 ; Hieronymus MENGES, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster : Lassleben, 1937. Voir aussi C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, pp. 191-200 ; IDEM, « La sainteté de l'icône selon saint Jean Damascène », dans *Studia Patristica*, vol. 17 (part 1), Oxford : Pergamon Press, 1982, pp. 188-193.

¹⁹⁶ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, p. 92.

1.3.3. Le Concile de Nicée II (787)

Le concile de Nicée II¹⁹⁷ a été convoqué par l'empereur Constantin VI (petit-fils de Constantin V) et l'impératrice Irène (sa mère), régente et associée au pouvoir impérial entre 780 et 797, cette dernière prenant en charge toutes les préparations. Une première tentative d'organiser le concile a été faite en 786, mais les évêques participants ont été forcés par les soldats iconoclastes de Constantinople d'arrêter les discussions. Lorsque l'impératrice Irène est arrivée à remplacer les unités armées iconoclastes de la capitale par des soldats iconophiles, les évêques ont été à nouveau convoqués et le concile s'est tenu en 787 à Nicée (en Bithynie). Les chroniques ont enregistré un nombre de 365 évêques participants, plus deux représentants du pape¹⁹⁸. Les discussions se sont déroulées du 24 septembre au 13 octobre, en sept sessions¹⁹⁹, les sessions les plus importantes étant la VI^{ème}, lorsque le *horos* du concile iconoclaste de 754 a été lu en vue de sa réfutation, et la VII^{ème}, lorsqu'a été promulgué le *horos* concernant les icônes²⁰⁰.

À la différence des conciles précédents, la production théologique de Nicée II est beaucoup moins pénétrante. Aussi, son iconologie n'est pas très claire. Le concile repousse Hiérea et condamne l'iconoclasme (sans s'attaquer à la mémoire des empereurs qui l'ont

¹⁹⁷ Le concile de Nicée a bénéficié de l'attention d'un nombre important de chercheurs : Erich LAMBERZ – Johannes Bernhard UPHUS, « Concilium Nicaenum II. 787 », dans *COD I*, pp. 295-345 ; H.G. THÜMMEL, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert – Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2005, pp. 87-198 ; IDEM, *Bilderlehre und Bilderstreit*, pp. 64-94 ; Ambrosios GIAKALIS, *Images of the divine. The theology of icons at the seventh ecumenical council*, Leiden : Brill, 2005 ; J.B. UPHUS, *Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage*, Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2004 ; E. LAMBERZ, *Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II)*, München : Akademie der Wissenschaften, 2004 ; IDEM, « Die Überlieferung und Rezeption des VII. ökumenischen Konzils (787) in Rom und im lateinischen Westen », dans *Roma fra oriente e occidente. Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, vol. 49 (2002) ; T. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, pp. 99-108 ; Ioan I. ICA, Jr., « Misterul Feței lui Hristos în Tradiția ortodoxă : eikon – prosopon – icoană » (« Le mystère de la Face du Christ dans la Tradition orthodoxe : eikon – prosopon – icône »), dans *Studii de spiritualitate ortodoxă*, Sibiu : Deisis, 2002, pp. 107-123 ; Theodor NIKOLAOU, « Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der orthodoxen Kirche zu den Bildern », dans Josef WOHLMUTH (éd.), *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bonn : Bouvier Verlag, 1989, pp. 43-56 ; G. DUMEIGE, « L'image du Christ Verbe de Dieu. Recherche sur l'Horos du II^e concile de Nicée et la tradition théologique », dans *AHC*, vol. 20 (1988) ; IDEM, *Nicée II* ; D. SAHAS, *Icon and Logos : Sources in Eight-Century Iconoclasm*, Toronto : University of Toronto Press, 1986 ; Paul SPECK, *Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus*, 2 Bd., München : Wilhelm Fink Verlag, 1978 (sur Irène et Nicée II : pp. 105-179).

¹⁹⁸ Ce nombre varie selon les manuscrits des *Actes* (voir E. LAMBERZ, *Bischofslisten*, pp. 33-35).

¹⁹⁹ *COD I*, p. 298. G. DUMEIGE (« L'image du Christ Verbe de Dieu », p. 264) compte huit sessions. Discussion chez E. LAMBERZ, *Bischofslisten*, pp. 28-29, 35-36.

²⁰⁰ Les *Actes* se trouvent dans MANSI 12, 959 - 13, 496 bis. Une nouvelle édition est réalisée actuellement dans E. LAMBERZ (éd.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda. Volumen tertium. Concilium Universale Nicaenum secundum*, I-II, Berlin : W. de Gruyter, 2008 et 2012 (sessions I à V). Le *horos* est retrouvable dans MANSI 13, 373D-380B (aussi dans *COD I*, pp. 309-317) ; trad. fr. par M.-F. AUZÉPY, dans F. BÆSPFLUG – V. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 31-35.

promu). L'icône (ou l'image en général) n'est pas définie²⁰¹, elle n'est pas concrètement encadrée et ne reçoit pas de formulation théologique. Le concile est intéressé surtout par des questions de pratique religieuse et il est le premier concile à avoir autorisé l'existence, la fabrication et l'utilisation cultuelle des images religieuses dans l'Église, sans toutefois les imposer²⁰². Lorsque les accusations d'idolâtrie et d'iconolâtrie sont réfutées, l'argument principal qui est invoqué est l'Incarnation : la représentation du Christ selon Son apparence humaine est un témoignage de la réalité de Son Incarnation. En outre, la vénération du Christ dans Son icône ne peut pas relever de l'idolâtrie, car le Christ nous a délivrés de l'idolâtrie. Du point de vue de leur qualité de choses sacrées, les icônes ont le même statut que la croix, l'Écriture Sainte et d'autres objets de culte.

Comme pendant les autres conciles, des témoignages patristiques sont recherchés afin de pouvoir répondre aux iconoclastes et les textes anciens prennent un poids considérable : les *Actes* nous conservent 51 citations des écrits de 31 pères avec, comme particularité, une utilisation extensive des témoignages hagiographiques²⁰³. Dans le choix des témoignages, les pères conciliaires font appel à certains critères : l'authenticité des textes ne doit aucunement être équivoque, ils doivent raconter des faits réels ou plausibles, l'orthodoxie et le comportement moral de leurs auteurs doivent être incontestables. Le moindre défaut peut faire écarter le témoignage en question, même s'il est favorable aux icônes²⁰⁴. Les deux collections de textes patristiques qui existaient à l'époque de Nicée II (le *florilège* rassemblé par saint Jean Damascène et celui contenu dans la *Doctrina Patrum*²⁰⁵) sont évités et la priorité est donnée aux livres, afin de dissiper les doutes sur l'authenticité de ces témoignages.

²⁰¹ G. DUMEIGE, « L'image du Christ Verbe de Dieu », p. 258.

²⁰² T. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, p. 102 : « Nicaea declares that images *may* be put up and that they *may* be venerated ». Dans ses *Actes*, le concile parle d'un culte « relatif » pour désigner la vénération des icônes (MANSI 13, 282E ; 309D), mais l'expression n'a pas été gardée dans le texte du décret (J. GOUILLARD, « *Synodikon de l'orthodoxie* », p. 181, note 110).

²⁰³ Paul VAN DEN VEN, « La patristique et l'hagiographie du Concile de Nicée de 787 », dans *Byzantion*, vol. 25-27 (1955-1957), pp. 325-362 ; Pan C. CHRISTOU, « Testimonia neglected by the Seventh Ecumenical Council », dans *AHC*, vol. 20 (1988), p. 251.

²⁰⁴ P.C. CHRISTOU, « Testimonia neglected by the Seventh Ecumenical Council », p. 252. P.C. Christou présente (pp. 253-257) six textes favorables aux icônes écartés par les pères conciliaires : les passages de saint Denys, une citation des poèmes de saint Grégoire de Nazianze, une citation de saint Jean Chrysostome, les textes de Sévérien de Gabale, deux citations de saint Grégoire de Nysse, les textes d'Eusèbe de Césarée.

²⁰⁵ Franz DIEKAMP (éd.), *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, Münster : Aschendorff, 1907 (réimpr. 1981). *Doctrina Patrum* est un florilège de textes patristiques sur la christologie, daté de la fin du VII^{ème} siècle et le début du VIII^{ème}. Le chapitre 40 de la collection contient une extension des textes que l'éditeur de l'édition de 1981, Vasileios PHANOURGAKIS, relie à la dispute iconoclaste – voir P.C. CHRISTOU, « Testimonia neglected by the Seventh Ecumenical Council », p. 251. Puisque le contenu de ce chapitre est très proche du *florilège* de saint Jean Damascène, il est considéré qu'il est

De par le déroulement des arguments, le concile semble avoir été influencé par saint Jean Damascène. En effet, dans les *Actes* de Nicée II on retrouve les thèmes de la valeur de la matière, la visibilité de Dieu en la personne de Jésus-Christ, la distinction entre les différents degrés de vénération²⁰⁶, que saint Jean Damascène développe bien avant. Mais le fait que des références explicites à saint Jean manquent a déterminé les chercheurs à considérer que ses trois *Discours* n'étaient pas connus, ou encore que les pères conciliaires essayaient d'éviter la théologie de saint Jean Damascène, qui les aurait obligé à transférer le débat théologique clairement dans le champ de la christologie²⁰⁷.

La réception de Nicée II a été un processus de longue durée. Dans un premier temps, il n'est pas tenu pour œcuménique ni en Orient (saint Théodore Stoudite), ni en Occident (les théologiens francs)²⁰⁸. À la cour de Charlemagne on parle de la « sottise des grecs » (non pas d'hérésie) et les *Libri Carolini*, les conciles de Francfort (794) et de Paris (825) acceptent les images religieuses pour leur valeur pédagogique, mais refusent leur vénération. Le pape Hadrien accepte les décisions de Nicée II et le défend devant les théologiens carolingiens.

1.3.4. Saint Théodore Stoudite

Un autre acteur au rôle très important dans la défense des images est saint Théodore²⁰⁹ (759-826), surnommé « Stoudite » en référence au monastère de Studios (à Constantinople)

postérieur aux autres chapitres. Les liens entre ces deux textes sont difficiles à cerner (H.G. THÜMMEL, *Die Konzilien zur Bilderfrage*, p. 202).

²⁰⁶ A. GIAKALIS, *Images of the divine*, pp. 65-70, 106-114, 117-122.

²⁰⁷ T. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, pp. 105-107. Saint Jean Damascène n'apparaît jamais parmi les sources citées. La seule fois où le nom de saint Jean Damascène est mentionné est dans la prononciation de la levée des anathèmes. P. BROWN (« A Dark-Age Crisis », p. 3), G. DUMEIGE (« L'icône du Christ », p. 260) parlent de l'ignorance de ses *Discours*. D. SAHAS (« Ὑλη and φύσις in John of Damascus's *Orations in defense of the icons* », dans Elizabeth LIVINGSTONE (éd.), *Studia patristica*, vol. 23, Louvain : Peeters Press, 1989, p. 66, note 2) est persuadé de l'influence directe et dominante de saint Jean sur le concile.

²⁰⁸ Dans l'une de ses *Épîtres* (38), saint Théodore rappelle que Rome n'avait pas reçu le concile comme œcuménique – voir Patrick HENRY, « Initial Eastern Assessments of the Seventh Oecumenical Council », dans *JThS*, vol. 25 (1974), pp. 77 ss. ; mais Georgios FATOUROS (*Theodori Studitae Epistulae* I, Berlin : Walter de Gruyter, 1991, p. 182, note 142) note que saint Théodore désigne d'œcuménique Nicée II dans une lettre ultérieure (475). Sur le dossier des relations entre Byzance, Rome et l'Empire carolingien, voir T. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, pp. 111-365 ; Klaus SCHATZ, « Œcuménicité du concile et structure de l'Église à Nicée II et dans les *Livres carolins* », dans F. BÆSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 263-270 ; Emmanuel LANNE, « Rome et Nicée II », dans F. BÆSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 219-228. Il sera définitivement accepté comme le septième concile œcuménique le 23 Janvier 880, sur proposition du patriarche Photios (Despina STRATOUDAKI-WHITE, « Patriarch Photius and the Conclusion of Iconoclasm », dans *GOTHr*, vol. 44 (1999), n° 1-4, pp. 351-352).

²⁰⁹ Sur la vie et la théologie de saint Théodore, voir l'étude de Roman CHOLIJ, *Theodore the Stoudite : the ordering of Holiness*, Oxford : Oxford University Press, 2002 ; M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 363-461 ; Thomas PRATSCH, *Theodoros Studites (759-826) – zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, Frankfurt am Main : Peter Lang,

dont il fut l'higoumène à partir de 794. À part sa contribution à la définition de la théologie de l'icône, saint Théodore est connu aussi en tant que l'un des organisateurs majeurs du monachisme byzantin, par la réintroduction de la vie cénobitique dans les monastères du christianisme oriental²¹⁰. Personnalité forte, il s'est fait exiler à trois reprises soit à cause de son refus inflexible de renoncer aux icônes, soit pour son intransigeance dans les problèmes de moralité (comme par exemple à la suite de la controverse « moechienne »²¹¹). Dès son vivant, il est devenu l'inspirateur non seulement des moines, mais de tous ceux qui résistaient à l'iconoclasme.

Saint Théodore est un écrivain prolifique, aussi bien sur la question de la vie monastique que sur la théologie de l'icône. Ses écrits anti-iconoclastes comprennent trois *Discours contre les iconoclastes*²¹² (construits sous la forme d'un dialogue entre un défenseur des icônes et son adversaire, l'iconoclaste), une *Réfutation des poèmes impies, Sept chapitres contre les iconoclastes* et une correspondance très riche (559 épîtres)²¹³. Comme dans tout écrit apologétique, le langage utilisé est parfois assez violent.

1998 ; Sebastian NAZĂRU, *Sfântul Theodor Studitul sau despre datorია de a mărturisi (Saint Théodore Stoudite ou du devoir de porter témoignage)*, București : Omonia, 2008 ; T. DAMIAN, *The icons : theological and spiritual dimensions according to St. Theodore of Studion*, thèse de doctorat, New York, 1993 ; T. NIKOLAOU, « Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites », dans *Orthodoxes Forum*, vol. 7 (1993), n^{os} 1-2, pp. 23-53. Voir aussi Kenneth PARRY, *Depicting the Word* ; IDEM, « Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros on Image-Making as a Christian Imperative », dans *Byzantion*, vol. 59 (1989), pp. 164-183 ; C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, pp. 217-234.

²¹⁰ M. BRATU, « Quelques aspects de la doctrine de l'icône de saint Théodore Stoudite », dans *RevSR*, vol. 77 (2003), n^o 3, p. 323.

²¹¹ Il s'agit d'une accusation d'adultère portée contre l'empereur Constantin VI, qui avait divorcé de l'impératrice Maria pour marier en 795 Théodota, la dame de compagnie de l'impératrice. Considérant cette union immorale, les moines Platon et Théodore du monastère de Saccudion ont réagi, ce qui les a fait exiler. L'« affaire moechienne » tourne autour de la figure du prêtre Joseph de Kathara, celui qui a donné la bénédiction pour le mariage. Platon et saint Théodore reviendront de l'exile en 797, lorsque l'impératrice Irène revient sur le trône. Le conflit prendra fin en 811 par la condamnation de Joseph de Kathara.

²¹² Pour le texte des trois *Antirrhētics* nous avons utilisé le texte grec établi par J.P. MIGNE dans PG 99, 328-436 (ci-après *Discours*), traduit en français par Jean-Louis PALIERNE dans *L'image incarnée : trois controverses contre les adversaires des saintes images*, Lausanne : L'Âge d'homme, 1999. Lorsque ces textes sont cités, le premier chiffre qui suit le titre indique le numéro du *Discours*, le deuxième (après virgule) le numéro du chapitre (selon PG). Nous ferons également référence à la traduction française de J.-L. Palierne. Néanmoins, étant donné que nous avons rencontré quelquefois des imprécisions et des ambiguïtés dans cette version, nous avons fait appel, pour notre propre instruction quant aux *Discours* de saint Théodore, à leur traduction anglaise réalisée par Catharine Roth (saint THEODORE THE STUDITE, *On the Holy Icons*, Crestwood : St. Vladimir Seminary Press, 1981), ainsi qu'à la traduction roumaine réalisée par Ioan I. Ică jr. (sfântul TEODOR STUDITUL, « *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale* ». *Tratatele contra iconomahilor* (« *Jésus-Christ, prototype de Son icône. Les traités contre les iconomaques*), Alba Iulia : Deisis, 1994). Lorsque nous nous éloignons de la traduction de Palierne, nous l'indiquerons dans la note de bas de page.

²¹³ Les épîtres (éditées dans G. FATOUROS, *Theodori Studitae Epistulae*) représentent la partie la plus importante du corpus théodorien (R. CHOLIJ, *Theodore the Stoudite*, p. 73). Pour une liste exhaustive des écrits de saint Théodore, voir G. FATOUROS (éd.), *Theodori Studitae Epistulae*, pp. 21-38. Les textes liés à la théologie de l'icône sont référencés par M. BRATU, « La doctrine de l'icône de saint Théodore Stoudite », pp. 325-326.

La contribution première de saint Théodore à la théologie de l'icône consiste dans ce que C. Schönborn appelle une « théologie personnaliste »²¹⁴. Il s'agit de l'accent mis sur la séparation entre une *nature* et son *hypostase* dans la représentation picturale : dans l'image d'une personne humaine, cette personne n'est pas représentée selon sa *nature*, mais selon les caractéristiques de son *hypostase*. Saint Théodore arrive ainsi à résoudre les difficultés théologiques que l'empereur Constantin V avait soulevées quant au rapport existant entre l'ὑπόστασις et le πρόσωπον du Christ et de Son image²¹⁵. Il applique à l'icône la théologie de saint Maxime le Confesseur sur l'hypostase composée du Christ et arrive à démontrer que l'image du Christ ne sépare pas les deux natures en Christ et ne contient pas non plus Sa nature divine. Dans l'Incarnation il y a circonscription de la nature divine, en cela que Jésus-Christ est une personne humaine clairement identifiable, unique, non pas l'être humain en général. Si l'icône circonscrit le Verbe de Dieu, elle le fait car Il s'est circonscrit Lui-même par l'Incarnation²¹⁶.

Saint Théodore et son contemporain saint Nicéphore utilisent un vocabulaire philosophique similaire, d'origine aristotélicienne. La philosophie d'Aristote donne à saint Théodore les concepts nécessaires pour faire les distinctions et les rapprochements entre la nature (φύσις) et ses hypostases, l'archétype (τὸ ἀρχέτυπον) et son dérivé (τὸ παραγωγόν), la cause (τὸ αἴτιον) et l'effet (τὸ αἰτιατόν), les corrélatives (τὰ ἀντιστρέφοντα) et la simultanéité (ἅμα τῇ φύσει εἶναι), ce qui est homonyme (κατὰ τὸ ὁμώνυμον) et ce qui est relatif (κατὰ τὸ πρὸς τι), le propre (κυρίως) et le commun (οὐ κύριως)²¹⁷. La théologie de l'icône acquiert une dimension théologique très riche et soutenue.

1.3.5. Saint Nicéphore, patriarche de Constantinople

Saint Nicéphore²¹⁸ (758-828) a reçu son éducation à la cour impériale de Constantinople pendant le règne de Constantin V, dont il réfutera la théologie toute sa vie. Il a occupé le poste

²¹⁴ C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, p. 250.

²¹⁵ G. DUMEIGE, « L'image du Christ Verbe de Dieu », p. 262.

²¹⁶ C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, pp. 221-222.

²¹⁷ Voir P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 191-198 sur les éléments aristotéliciens ; voir aussi G. DUMEIGE, *Nicée II*, pp. 172-173. R. CHOLIJ, *Theodore the Stoudite*, pp. 19-22 décrit en détail les étapes de l'éducation de saint Théodore. K. PARRY, *Depicting the Word*, pp. 54-56 : la philosophie et la dialectique d'Aristote faisaient, peut-être, partie du *curriculum* supérieur à Constantinople à l'époque de saint Théodore.

²¹⁸ La vie de saint Nicéphore a été écrite par IGNATIUS LE DIACRE ; voir l'édition réalisée par C. DE BOOR, *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica*, Leipzig : Teubneri, 1880, 279 p. ; trad. angl. réalisée par Elizabeth FISHER, « Life of the Patriarch Nikephoros I of Constantinople », dans Alice-Mary TALBOT (éd.),

d'*asekretis* dans la chancellerie de l'empereur Léon IV et a accompagné le patriarche Tarasios pendant les travaux du concile œcuménique de Nicée II. Il a été ordonné évêque et élu patriarche « per saltum » en 806, suite à la décision de l'empereur Nicéphore I (802-811), mais contre la volonté des moines du monastère du Stoudion (qui se sont opposés au fait qu'un laïc soit élu patriarche)²¹⁹. Tout au long de son mandat, il a essayé de mener une politique ecclésiale équilibrée, tout comme son prédécesseur et mentor, le patriarche Tarasios. Au début de l'année 815 il est déposé pour avoir refusé de cautionner le dossier iconoclaste de l'empereur Léon V et il passera les treize dernières années de sa vie en exil, au monastère saint Théodore de Chalcédoine²²⁰.

L'œuvre théologique de saint Nicéphore est centrée sur la question de l'image religieuse. Elle est écrite presque en totalité après son pontificat. *De Magnete*, probablement le premier écrit anti-iconoclaste de saint Nicéphore (813-814 ?)²²¹, est un petit traité orienté contre l'utilisation que les iconoclastes faisaient d'un fragment de l'*Apokritikos* de Macaire, évêque de Magnésie²²². Dans *Apologeticus Minor* (écrit vers 814-815)²²³ saint Nicéphore fait une brève présentation de la question de l'image religieuse jusqu'au concile Nicée II, dont les décisions devront être acceptées par les nouveaux schismatiques (les iconoclastes). L'*Apologeticus Maior*²²⁴ (818-820)

Byzantine Defenders of Images : Eight Saints' Lives in English Translation, Washington : Dumbarton Oaks, 1998, pp. 25-40 (étude), 41-142 (traduction). La meilleure monographie sur saint Nicéphore reste toujours le livre de P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*. Voir également la thèse de doctorat de M. BRATU, *Représenter le Christ* (sur saint Nicéphore, pp. 272-362).

²¹⁹ P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 54-61. Le conflit avec les moines de Stoudion reviendra au premier-plan de la vie ecclésiale pendant la controverse « moechienne », surtout après 809, lorsque certains moines de Stoudion se sont faits exiler – voir P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 100 (pp. 80-101 pour une description détaillée de l'implication de saint Nicéphore dans cette histoire).

²²⁰ L'arrivée de Michel II « l'Amorien » au pouvoir en 820 ne changera pas la situation de saint Nicéphore : on lui propose de revenir sur le trône patriarcal à condition de se taire sur la question de l'icône, mais il décline la proposition (P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 125-135, 148).

²²¹ Dans J.-B. PITRA (éd.), *Spicilegium Solesmense I*, pp. 302-335. Nouvelle édition et traduction réalisées par M. FEATHERSTONE, « Opening scenes of the Second Iconoclasm : Nicephorus's *Critique* of the citations from Macarius Magnes », dans *REB*, vol. 60 (2002), pp. 65-111.

²²² L'*Apokritikos* (écrit vers 390) présentait un dialogue entre le chrétien Macaire et le païen Theosthenes. Certains fragments du traité de Macaire (livre I, ch. 6 ; livre IV, ch. 21, 22, 27, 28) sont traduits et analysés par H.G. THÜMMEL, *Frühgeschichte*, pp. 36-42 ; une traduction française du chapitre 27 (livre IV) se trouve dans S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 57-58. Dans ce chapitre, qui porte sur la question des anges, Macaire dit que le chrétien devrait ordonner sa vie « [...] en imitant celle des anges et désir[er] ardemment reproduire leur mérite dans ses œuvres » (S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 58). Ce conseil d'imiter sur terre la vie angélique plutôt que d'en faire une représentation artistique a facilement pu séduire les iconoclastes (P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 166).

²²³ Dans PG 100, 833-850 ; résumé chez P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 163-165.

²²⁴ Dans PG 100, 533-831 ; résumé chez P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 167-169. Les éditeurs modernes ont changé l'ordre de ces traités, pour placer l'*Apologeticus Maior* après les *Antirrhetici* (voir ci-dessous), sous prétexte de faciliter la lecture. La logique interne de ces œuvres montre, pourtant, que les *Antirrhetici* sont consécutifs (P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 167).

est dirigé contre « les ennemis du Christ qui essaient de dire que le Christ a assumé un corps non-circonscribable ». Ils s'inspirent de ce qu'a écrit Constantin V, « l'inventeur de l'apostasie ». Les écrits de Constantin sont considérés tendancieux, car les textes patristiques qu'il apporte à son secours ne peuvent pas s'appliquer aux images, mais sont dirigés contre les idoles. Bien plus, Constantin s'inspire d'Eusèbe, l'arien, et d'autres passages patristiques qu'il a mal compris. Accuser les iconophiles d'idolâtrie est folie – et saint Nicéphore réfute cette accusation dans le reste du traité²²⁵.

L'ouvrage est suivi par trois *Discours* (*Antirrhetici*²²⁶), écrits vers 818-820. Après avoir démontré que l'iconodoulie n'est pas un acte d'idolâtrie, saint Nicéphore doit répondre au nouveau défi lancé par les iconoclastes, qui refusent l'image du Christ à cause de Sa *non-circonscribibilité*. Cette notion est reprise de la première « πεύσις » de Constantin V, concernant l'image du Christ. De là, saint Nicéphore analyse l'argument christologique que Constantin V utilise contre les images du Christ. Les premiers chapitres du deuxième *Discours* continuent l'argument christologique de Constantin V, pour ensuite répondre à sa deuxième « πεύσις », qui porte sur la question des images de la Vierge Marie et des saints. Est expliquée ici la différence entre « γραπτός » et « περίγραπτος »²²⁷. Dans le troisième *Discours*, saint Nicéphore répond aux iconoclastes qui soutiennent qu'il n'y a pas d'autorité scripturaire pour la création et la vénération des images religieuses²²⁸. Il est intéressant de noter que dans ces textes saint Nicéphore s'attaque à la personne et à la théologie de l'empereur Constantin V et moins à la théologie iconoclaste contemporaine à lui-même (bien que le concile de Sainte-Sophie ait déjà eu lieu). Ceci est probablement dû à l'idée qu'une réfutation définitive de l'iconoclasme ne peut se faire que si elle va à l'encontre des écrits de Constantin V²²⁹.

*Contra Eusebium et Epiphanidem*²³⁰ est une œuvre dont le but, annoncé par saint Nicéphore dès le début, serait de fournir une critique du *florilège* patristique rassemblé par

²²⁵ Voir le résumé du traité dans P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 168-169.

²²⁶ Pour le texte des trois *Antirrhetici*, nous avons utilisé le texte grec établi par J.-P. MIGNÉ dans PG 100, 205-533, traduit en français par Marie-José MONDZAIN-BAUDINET dans *Discours contre les iconoclastes*, Paris : Klincksieck, 1989 (ci-après *Discours*). Lorsque ces textes sont cités, le premier chiffre qui suit le titre indique le numéro du *Discours*, le deuxième (après virgule) le numéro du chapitre (selon PG).

²²⁷ Voir P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 170.

²²⁸ Ce troisième *Discours* est suivi dans les manuscrits par un florilège de citations patristiques, que les éditeurs modernes ont placé ailleurs. Il est retrouvable dans J.-B. PITRA (éd.), *Spicilegium Solesmense* I, pp. 336-370.

²²⁹ P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 188.

²³⁰ L'éditeur Pitra a présenté le texte en deux parties : le *Eusebii Caesariensis Confutatio* (ou *Contra Eusebium*), dans *Spicilegium Solesmense* I, pp. 371-503 ; et le *Pseudo-Epiphanii sive Epiphanidis Confutatio* (ou *Adversus Epiphanidem*), dans *Spicilegium Solesmense* IV, pp. 292-380. P. Alexander note (*Patriarch Nicephorus*, p. 173) que le titre donné par Pitra au *Contra Eusebium* est « Sancti Nicephori Antirrheticus Liber Quartus », ce qui laisserait

Constantin V. Ici il est envisagé de rajouter un complément à la réfutation des « Interrogations » de Constantin, en examinant les citations (χρήσεις) que celui-ci utilise, dont celles d'Eusèbe et d'un certain Épiphaniès (le vrai auteur des textes attribués à saint Épiphane)²³¹.

*Refutatio et Eversio*²³² (écrit entre 820 et 828) est le dernier écrit nicéphorien majeur. Il est clairement organisé en deux parties : la première est une réfutation du *horos* du concile de 815, la deuxième est une critique du florilège conciliaire. Par cette critique, saint Nicéphore cherche à montrer, là où cela est possible, que les textes choisis par les iconoclastes ne sont pas authentiques. Dans le cas des textes dont l'authenticité n'est pas remise en cause, il explique qu'ils ne sont pas directement concernés par la vénération des images²³³. L'importance de ce texte réside donc, en plus de sa valeur théologique, dans le fait qu'il permet de reconstituer le *horos* du concile iconoclaste de Sainte-Sophie (815) et qu'il préserve un certain nombre de textes patristiques.

À ces titres rajoutons encore l'*Adversus Iconomachos*²³⁴ (écrit en 818-820), supplément et travail de vulgarisation du *Contra Eusebium et Epiphanidem*²³⁵, ainsi que les « Douze chapitres contre les iconomaques » (821)²³⁶.

La spécificité de l'iconologie de saint Nicéphore réside dans l'application des arguments christologiques dans l'argumentaire iconophile, ainsi que dans un travail de clarification des notions d'*inscription* (γραφή) et de *circonscription* (περιγραφή), adaptées à la problématique des

comprendre qu'il le considère comme partie intégrante des *Antirrhetici*. Alexis CHRYSSOSTALIS considère que l'*Apologeticus*, les *Antirrhetici* et le *Contra Eusebium et Epiphanidem* « [...] constituent en réalité un seul traité écrit par Nicéphore pour réfuter le premier iconoclasme » (*Recherches sur la tradition manuscrite du Contra Eusebium de Nicéphore de Constantinople*, Paris : CNRS Éditions, 2012, p. 261). Le plan de l'ouvrage est donc le suivant : l'*Apologeticus Maior* était censé porter sur la question de l'idolâtrie, tandis que les deux premiers *Antirrhetici* devraient reprendre l'argument christologique de Constantin V (la première « πένσις » sur l'image du Christ, la deuxième sur les images de la Vierge et des saints, dans l'optique de Constantin V). Le troisième *Antirrheticus* : il est possible qu'il ne soit pas prévu au début ; mais il est sûrement lié aux trois précédents – voir P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 172.

²³¹ Sur Eusèbe : la doctrine de l'Incarnation qu'Eusèbe expose dans sa *Lettre à Constantia* n'est pas orthodoxe ; bien plus, elle n'est pas partagée par les pères que Constantin V cite dans son *florilège*. Sur saint Épiphane : saint Nicéphore refuse l'authenticité des textes, qui seraient plutôt la production d'un certain Épiphaniès. D'autres citations sont ensuite analysées, citations prises probablement du *florilège* réalisé par le concile de Sainte-Sophie. Saint Nicéphore considère que les citations apportées par les iconoclastes ne sont pas authentiques (voir P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 174-178).

²³² J.M. FEATHERSTONE (éd.), *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, Turnhout : Brepols, 1997. Une description détaillée du texte est assurée par P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 242-262. Le florilège qu'il contient reprend à l'identique celui des *Discours*.

²³³ P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 181.

²³⁴ Dans J.-B. PITRA (éd.), *Spicilegium Solesmense IV*, pp. 233-291.

²³⁵ P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 179.

²³⁶ Le texte se trouve dans A. PAPAPOULOS-KERAMEUS (éd.), *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας*, tome I, En Petropolei : Kirsbaum, 1891, pp. 454-460. Pour la présentation et la datation, voir V. GRUMEL, « Les 'Douze chapitres contre les iconomaques' de saint Nicéphore de Constantinople », dans *REB*, vol. 17 (1959), pp. 128-135.

images religieuses²³⁷. Toute sa théologie iconique est forgée sur la distinction qu'il faut faire entre ces deux termes, en réponse aux iconoclastes qui utilisaient l'idée de circonscription pour repousser la théologie des iconophiles : « ils [les iconoclastes] se rabattent [...] sur la notion de non-circonscrit. S'imaginant pouvoir échapper à cette outrance dans la violence, ils ont conçu de se parer d'un masque aimable en attribuant au Christ le qualificatif de non-circonscrit »²³⁸. Tout comme son contemporain saint Théodore, saint Nicéphore utilise dans son argumentation le vocabulaire spécifique à la philosophie aristotélicienne : notons la distinction image – prototype, faite sur la base de la différence d'essence des deux réalités, l'utilisation des catégories de cause, participation et réciprocité, ou encore la relation construite sur la base d'une ressemblance entre l'image et son prototype²³⁹.

1.3.6. « *Le Triomphe de l'Orthodoxie* » (843)

Avec l'arrivée sur le trône de Michel II « l'Amorien » (820-829), l'Église byzantine verra une nouvelle fois l'iconoclasme s'instituer comme doctrine officielle de l'Empire, accompagnée de mesures de persécutions des iconophiles, spécialement des moines. Cette situation se maintiendra jusqu'en 843, lorsqu'un changement radical de politique religieuse a lieu : on assiste au rétablissement des icônes dans la vie ecclésiale, réalisé dans le cadre du concile de Constantinople. À la mort de l'empereur Théophile (829-842), le trône revient à son fils, Michel III (842-867), âgé de deux ans, et dont la régence sera assurée par sa mère, l'impératrice Théodora, accompagnée par le logothète Théoctiste (préfet de Kanikleion), par son frère, le patrice Bardas, et son oncle Manuel²⁴⁰. Au-delà des convictions personnelles de l'impératrice, dont le rôle dans la réinstauration de l'iconophilie a été décisif, une raison politique pourrait expliquer davantage ce changement : l'intention d'assurer à Michel III le soutien des moines, plus durable que le « loyalisme des hauts fonctionnaires d'Église et d'État »²⁴¹.

²³⁷ Sur l'iconologie de saint Nicéphore, voir P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, pp. 198-213 ; John TRAVIS, *In Defense of the Faith : the theology of patriarch Nicephorus of Constantinople*, Brookline : Hellenic College Press, 1984, pp. 127-157 ; C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, pp. 203-217 ; K. PARRY, *Depicting the Word*.

²³⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 1 (PG 100, 208B ; MONDZAIN, p. 58). La circonscription comme idée théologique anti-iconique apparaît pour la première fois dans les « Πεύσεις » de Constantin et dans le *horos* du concile de Hiérea (754) – voir K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 99.

²³⁹ P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 192 ; pour une analyse plus ample, voir M.-J. BAUDINET (-MONDZAIN), « La relation iconique à Byzance au IX^e siècle d'après Nicéphore le Patriarche ; un destin de l'aristotélisme », dans *Les études philosophiques*, vol. 1 (1978), pp. 85-106 ; aussi K. PARRY, *Depicting the Word*, pp. 61-63 ; G. DUMEIGE, *Nicée II*, pp. 168-169.

²⁴⁰ G. DUMEIGE, *Nicée II*, p. 183.

²⁴¹ J. GOUILLARD, « *Le Synodikon de l'Orthodoxie* », p. 121.

Trois moments peuvent être isolés dans le passage à la nouvelle politique ecclésiale : une réunion préliminaire des représentants du pouvoir et des acteurs principaux parmi les moines ; une assemblée générale qui a proclamé ensuite publiquement les décisions prises à cet effet ; le retour effectif des images religieuses²⁴².

L'assemblée générale s'est tenue à Constantinople, dans la résidence du Kanikleion. Les participants étaient des « représentants autorisés du clergé et du monachisme, des notabilités civiles, et parmi les clercs, de nombreux iconomaques »²⁴³. On ne peut pas parler d'un vrai concile, à moins qu'on le considère dans sa dimension locale. Son autorité, vu sa composition, ne pouvait être que très localisée²⁴⁴.

Le 11 mars 843, lors du premier dimanche du Carême, consacré aux prophètes, sont proclamées les décisions de l'assemblée tenue à Kanikleion et est lu le texte intitulé « le Synodikon de l'Orthodoxie »²⁴⁵. Ce dimanche devient le jour de fête du rétablissement de l'iconophilie, mais aussi occasion de rappeler la victoire sur toutes les hérésies antérieures, d'où le nom de « Triomphe de l'Orthodoxie » par lequel il est désigné²⁴⁶. Le choix de la date est peut-être dû au hasard, mais le fait qu'il s'agisse du jour consacré à la mémoire de certains prophètes peut aussi laisser penser à un lien entre le thème de la vision prophétique, annonçant l'Incarnation, et la figuration de cette réalité même dans l'icône²⁴⁷. La fête peut très bien avoir été établie en 843, et la diffusion et l'élaboration de l'office avoir été réalisées un peu plus tard (mais déjà au dernier quart du IX^{ème} siècle on possède les lignes essentielles de l'office liturgique)²⁴⁸.

En l'absence d'un décret conciliaire, le *Synodikon* peut être considéré comme le document officiel de l'assemblée de 843 (tenant lieu de *horos*). Bien que son lien avec

²⁴² *Ibidem*, p. 122 ; voir aussi H.G. THÜMMEL, *Die Konzilien zur Bilderfrage*, pp. 269-283 ; G. DUMEIGE, *Nicée II*, pp. 183-184.

²⁴³ J. GOUILLARD, « *Le Synodikon de l'Orthodoxie* », p. 126.

²⁴⁴ Le patriarche Jean le Grammaire, personnage important dans l'implantation de l'iconoclasme en 815 et après, ne s'est pas présenté. L'une des décisions prises à l'occasion de cette assemblée a été l'élection de Méthode comme patriarche de Constantinople. J. GOUILLARD, « *Le Synodikon de l'Orthodoxie* », p. 127 : « Sa composition équivoque, d'éléments de fortune, moines à qui leur auréole de confesseurs tenait lieu de juridiction, évêques provisoirement maintenus, limitait son autorité ». J. Gouillard l'appelle encore « une pale assemblée » (*ibidem*, p. 167).

²⁴⁵ Texte dans J. GOUILLARD, « *Le Synodikon de l'Orthodoxie* », pp. 43-118. Le nom est une contraction de « synodikon lu le dimanche de l'Orthodoxie » (*ibidem*, p. 5).

²⁴⁶ D'autres hérésies seront ajoutées au fil du temps au *Synodikon*, qui est toujours lu dans certaines églises orthodoxes pendant l'office liturgique du Dimanche de l'Orthodoxie.

²⁴⁷ A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin*, p. 317. Sur les thèmes de visions de Dieu, voir A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin*, pp. 315-336.

²⁴⁸ J. GOUILLARD, « *Le Synodikon de l'Orthodoxie* », p. 138.

l'assemblée ne soit pas clair²⁴⁹, il est possible de dire au moins qu'il est l'œuvre du patriarche Méthode et qu'il suit de près la restauration des icônes²⁵⁰. Il est pourtant clair que, par son titre, sa terminologie, sa conception sous forme de recueil de bénédictions et anathèmes, on essaie d'« [...] éviter toute confusion avec un décret synodal. [Le *Synodikon*] n'instaure pas une doctrine, il en fête la restauration »²⁵¹ : en 843 l'objectif premier était le rétablissement de la théologie du concile Nicée II²⁵².

En suivant les lignes communes de la théologie iconophile, le *Synodikon* est d'une originalité « [...] de composition et de ton plus que de contenu »²⁵³. Notons l'esprit conciliateur des iconophiles²⁵⁴, « une réserve d'expression et un souci de la rigueur théologique qui ne sont pas toujours partagés par un Nicéphore, ni un Théodore Stoudite ». Il n'y a pas de préoccupation pour des éléments ou catégories d'iconographie et rien n'est rajouté aux définitions anciennes sur la question du culte des icônes²⁵⁵. Néanmoins, quelques relatives nouveautés peuvent être décelées par rapport à Nicée II et aux écrits des pères iconophiles du début du siècle. Ainsi, si précédemment l'icône de la Vierge était légitimée à partir de l'icône du Christ, le *Synodikon* arrive à la justifier en exploitant les visions prophétiques consignées dans l'Écriture Sainte. En prenant le canon 82 du concile *in Trullo* comme modèle, le *Synodikon* exige la représentation iconique de la Vierge sous forme humaine, et non pas sous la forme des figures (types) propres à l'Ancien Testament : le buisson ardent, la toison de Gédéon, la Ville de Sion, l'Arche de l'Alliance peuvent être remplacés dans l'iconographie chrétienne par des images de la Théotokos. L'usage des icônes mariales devient ainsi fondé sur l'Écriture Sainte et sur l'autorité conciliaire²⁵⁶.

²⁴⁹ *Ibidem*, pp. 160-168.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 158 : « [...] concluons que le [*Synodikon*] est sorti de la plume de Méthode à l'occasion de la restauration même des images ou de son premier anniversaire ».

²⁵¹ *Ibidem*, p. 167.

²⁵² Faute d'un retentissement plus important des décisions de l'assemblée de 843, le patriarche Photius convoque en 861 un concile, auquel des représentants du pape Nicolas I seront présents, en vue de la confirmation de Nicée II. Nicée II sera définitivement accepté comme le septième concile œcuménique le 23 Janvier 880 (D. STRATOUDAKI-WHITE, « Patriarch Photius and the Conclusion of Iconoclasm », pp. 347, 351-352).

²⁵³ J. GOUILLARD, « *Le Synodikon de l'Orthodoxie* », p. 182.

²⁵⁴ A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin*, p. 267. A. GRABAR s'appuie ici sur une épigramme écrite par le patriarche Méthode, qui se réjouissait de la réinstallation de l'icône du Christ sur la Porte de Bronze, sans oublier que la croix n'avait jamais été écartée par les iconoclastes.

²⁵⁵ J. GOUILLARD, « *Le Synodikon de l'Orthodoxie* », pp. 182, 169.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 175. Cette position théologique peut être observée dans la multiplication des icônes de la Vierge, après 843 (voir A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin*, pp. 332-335).

Conclusions

L'iconoclasme, la théologie qui rejetait la création et l'utilisation des icônes²⁵⁷, a déterminé une forte réaction de la part des iconophiles. On assiste ainsi à l'apparition d'une réponse théologique explicite et officielle à la question de l'usage de l'icône dans le christianisme.

Pendant le « premier iconoclasme », l'accusation principale que les iconoclastes portent à l'égard des iconophiles est liée à l'interdit biblique du deuxième commandement : « Tu ne te feras aucune image » (Ex. 20, 4) – ce qui fait de l'utilisation de l'icône un acte d'idolâtrie. Le discours iconoclaste obtient une structure orientée plus théologiquement pendant le règne de Constantin V, le fils de Léon III. Celui-ci s'est impliqué directement dans la recherche d'une argumentation théologique contre l'icône : il a écrit une œuvre théologique à ce sujet et a organisé un concile, en 754, pour officialiser l'iconoclasme.

Au VIII^{ème} siècle, la réaction des iconophiles aux propos iconoclastes a été assez faible. À part les écrits de saint Jean Damascène, il est à noter la réunion de ce qu'aujourd'hui est appelé *le septième concile œcuménique*, à Nicée en 787, dont les décisions ont permis la restauration des icônes et ont légitimé leur usage. Il est très probable que la théologie de saint Germain et de saint Jean Damascène ait influencé les évêques réunis lors du concile de Nicée II, même si aucun des deux n'est invoqué dans les actes conciliaires.

Un concile réuni à Constantinople en 815 par l'empereur Léon V restaure l'iconoclasme comme norme ecclésiale et donne la règle de foi valable jusqu'en 843, lorsque les iconophiles rétabliront leur théologie dans le cadre d'un nouveau concile, tenu à Constantinople. Les deux figures marquantes du « deuxième iconoclasme » sont saint Théodore Stoudite et saint Nicéphore de Constantinople.

Dans le discours concernant l'image religieuse, que ce soit du côté iconophile ou iconoclaste, les références aux Pères de l'Église sont très présentes. En outre, elles ont la même importance dans la logique argumentative : sans l'appui patristique, il n'y a pas de raison de se prononcer pour ou contre l'icône. Ceci dit, il faut encore ajouter que très souvent les témoignages patristiques invoqués par l'un ou l'autre des deux partis n'étaient, à leur origine, pas du tout mis en relation avec une théologie de l'icône ou de l'image religieuse²⁵⁸. Par un travail de

²⁵⁷ Selon les époques, les iconoclastes ont oscillé entre le refus total des images religieuses et l'approbation de leur caractère pédagogique, en gardant toujours une opposition absolue face à leur vénération ou toute forme de culte.

²⁵⁸ Marie-José MONDZAIN, « Introduction », dans saint NICÉPHORE, *Discours*, p. 9 : « À vrai dire, aucun des textes invoqués ne contient déjà la doctrine de Nicéphore. C'est souvent au prix d'une interprétation tendancieuse que, de saint Paul à Grégoire de Nysse, Nicéphore trouve un appui pour sa pensée spécifique du trait iconique ».

réinterprétation, des points de vue opposés sont justifiés par un recours aux fragments de textes patristiques tirés des écrits d'un même père ou même par l'appel à un même texte.

De cette histoire succincte de l'iconoclasme, nous pouvons retenir quelques idées principales :

- l'iconoclasme n'est pas foncièrement opposé à l'*image*, qu'elle soit religieuse ou non ;
- les iconoclastes affirment que l'icône ne peut pas représenter les réalités qui dépassent l'ordre créationnel (par exemple la nature divine du Christ, la gloire divine des saints) ;
- même si une icône arrivait à représenter les personnes saintes et à justifier ainsi son existence par l'évocation de leur mémoire / en tant que modèles de vie, elle n'est pourtant pas digne de vénération.

La théologie iconophile sera décrite dans les quatre chapitres suivants.

Chapitre Deuxième

La dimension médiatrice de l'icône

Toute analyse de l'icône devrait relever en premier lieu son statut d'image et le fait que, en tant que telle, elle est redevable d'une dimension spécifique à toute image : elle est « relationnelle », c'est-à-dire elle est créée par et à l'intention de l'homme. C'est une personne humaine qui est son auteur, et elle est censée porter un contenu vers une autre personne – son destinataire. Sans cette dimension, il est même possible de dire, en suivant les pères iconophiles, qu'une image ne devrait pas exister. La difficulté la plus grande que nous éprouvons devant une telle approche est de trouver la clé dans laquelle le contenu de l'image (icône) peut et doit être interprété ou « lu ». Car une image est difficilement approchée à partir d'elle-même, sans faire appel à une instance extérieure. Nous reviendrons plus en détails sur cette affirmation dans le dernier chapitre de notre thèse.

Le mot « médiatrice » utilisé dans le titre permet de mieux qualifier l'icône dans cette dimension relationnelle. Nous envisageons ici le mouvement « bidirectionnel » qu'elle peut occasionner : l'élévation spirituelle de l'être humain vers Dieu dans la prière, et la descente de la grâce divine vers l'être humain.

Dans ce qui suit, nous allons vérifier combien présente est la qualité médiatrice de l'icône dans le discours des pères iconophiles. Cela nous permettra également de voir en quel rapport se trouvent, d'après eux, l'icône et le texte écrit – et, subséquentement, l'icône et l'Écriture Sainte.

2.1. L'icône comme image

Le mot « εἰκὼν » a connu une utilisation très variable en christianisme, allant d'« image » et « portrait » à « ressemblance » voire même à « symbole ». Pour notre propos nous nous arrêtons

à l'affirmation que l'icône, en tant qu'image, tient de l'ordre du langage. Elle porte un message et ce message peut, parfois, être compris plus facilement par l'intermédiaire du visuel²⁵⁹.

2.1.1. L'image : définition et taxinomie chez les pères iconophiles

Saint Jean Damascène place la question de l'image à l'intérieur de son interprétation de la théologie de la participation de saint Denys Pseudo-Aréopagite. Il envisage une différence entre l'image et son prototype, sans parler d'une différence d'essence²⁶⁰. Voici comment saint Jean Damascène définit l'image : « L'image est donc une ressemblance qui caractérise son modèle (εἰκὼν ἐστὶν ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρωτότυπον) tout en étant différente de lui en quelque chose ; en effet, elle ne ressemble pas en tous points à l'archétype »²⁶¹. Dans son troisième *Discours* il reprendra et développera la définition sous la forme suivante :

Une image est donc une ressemblance (ὁμοίωμα), un exemple (παράδειγμα) et une figure (ἐκτύπωμα) de quelque chose, elle montre en elle-même ce qui est représenté ; mais l'image ne ressemble pas en tous points au modèle (τῷ πρωτοτύπῳ), c'est-à-dire à ce qui est représenté (τῷ εἰκονιζόμενῳ) – car autre chose est l'image (ἡ εἰκὼν), autre chose est ce qui est représenté (τὸ εἰκονιζόμενον) – et on voit bien entre eux une différence, puisque l'un n'est pas l'autre et inversement. Ainsi je dis que l'image de l'homme, même si elle représente (ἐκτυποῖ) la figure (τὸν χαρακτήρα) de son corps, ne possède pas cependant toutes les facultés (δυνάμεις) de son âme ; car elle ne vit pas, ne raisonne pas, ne parle pas, ne sent pas et ne meut pas ses membres. Et le Fils, image naturelle (εἰκὼν φυσικῆ) du Père, possède quelque chose de différent de lui ; car il est le Fils et non le Père²⁶².

Ces définitions autorisent saint Jean à percevoir des différences entre les différents types d'images, indiquées dans deux listes taxinomiques²⁶³. Selon lui, il existe six types d'images (voire sept, si on considère le fait que le sixième type est divisé à son tour en deux). Le premier est constitué par l'image naturelle, qui existe à la fois en Dieu et dans la réalité créée. Au sein de la Sainte Trinité, le Fils est l'image naturelle du Père et le Saint Esprit est l'image naturelle du Fils : « En toute chose doit tout d'abord exister ce qui est selon la nature, puis selon la relation et l'imitation. [...] la première image naturelle et identique du Dieu invisible, c'est le Fils du Père

²⁵⁹ Voir Jean-Jacques WUNNENBERGER, *Philosophie des images*, Paris : PUF, 1997, p. 10 : « On peut convenir d'appeler image une représentation concrète, sensible (au titre de reproduction ou de copie) d'un objet (modèle référent), matériel (une chaise) ou idéal (un nombre abstrait), présent ou absent du point de vue perceptif, et qui entretient un lien tel avec son référent qu'elle peut être tenue pour son représentant et permet donc de reconnaître, de connaître ou de penser le premier ».

²⁶⁰ Voir C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, pp. 192-193 ; 208.

²⁶¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours I*, 9 (PG 94, 1337A-B; WORMS, p. 42).

²⁶² Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours III*, 16 (PG 94, 1337A-B; WORMS, pp. 76-77).

²⁶³ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours I*, 10-13 (PG 94, 1240D-1244A ; WORMS, pp. 42-44) et III, 18-23 (PG 94, 1337C-1344A ; WORMS, pp. 77-81). Cette répétition pourrait indiquer l'importance accrue que saint Jean Damascène accorde à la définition de l'image (Moshe BARASCH, *Icon. Studies in the History of an Idea*, New York : New York University Press, 1992, p. 220).

qui montre en lui-même le Père ». Au niveau de la création, « tout fils est l'image naturelle de son père »²⁶⁴.

À la différence de la pensée grecque, où l'image est inférieure à son archétype (modèle), le christianisme donne à l'image une nouvelle dimension en marquant une distinction entre la nature et l'hypostase en Dieu : le Fils est l'image du Père (et il pourrait être dit de l'Esprit Saint qu'il est l'image du Fils) en tant qu'Il est consubstantiel au Père. Les personnes divines ne sont pas identiques quant à leurs caractéristiques personnelles, mais elles partagent une nature (essence) identique. Alors, le rapport de l'image à l'archétype n'est plus d'infériorité, car elle indique l'identité essentielle (de nature)²⁶⁵.

Il y a ensuite *les choses qui adviendront*, choses dont les images et paradigmes se trouvent en Dieu, car « le divin est immobile en tous points et il ne peut exister en [L]ui de changement ni d'obscurcissement qui seraient dus à une révolution ». La création entière et toute nouvelle apparition jusqu'à la fin des temps ont été déjà conçues « dans le conseil éternel, qui demeure toujours le même, de Dieu », de sorte que ces choses puissent être appelées, à la suite de saint Denys, des prédéterminations²⁶⁶. Plus qu'un renvoi à l'« ἰδέα » platonicienne, il faut voir dans ces paroles la volonté de saint Jean Damascène d'harmoniser le principe de l'immutabilité de Dieu avec le constat du développement continu de la création²⁶⁷.

Le troisième type d'image est *l'homme, image de Dieu*. Une distance ontologique infinie sépare Dieu et l'homme, mais par la Révélation nous connaissons que l'être humain est fait à l'image de Dieu. Ici il n'est plus question de l'image naturelle comme au premier type, mais d'un acte de création « par imitation », « à Son image ». Car comment « [...] en effet, celui qui a été créé pourra-t-il être de la même nature que celui qui n'a pas été créé, si ce n'est par l'imitation (κατὰ μίμησιν) ? »²⁶⁸. Ce type d'image garde à la fois la distance et la différenciation entre Dieu et l'être humain, et la proximité de l'être humain avec Dieu : dans l'ordre des créatures, il est le plus proche de la Divinité²⁶⁹.

Du fait de sa condition d'être corporel, l'homme a besoin d'intermédiaires pour arriver à comprendre les réalités transcendantales. Dieu a donc permis que « les figures, les formes et les

²⁶⁴ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 18 (PG 94, 1340AB ; WORMS, pp. 77-78).

²⁶⁵ Vladimir LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris : Aubier-Montaigne, 1967, pp. 131-133.

²⁶⁶ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 10 (PG 94, 1240D ; WORMS, p. 42) ; voir aussi IDEM, *Discours* III, 19 (PG 94, 1340C ; WORMS, p. 78).

²⁶⁷ Voir K. PARRY, *Depicting the Word*, pp. 39-40.

²⁶⁸ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 20 (PG 94, 1340D ; WORMS, p. 79).

²⁶⁹ K. PARRY, *Depicting the Word*, pp. 95-96. Nous reviendrons sur le sujet de l'être humain créé à l'image de Dieu (*imago Dei*) dans le sous-chapitre 4.2.1.

types des choses invisibles et incorporelles » soient figurés dans l'Écriture Sainte. Cette figuration se fait sous la forme des symboles (le quatrième type d'images), employés dans l'Écriture Sainte pour que « nous comprenions [au moins] d'une manière obscure Dieu et les anges ». D'une façon encore moins directe, les « manifestations divines » sont indiquées analogiquement aussi par des éléments de la création elle-même²⁷⁰. Ce type d'images (dont l'explication n'a pas la même clarté que celle des autres) fournira par la suite la base de toute la doctrine de l'icône de l'invisible : l'être humain est « spectateur » dans cette vie et les réalités qui l'entourent lui permettent, indirectement, d'apercevoir le transcendant²⁷¹.

Le cinquième type d'images est constitué par les préfigurations et les contours de « ce qui sera. Ainsi, le buisson et la rosée qui coule de la toison figurent la Vierge Mère de Dieu »²⁷². Il s'agit d'une autre catégorie d'analogies, différente du quatrième type d'images : les analogies concernant l'histoire, les « types » (τύποι) scripturaires proprement-dits. Si les événements vétérotestamentaires sont interprétés tout au long de l'histoire chrétienne comme annonceurs des temps messianiques néotestamentaires, la conception des types comme une catégorie d'image, et même en lien avec l'icône, est moins habituelle, voire surprenante. Sans le dire explicitement, saint Jean semble suggérer ici que le type et l'image ont tous les deux la force de combiner une forme visible et articulée avec un contenu invisible et inaccessible à l'expérience directe²⁷³.

Ce n'est qu'en dernier lieu que saint Jean Damascène traite de l'image peinte, et encore non pas pour elle-même : il parle d'une double image, image-mémorial, inscrite dans les livres sous forme de paroles et aussi inscrite sous forme d'image sensible : « [...] celle que l'on fabrique pour rappeler le souvenir de choses passées, d'un miracle ou d'une vertu, pour glorifier et honorer les hommes remarquables etc. »²⁷⁴. Leur but est donc l'instruction et la préservation vivante de la mémoire des martyrs²⁷⁵.

²⁷⁰ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 21 (PG 94, 1341A ; WORMS, p. 79).

²⁷¹ M. BARASCH, *Icon*, pp. 226-228.

²⁷² Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 22 (PG 94, 1341C ; WORMS, p. 80).

²⁷³ Voir M. BARASCH, *Icon*, pp. 228-230 : « The image and the 'type' indirectly reveal the meaning ; they place us in the field of tension between what is materially present and what can only be understood or divined. When we take away the theological formulation, this turns out to be a surprisingly modern vision of the image » (p. 230).

²⁷⁴ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 23 (PG 94, 1341C-D ; WORMS, p. 80).

²⁷⁵ Voir K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 41 ; M. BARASCH, *Icon*, p. 230. Saint Jean Damascène utilise également d'autres mots en lien avec les images : ἀπεικόνισμα, pour les représentations des saints (saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 19 – PG 94, 1249B ; WORMS, p. 51), ἐκτύπωμα, pour l'empreinte de la croix, comme un sceau baptismal (IDEM, *Discours* I, 36 – PG 94, 1264B ; WORMS, p. 105) etc.

Nous ne trouverons pas une classification aussi développée des images chez les autres défenseurs de l'icône. Saint Théodore et saint Nicéphore déclinent leurs définitions à partir des rapports de l'image avec le modèle (le prototype ou l'archétype) qu'elle représente. Saint Théodore dit que

[t]oute image se rapporte à l'archétype, mais l'image naturelle entretient avec lui un rapport naturel, alors que celle qui est œuvre de l'art n'a qu'un rapport artificiel. La première reproduit sans changement la substance et l'apparence de l'archétype dont elle est l'empreinte. C'est ainsi que le Christ est l'image de [S]on Père selon la Divinité, et l'image de [S]a mère selon l'humanité. En revanche l'image [artificielle] ressemble à son archétype par l'aspect, cependant qu'elle en diffère par la substance. Il en est ainsi du Christ et de l'image du Christ²⁷⁶.

L'image artificielle doit son existence même à l'existence de son modèle, comme l'ombre existe grâce au corps²⁷⁷. Elle est reliée comme par une relation (σχέσις) à la réalité dont elle porte le nom, mais, s'il y a identité entre l'icône et son modèle, c'est selon la ressemblance visible avec le modèle :

Toute image n'est-elle pas un sceau, une empreinte portant en elle la réalité dont elle porte le nom ? Appelons Croix ce qui en porte la figure, car c'est la Croix – et pourtant il n'y a pas deux croix. Appelons Christ l'image du Christ – et pourtant il n'y a pas deux christes, car il n'est pas permis de séparer l'un de l'autre, lorsque nous leur donnons ce nom qui est ce qu'ils ont en commun – et non pas la nature²⁷⁸.

Cette « relationnalité » rend donc l'image dépendante de son prototype²⁷⁹, mais on pourrait aussi identifier chez saint Théodore une indication de la dépendance du prototype de son image, comme si elle lui était nécessaire :

[...] il n'est pas déraisonnable de parler du Christ et de son image comme de choses qui vont toujours ensemble. Le prototype et l'image sont des choses relatives l'une à l'autre, de même que le double et la moitié. Le prototype introduit toujours avec lui-même l'image dont il est le prototype, de même que le double introduit toujours la moitié de ce dont il est dit le double, car il ne saurait y avoir de prototype sans image, comme il ne saurait y avoir de double dont on ne puisse concevoir la moitié. [...] Le prototype et l'image ont leur être, pour ainsi dire, l'un en l'autre. Lorsqu'on supprime l'un on supprime l'autre [...] ²⁸⁰.

Saint Nicéphore parle lui-aussi d'images (ou icônes) naturelles et images créées par imitation, catégories auxquelles il ajoute l'image symbolique :

[...] l'archétype est le principe et le modèle subsistant sous la forme visible que l'on figure d'après lui, et qu'il est la cause d'où dérive la ressemblance. Voici la définition de l'icône telle qu'on pourrait la formuler pour toutes les icônes artificielles : l'icône est une réplique de l'archétype, en elle se trouve imprimée la totalité de la forme visible de ce dont elle est l'empreinte, et cela grâce à la ressemblance, et n'étant distincte de son modèle que par la seule différence d'essence qu'elle doit à sa matière. [...] l'image artificielle est une imitation de l'archétype, une copie, et elle diffère alors [du modèle] par

²⁷⁶ Saint THÉODORE, *Discours* III, B.2 (PG 99, 417A-B ; PALIERNE, p. 102).

²⁷⁷ Saint THÉODORE, *Discours* III, D.2 (PG 99, 429A ; PALIERNE, p. 108). Voir M. BARASCH, *Icon*, pp. 269-270.

²⁷⁸ Saint THÉODORE, *Discours* I, 8 (PG 99, 337C ; PALIERNE, p. 58). Sur la ressemblance entre l'icône et son modèle, voir aussi ci-dessous, sous-chapitre 5.1.

²⁷⁹ C. SCHÖNBORN, *L'image du Christ*, p. 219 : « L'image peinte est toujours image de *quelqu'un*, elle est le portrait d'une personne » (en italiques dans le texte).

²⁸⁰ Saint THÉODORE, *Discours* III, D.3-5 (PG 99, 429B-C ; PALIERNE, p. 108).

essence et dans son substrat ; [...] elle est une réalisation douée de forme visible à l'imitation de l'archétype, et elle diffère encore du modèle par essence et dans son substrat²⁸¹.

La notion clé ici est celle d'icône « artificielle ». Ce qui est caractéristique à toute image c'est qu'elle est différente dans une certaine mesure de son modèle, sinon elle ne serait pas image²⁸². Ici saint Nicéphore attaque l'acception iconoclaste qui veut qu'il n'y ait qu'un seul type d'image – l'image naturelle, identique à son modèle selon la nature. L'icône n'est, de toute évidence, pas identique à son modèle, donc elle ne peut exister qu'en tant qu'image artificielle et imiter la nature de son modèle²⁸³.

2.1.2. *L'instruction par l'icône*

Lorsque la nature et les fonctions de l'icône sont décrites par les pères iconophiles, sa dimension « pédagogique » est très fortement mise en avant. C'est dire que par l'icône il est possible d'exprimer un message, une information, par une voie non-discursive. Sans bénéficier de la précision et des nuances rendues accessibles par le message transmis à travers la parole (qu'elle soit écrite ou parlée)²⁸⁴, l'icône peut, lorsqu'elle est utilisée comme moyen (médium) de communication, « instruire ». C'est dans la nature même de tout message d'instruire et, donc, en tant qu'image, l'icône peut être utilisée comme outil d'instruction religieuse²⁸⁵.

Dans cette optique, la possibilité d'instruire présuppose que l'image soit un instrument qui se trouve à l'intérieur d'un dialogue, comme dans un contexte liturgique. Par ce rôle, l'icône se rapprocherait de la fonction d'enseignement de l'Écriture Sainte. D'ailleurs, l'image religieuse commence à être assimilée à l'Écriture déjà au temps des pères cappadociens : Grégoire de Nysse appelait l'art un « livre parlant » et Nil d'Ancyre recommande l'utilisation des images pour l'édification des illettrés²⁸⁶. On insiste souvent sur le fait que même les quatre Évangiles

²⁸¹ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 28 (PG 100, 277A ; MONDZAIN, p. 109).

²⁸² K. PARRY, *Depicting the Word*, pp. 42-43.

²⁸³ C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, pp. 206-210.

²⁸⁴ Voir Jérôme COTTIN, *Le regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève : Labor et Fides, 1994, p. 34 : « Moins précise que l'écriture, l'image est de ce fait plus polysémique. Elle peut faire l'objet de plusieurs lectures possibles ».

²⁸⁵ Cette qualité de l'image religieuse a été beaucoup valorisée par la théologie occidentale, sous la forme d'expression de la « *Biblia pauperum* ». Ce n'est que plus tard qu'il sera considéré que la dimension « pédagogique » de l'icône est le propre de l'Occident, alors que la dimension « sacramentelle » est spécifique à l'Orient.

²⁸⁶ Voir ci-dessus, sous-chapitre 1.1.2. Dans sa traduction des *Discours* de saint Nicéphore, Marie-José Mondzain-Baudinet note : « L'icône, l'équivalent de l'Écriture, a un intérêt double : elle ne nécessite aucune instruction particulière puisqu'elle est 'lisible' par l'illettré, et de façon générale elle fait gagner du temps car elle 'abrége' l'explication » (saint NICÉPHORE, *Discours* III, 3, p. 187, note 9).

présentent le Christ sous la forme d'une image – mais une image créée par les paroles. Présentée ainsi, l'icône se comporte comme toute autre image²⁸⁷.

La fonction pédagogique de l'icône est complémentaire à l'Écriture Sainte. Saint Jean Damascène place le fidèle de chaque moment de l'histoire dans la même position que les apôtres, quant à l'expérience que ceux-ci ont fait du Verbe incarné : si les apôtres ont vu corporellement le Seigneur, Ses miracles et Sa Passion, et ils ont entendu Ses paroles, nous, les chrétiens d'aujourd'hui, privés de cette expérience,

[...] si nous écoutons [S]es paroles dans les livres et si notre ouïe est sanctifiée et par elle notre âme, si nous sommes alors proclamés heureux et si nous vénérons et honorons ces livres qui nous ont permis d'écouter [S]es paroles, nous pouvons aussi, grâce au dessin des images, contempler la représentation de [S]a figure corporelle, de [S]es miracles et de [S]es souffrances²⁸⁸.

Pour saint Nicéphore, l'économie de l'Incarnation est accessible aussi par l'icône. Par l'Incarnation, l'humain a connu Dieu et il a appris quel était son rôle dans le monde et dans son rapport à Dieu. On lui a fait connaître l'« Économie divine », c'est-à-dire l'œuvre du salut en entier, tout ce que Dieu a fait, dans la personne de Son Fils, pour notre salut : « Puisque désormais l'accomplissement total de la kénose du Verbe était Économie, il a pu aussi plaire au Verbe, dans son amour des hommes, que soit rendu manifeste tout ce qui concerne l'Économie sous cette forme »²⁸⁹.

Les icônes sont des moyens d'instruction : tout comme la parole instruit / enseigne par l'ouïe, de même l'icône instruit / enseigne par la vue²⁹⁰. Elle est un guide qui s'adresse à la raison (l'intellect, l'intelligence) humaine, un moyen logique qui aide à comprendre la foi. L'icône est utilisée pour sa qualité de souvenir de la vie du Christ et des saints, elle est un mémorial des événements du salut :

C'est la réminiscence de tout ce que le Christ a fait et de ce qu'[I]l a souffert pour nous que [les icônes] produisent aisément et plus vite que ne le fait le récit discursif, tant la vue est plus prompte à la connaissance que l'ouïe, et plus immédiatement ouverte qu'elle à la foi. C'est ainsi que parvint jusqu'à nous cette égale vénération, renforcée par le cours sans fin du temps et dont la foi des Chrétiens fidèles se font les témoins et les acteurs²⁹¹.

²⁸⁷ M.-J. MONDZAIN-BAUDINET, « Préface », dans saint NICÉPHORE, *Discours*, p. 7 : « L'icône n'est pas l'image, mais ne pourrait exister sans elle ».

²⁸⁸ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 12 (PG 94, 1333D-1336A ; WORMS, p. 74). Nous reviendrons, dans notre cinquième chapitre, sur le statut de « nouveaux apôtres » auquel les chrétiens sont assimilés lorsqu'ils se trouvent devant l'icône du Christ.

²⁸⁹ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 3 (PG 100, 380C ; MONDZAIN, p. 187).

²⁹⁰ D. SAHAS, *Icon and Logos*, p. 13.

²⁹¹ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 3 (PG 100, 381A ; MONDZAIN, p. 187).

Chez saint Nicéphore, les paroles sont des « images des choses, elles en découlent comme de leur causes »²⁹². Selon lui, entre l'icône et la parole il y a une *équivalence*, établie par leur origine commune, le même 'objet' à décrire et la même fonction à accomplir²⁹³.

Comme tout objet sacré, l'icône est censée élever l'esprit du matériel vers le prototype immatériel, de conduire du sensible vers l'insaisissable. En plus de nous donner l'accès à un message historique ou à une chronique des événements de la Révélation, par sa contemplation on peut connaître, d'une certaine manière, la gloire du Christ incarné. Selon saint Jean Damascène, les icônes ont été créées pour notre instruction, afin que « nous découvriions le sens caché des réalités gravées sur des stèles et des trophées, que nous désirions et recherchions les biens, mais refusions leurs contraires, c'est-à-dire les maux »²⁹⁴. Plus que d'autres images, les icônes invitent à nous détacher de ce qu'elles affichent et à rechercher des sens supérieurs que Dieu a voulu y indiquer. Ce mouvement anagogique, d'élévation de l'esprit vers les choses divines, est dérivé de son être, car l'icône est un média (un moyen). L'icône n'est pas absolue : elle peut et doit être dépassée dans son utilisation, pour atteindre une réalité supérieure, qui est une relation vivante avec la personne représentée²⁹⁵.

L'expression du mystère de l'Incarnation dépasse les limites de notre compréhension et de notre capacité de description, y compris les paroles et les concepts, et donc l'association d'un autre moyen de description de la doctrine de l'Incarnation ne peut être que bénéfique²⁹⁶. Pour cette raison, les pères iconophiles ont essayé d'intégrer toutes les formes de communication dans le processus d'instruction et même dans la théologie et la vénération²⁹⁷.

2.1.3. La médiation par l'icône

Lorsqu'on dit d'une icône qu'elle est employée « pédagogiquement », cela n'implique pas la dimension « médiatrice ». Pour qu'elle soit médiatrice (selon ce que nous avons évoqué en début de chapitre), nous supposons un agir « bidirectionnel », manifesté par exemple dans la prière.

²⁹² Saint NICÉPHORE, *Discours III*, 5 (PG 100, 381C ; MONDZAIN, p. 188).

²⁹³ Voir l'analyse de M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 344-349.

²⁹⁴ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours III*, 17 (PG 94, 1337B ; WORMS, p. 77).

²⁹⁵ Nous ne partageons pas l'opinion de Nicholas GENDLE (« Creation and Incarnation », p. 640) : « The paedagogic [*sic* !] argument only applies to narrative art, not to individual iconic representation ». Nous considérons que l'icône peut accomplir un rôle de guide (de « pédagogue ») par le fait même d'orienter l'esprit de celui qui prie devant elle.

²⁹⁶ K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 7.

²⁹⁷ D. SAHAS, *Icon and Logos*, p. 13.

Les pères iconophiles définissent l'icône en tant que moyen de communication, de « média » ou de « médiateur », car elle porte un message (comme toute image) et en cela elle s'adresse aux sens : « [...] par l'intermédiaire de la sensation, une image [φαντασία] se forme dans la cavité antérieure de notre cerveau, elle est ainsi envoyée à notre faculté de jugement, puis thésaurisée dans notre mémoire »²⁹⁸. Chez saint Théodore l'image mentale est le support de création de l'image peinte et elle a une existence réelle, concrète, bien qu'elle existe dans l'esprit et non pas « indépendamment » comme l'icône peinte²⁹⁹ : « Nous sommes ainsi instruits à reproduire non seulement ce qui tombe sous la perception, le toucher, la couleur, mais aussi tout ce qui est compris par l'intelligence, par la vision de l'intellect »³⁰⁰.

Ce qui se présente devant les yeux du spectateur génère de l'imagination dans son esprit. L'icône ainsi décrite se rapprocherait du mouvement générateur de sens spécifique au texte et nous pourrions dire, en suivant saint Jean Damascène, que l'icône nous enseigne tout comme l'Écriture puisque les yeux et les oreilles accomplissent une tâche analogue : « [...] si nous pouvons, à travers les paroles sensibles et avec les oreilles du corps, comprendre les choses spirituelles, nous pouvons aussi par la contemplation corporelle parvenir à la contemplation spirituelle »³⁰¹. À noter que les paroles s'adressent aux yeux et que, d'une manière quasi-générale, chez les pères iconophiles l'Écriture Sainte est plutôt liée au sens de l'audition.

Pour saint Théodore aussi l'ouïe est égale à la vue : « [...] l'ouïe est semblable à la vue et on ne peut faire qu'il n'y ait pas les deux, car celui qui rejette l'une rejette l'autre aussi, et dans les deux cas il y aurait avantage à rendre vénération à ce qui est vénérable, si nous ne voulons pas nous tromper »³⁰². L'équivalence de l'ouïe et de la vue justifie de façon subsidiaire la vénération de l'icône³⁰³.

D'autres fois saint Théodore dit que la vue est supérieure à l'ouïe. Elle est supérieure à la fois qualitativement (selon la philosophie aristotélicienne), et dans l'ordre de la temporalité, car raconter un fait signifie l'avoir observé auparavant :

La vue précède l'ouïe, tant par la place de son siège que par la perception des sens. On commence par voir quelque chose, parce que la vision précède l'ouïe. Par exemple, Isaïe vit le Seigneur assis sur un trône de gloire entouré par des Séraphins aux six ailes qui chantaient sa gloire ; [...] de même encore, les

²⁹⁸ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 11 (PG 94, 1241B ; WORMS, p. 43).

²⁹⁹ M. BARASCH, *Icon*, p. 273.

³⁰⁰ Saint THÉODORE, *Discours* I, 10 (PG 99, 341A ; PALIERNE, p. 60).

³⁰¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 12 (PG 94, 1336B ; WORMS, p. 74).

³⁰² Saint THÉODORE, *Discours* I, 17 (PG 99, 348C ; PALIERNE, p. 63).

³⁰³ L'objet qui est proposé aux sens est vénérable : « Si tu veux bien reconnaître une égale clarté à la vue et à l'ouïe, admetts alors leur équivalence, ou bien laisse l'Évangile à la seule ouïe, sans le vénérer – et pourtant il est bien vénérable » – saint THÉODORE, *Discours* I, 13 (PG 99, 344C ; PALIERNE, p. 61).

divins disciples virent d'abord le Seigneur, avant de transcrire son message. Si donc les choses se passent bien ainsi – et aussi loin qu'on peut remonter dans le temps, on peut constater que le récit écrit prend sa source dans l'observation, – alors il est absolument nécessaire que, pour supprimer la vision du Christ, on supprime d'abord le récit écrit ; et si l'on veut retracer celui-ci, on doit d'abord tracer celle-là³⁰⁴.

En prolongeant cette affirmation nous pouvons dire que même le contenu de l'Écriture Sainte est créé après observation. On assiste à une sorte de renversement des rapports, mais saint Théodore ne rend pas l'Écriture Sainte dépendante de l'icône, comme on pourrait être tenté de le croire. Dans l'image et dans le texte écrit il est question de la *parole*, au sens d'un acte personnel de transmission : « [...] les paroles sont aussi elles-mêmes des images des choses, elles en découlent comme de leurs causes. Pour commencer elles pénètrent l'oreille, car la sonorité du discours doit d'abord parvenir à ceux qui l'écoutent. En second lieu, par relation analogique l'auditeur parvient à la compréhension des faits désignés »³⁰⁵. Tous les deux (image et texte) sont dépendants, du point de vue de leur contenu, de l'unique source qui est l'événement de l'Incarnation³⁰⁶.

Saint Nicéphore tend à favoriser lui aussi le sens de la vue par rapport au sens de l'ouïe. Le sens de la vue produit une impression plus durable et il est plus efficace pour diriger les illettrés depuis les symboles sensibles vers les réalités transcendantes intelligibles³⁰⁷.

Néanmoins, ce que l'icône porte est, en plus du message divin, une réalité qui dépasse les cadres naturels dont dépend l'icône : la grâce de Dieu. Et en tant que contenant et véhicule de choses divines, il est possible d'affirmer que toute icône exige que devant elle se trouve une personne. Sinon, son existence même serait inutile. Dieu offre sa grâce à la personne qui se trouve devant l'icône et celle-ci apprend, devant l'icône, à dialoguer avec Dieu. Cet « échange » a lieu en outre devant les icônes des saints, car elles sont l'image d'une personne vivante par sa communion avec le Christ, et nous verrons que dans l'icône il s'agit même de la présence, d'une

³⁰⁴ Saint THÉODORE, *Discours* III, 2 (PG 99, 392A ; PALIERNE, p. 89). Voir la réflexion de M. BARASCH (*Icon*, pp. 277-279) sur le sens de la vue et la théorie de l'art.

³⁰⁵ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 5 (PG 100, 381C ; MONDZAIN, p. 188). Sur ce sujet, voir Jean-Marie SANSTERRE, « La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste », dans *Testo e immagine nell'alto medioevo*, vol. 1, Spoleto : Presso la Sede del Centro, 1994, pp. 198-240 ; Jean WIRTH, « Voir et entendre. Notes sur le problème des images de saint Augustin à l'iconoclasme », dans *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, vol. 10, Turnhout : Brepols, 2002, pp. 71-86 ; Lawrence DUGGAN, « Was art really the 'book of the illiterate' ? », dans *Word & Image*, vol. 5 (1989), n° 3, pp. 227-251 ; C. BARBER, « The body within the frame : a use of word and image in iconoclasm », dans *Word & Image*, vol. 9 (1993), n° 2, pp. 140-153.

³⁰⁶ Nous verrons combien est importante cette affirmation pour la théologie contemporaine de l'Écriture Sainte.

³⁰⁷ Voir P. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus*, p. 211, note 3, qui renvoie à ces passages des écrits de saint Nicéphore : *Refutatio et Eversio*, fol. 273^v (voir l'édition de J.M. FEATHERSTONE, *Refutatio et eversio*, chapitre 19, p. 211) ; *Apologeticus Maior* 62 (PG 100, 748D-749B). Sur le rapport entre la vue et l'ouïe ou entre l'image et la parole, voir aussi *Adversus Iconomachos*, dans J.-B. PITRA (éd.), *Spicilegium Solesmense* IV, pp. 253-254 ; *Adversus Epiphaniidem*, dans *Ibidem*, pp. 302, 332-333. La bibliographie sur ces rapports est conséquente, plusieurs champs de recherches, allant de la théologie à la philosophie et psychologie ou aux arts, s'y intéressent.

certaine manière, du représenté. Il faut aussi préciser que le « lecteur » de l'icône ne se positionne pas en partenaire de dialogue avec l'icône, mais avec le représenté sur l'icône, ce qui entraîne le passage du plan de l'instruction au plan de la prière.

L'icône devient ainsi l'instrument censé aider à la réalisation d'un dialogue entre le fidèle et celui qui est représenté. L'icône n'existe pas pour elle-même, mais pour *l'autre*, pour montrer à *quelqu'un* la ressemblance avec son prototype et transmettre son contenu. Si cette autre personne n'est pas devant elle pour la « lire », l'icône reste vraiment muette – selon la caractérisation des iconoclastes du VIII^{ème} siècle. L'icône ne peut pas subsister dans l'abstrait (ou bien : elle n'a pas de raison d'être si elle est seule).

2.2. L'icône et l'Écriture Sainte

S'il est possible de transmettre le message révélé par l'intermédiaire de l'icône, il faut voir également quel est le rapport entre l'icône et l'Écriture Sainte. Disons d'emblée qu'il n'y a pas de travail consacré uniquement à l'Écriture Sainte chez les pères iconophiles. Sa qualité de texte inspiré et sa valeur pour la foi chrétienne ne sont pas remises en question par les iconoclastes et donc les pères iconophiles n'abordent pas le sujet.

L'intelligence de l'Écriture Sainte chez les pères iconophiles est traditionnelle. Dans son œuvre *La foi orthodoxe*, saint Jean Damascène dédie un chapitre à la présentation de l'Écriture Sainte, ce « jardin merveilleux, embaumé, très agréable, très plein de beautés », dont l'objet est notre salut. En elle l'âme humaine trouve le rythme pour pratiquer les vertus et « la contemplation sans trouble [de l'esprit] »³⁰⁸. L'Écriture Sainte fournit à saint Jean le fondement de tout enseignement. En elle « [...] tous les biens et tous les maux ont été mis par écrit » et pour cela nous lui accordons l'honneur, « nous nous prosternons devant l'Évangile [*scil.* l'Écriture], nous le serrons [*sic* !] sur notre cœur, nous le chérissons et le baisons avec nos yeux, nos lèvres et notre cœur »³⁰⁹.

Pour saint Théodore, le Nouveau Testament est une parole « abrégée », écrite divinement par les apôtres, bien que sa constitution n'ait pas été demandée par Dieu³¹⁰. Cette parole est fondée sur l'observation (« [...] les divins disciples virent d'abord le Seigneur, avant de

³⁰⁸ Saint JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe* 90 (PG 94, 1176A-1177B ; SC 540, pp. 243-249).

³⁰⁹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* II, 10 / III, 9 (PG 94, 1293C / 1332B ; WORMS, p. 55)

³¹⁰ Saint THÉODORE, *Discours* I, 10 (PG 99, 340D-341A ; PALIERNE, p. 59).

transcrire son message »³¹¹), ce qui pourrait expliquer le fait que l'Écriture Sainte a commencé à exister après la Tradition³¹².

Regardons maintenant comment les pères iconophiles envisagent ce rapport du point de vue de la pratique que les fidèles ont de l'icône et de l'Écriture Sainte. Deux genres d'explications sont retrouvables : les deux sont identiques ; la supériorité de l'une ou de l'autre est considérée tour à tour. Une analyse suivant deux questions qui sont au fond complémentaires (divisées uniquement par un souci d'argumentation) permettrait de mieux saisir la portée que les pères iconophiles accordent à l'Écriture Sainte :

- jusqu'où peut aller l'identification du message transmis par l'icône et par l'Écriture Sainte et combien est-il nécessaire ce redoublement de moyen de transmission du message révélé ?
- dans une comparaison icône – Écriture Sainte quant à la transmission de la Révélation, peut-on parler d'une prééminence de l'une par rapport à l'autre ? Faut-il donner la préséance à l'une ou à l'autre ?

2.1.1. L'identité du message de l'icône et de l'Écriture Sainte

Il existe une identité du message que l'icône et l'Écriture Sainte transmettent. Selon saint Jean Damascène, l'icône est un moyen d'instruction religieuse pour les illettrés : « Ce qu'est la Bible pour ceux qui ont appris les lettres, l'image l'est pour les illettrés »³¹³. Un tel parallèle entre l'Écriture et l'icône est, d'un point de vue « pédagogique », tout à fait légitime si on tient compte du fait que l'Écriture et l'icône s'adressent toutes les deux à la raison. Le message qu'elles transmettent est conçu de telle manière qu'il doit être *compris*. Il est vrai que l'icône est moins « rationnelle » que le texte de la Bible, car c'est le propre de l'image de s'adresser dans un premier temps à l'intuition (à la différence du texte, destiné d'abord à la raison, à l'intelligence). Mais la connaissance de Dieu n'est pas limitée à la *compréhension* de Dieu. Toute relation personnelle est alimentée par un certain nombre d'éléments dont la perception n'est pas nécessairement redevable de l'entendement.

Saint Théodore rappelle que l'icône reprend, en imitant, le contenu de l'Écriture Sainte. L'icône fait partie véritablement des moyens de la Révélation³¹⁴, car à travers elle nous apprenons que « Dieu a pris chair, Il est entré dans une forme circonscrite, et le Non-circonscrit a

³¹¹ Saint THÉODORE, *Discours* III, 2 (PG 99, 392A ; PALIERNE, p. 89).

³¹² K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 159.

³¹³ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 17 (PG 94, 1248C ; WORMS, p. 50).

³¹⁴ M. BRATU, « La doctrine de l'icône de saint Théodore », p. 328.

été vu. L'Intouchable, l'Invisible, est tombé sous nos yeux et sous notre toucher dans sa forme corporelle »³¹⁵. Le fait d'écrire le message oral que le Christ avait laissé à Ses disciples lui offre une forme visible, ce qui amène ensuite saint Théodore à dire que le message rendu par les lettres des paroles évangéliques est rendu à l'identique par les couleurs de l'icône, même s'il s'agit ici d'un média différent :

[...] ce qui est écrit ici à l'encre sur le papier, c'est ce qui est peint aussi là sur la planche en couleurs variées ou en toute autre matière car, comme le dit le grand Basile, 'ce que les mots du récit présentent, le dessin le montre en silence, par imitation'. [...] tout ce qui peut être défini et saisi par l'esprit est accessible et descriptible par la parole ou par la vue – car cela revient au même dans les deux cas³¹⁶.

Dans ce processus de réalisation d'une icône, ce n'est pas l'imagination créatrice du peintre qui remplit la charge de guide, mais la Tradition³¹⁷. Tout comme saint Jean et saint Théodore, saint Nicéphore accentue le fait que, au début de l'histoire chrétienne, l'enseignement que le Christ a donné et que les apôtres ont repris et retransmis dans leur proclamation (*kérygme*), a été transmis de façon non-écrite :

[...] en effet, le Seigneur notre Dieu, en proclamant son message pour notre salut, n'a pas promulgué par écrit ses admirables et divines lois, comme nous le savons tous, il n'a pas davantage inscrit son enseignement sublime et salvateur dans l'encre et le parchemin³¹⁸, non plus qu'il ne l'imprima sur des tables de pierre, comme fut gravée l'ancienne loi mosaïque, mais son (message) il l'a déposé dans les âmes, il en a gravé et tracé les signes dans l'esprit et non dans la lettre³¹⁹.

Il est possible que, par cette insistance sur l'oralité de l'enseignement christique, saint Nicéphore ait voulu minimiser l'importance et la singularité de la forme écrite du message du Christ et accentuer sa forme picturale de représentation. Il affermit ainsi le discours de la supériorité de l'image sur l'écrit dans la transmission du message révélé, comme nous le verrons par la suite.

Ces deux types de description (verbale / écrite et visible / peinte) sont intimement liés (l'icône est aussi ancienne que l'Écriture Sainte) et l'utilisation de l'un des deux demande également la présence de l'autre :

De même qu'ils [les apôtres et les Pères] nous ont légué le discours de la divine religion, de même ils nous ont aussi rendu, par ce moyen [l'icône], visible et évident, autant que dans les écrits évangéliques, le

³¹⁵ Saint THÉODORE, *Discours* II, 5 (PG 99, 356A ; PALIERNE, p. 68).

³¹⁶ Saint THÉODORE, *Discours* I, 10 (PG 99, 340D-341A ; PALIERNE, p. 59).

³¹⁷ Idée reprise plus tard par les autorités ecclésiastiques slaves lors de la réforme consacrée à l'art orthodoxe. Voir Eugène DUCHESNE (éd.), *Le Stoglav ou les cent chapitres : recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551*, Paris : Honoré Champion, 1920, p. 28 (cité par Irven M. RESNICK, « Idols and images : early definitions and controverses », dans *Sobornost*, vol. 7 (1985), n° 2, p. 44).

³¹⁸ Il renvoie à 2 Jn 12.

³¹⁹ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 7 (PG 100, 385C-D ; MONDZAIN, p. 192).

mode sur lequel le Sauveur est venu habiter sur terre. [...] Qui reçoit l'Écriture admet nécessairement aussi la narration figurée. Qui rejette l'une doit aussi rejeter l'autre³²⁰.

Pour saint Nicéphore l'icône est une parole et la parole est une icône : « [...] les livres sacrés eux-mêmes sont des icônes des paroles [εἰκόνες τῶν λόγων] de ceux qui les ont écrits »³²¹. Il insiste beaucoup sur l'icône comme média qui répète / reprend ce qui est reçu dans l'Écriture Sainte. Si l'Écriture et l'icône sont constituées dans l'histoire du salut, c'est comme une « [...] conséquence de la kénose du Verbe, [le Verbe] que chacune manifeste à sa propre manière »³²².

L'icône contient donc le cœur de l'enseignement chrétien sur le Christ et son œuvre, et le message que l'icône et l'Écriture Sainte transmettent s'identifient : « l'icône sera un Évangile [*scil.* Écriture] »³²³. Ce que nous retrouvons dans l'Écriture Sainte est la révélation que le Verbe de Dieu S'est incarné – qu'Il a donc participé entièrement à notre nature humaine et qu'Il a vécu parmi les humains, tout en restant Dieu. De leur côté, les iconographes reprennent dans leurs productions ce même contenu scripturaire, qui reste inchangeable y compris lors du passage dans cette « adaptation » au sens de la vue :

[...] ce que nous avons reçu en héritage des saints Évangiles dans le droit sillage de l'antique tradition de nos Pères, comme des enfants héritent de leurs pères, c'est cela que nous inscrivons et décrivons sans rien ajouter aux oracles des divins Livres. Et si ces oracles sont à respecter, alors, que [l'icône et l'écriture] soient préservées ensemble, ou bien détruites ensemble, en tant qu'elles découlent d'un seul et même principe. Les saintes Écritures nous ont révélé que le Verbe, hypostase de Dieu fut un homme comme nous, qu'[I]l a vécu parmi les hommes, qu'[I]l a participé à notre sang et à notre chair, que l'incréé s'est fait créature, que le Verbe s'est soumis à la pesanteur, et qu'[I]l s'est fait chair, que l'invisible s'est fait visible, l'impassible a accepté la passion à cause de nous, tout cela pour l'amour des hommes. Toutes ces choses nous les croyons comme si nous les avons vues, nous qui les avons entendues, afin de goûter aussi à cette béatitude, car 'heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru'. Donc ce que nous avons vu avec les yeux, ceux de la foi, ce que nous avons touché de nos mains, cela nous l'inscrivons et nous le mettons en icône, sans diviser ni séparer la chair une fois qu'elle s'est unie à la [D]ivinité³²⁴.

Si l'icône, à cause de sa matérialité, n'était pas capable de rendre compte des vérités de la foi, l'Écriture Sainte ne pourrait pas le faire non plus, ce qui entraînerait le renoncement à l'Écriture Sainte :

Ceux qui participent d'un tel état d'esprit, et qui écoutent la sainte parole des oracles évangéliques auxquels ces icônes se rattachent, puisque leur puissance [signifiante] est la même (en effet, dans l'icône et dans l'Écriture, l'objet est identique, et c'est le même récit que l'on voit figuré dès l'origine), puisque

³²⁰ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 3 (PG 100, 380C ; MONDZAIN, p. 187).

³²¹ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 60 (PG 100, 485A ; MONDZAIN, p. 264).

³²² Voir M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 345 (nous n'avons pas réussi à identifier précisément la citation indiquée).

³²³ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 5 (PG 100, 384B ; MONDZAIN, p. 190). Notons que dans ses *Discours* saint Nicéphore utilise « Évangile » ou « Évangiles » et « Écriture Sainte » comme synonymes.

³²⁴ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 36 (PG 100, 289D-292B ; MONDZAIN, pp. 120-121). Sur la conformité de l'icône à l'Écriture Sainte, voir aussi IDEM, *Discours* III, 26 (PG 100, 416D ; MONDZAIN, p. 213) : « Ce qui s'accomplit dans les icônes remonte au prototype, et il est aisé de s'en rendre compte à partir des textes sacrés ».

l'icône et l'Écriture maintiennent en effet un même rapport [avec leur objet], ces gens-là [les iconoclastes], aux endroits où les Évangiles nous enseignent quelque trait humble et humain de l'Économie du Sauveur, devraient se livrer au même raisonnement et les recevoir comme s'ils nous présentaient dans le Sauveur une créature, ou nous le décrivaient en le séparant du Verbe : dès lors il faut détruire les Évangiles [l'Écriture]³²⁵.

Le jugement de saint Nicéphore est ferme : « Désormais accepte les icônes ou bien efface les Évangiles »³²⁶. Nous devons rappeler que, en grec, le mot utilisé pour désigner l'Écriture, γραφή, rappelle à la fois l'acte d'« écrire » et de « peindre ». Cette affirmation peut fournir encore une preuve du lien qui existe, chez les Pères grecs, entre ces deux formes de communication, ou bien de l'impossibilité de renoncer à l'une comme à l'autre³²⁷.

L'icône dévoile une dynamique pédagogique : elle nous amène à nous souvenir de Dieu et de notre relation avec Lui et pour cela elle peut être l'objet de notre estime la plus haute³²⁸. En outre, elle nous rappelle des « exploits exceptionnels et glorieux » des saints, consignés « par la peinture comme par les livres » afin de raffermir la foi des fidèles et de les encourager à suivre « la vie de ceux qui prirent Dieu pour modèle »³²⁹.

2.1.2. La prééminence entre l'icône et l'Écriture Sainte

L'identité du message contenu et véhiculé par l'icône et par l'Écriture Sainte n'empêche pas les pères iconophiles de donner une place prioritaire à l'une ou à l'autre dans la vie du fidèle. Ces accents sont liés à leur jugement sur la corrélation entre les sens. Ils s'attachent aussi au fait que, dans l'histoire de la théologie chrétienne, il y a une très grande variété dans les affirmations sur la correspondance entre le texte et l'image.

Saint Jean Damascène ne s'exprime pas d'une manière unique sur la question du rapport entre la parole et l'image. « À travers ses discours il oscille dans ses affirmations, en parlant [...] tantôt d'une équivalence entre parole et icône, tantôt d'une supériorité de cette dernière par rapport à la parole, et même, de l'inverse, d'une primauté de la parole, qui ressort de sa hiérarchie d'images »³³⁰. Par conséquent, pour saint Jean Damascène l'icône et l'Écriture Sainte

³²⁵ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 23 (PG 100, 256B-C ; MONDZAIN, pp. 94-95).

³²⁶ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 37 (PG 100, 292B ; MONDZAIN, p. 121).

³²⁷ D. SAHAS, *Icon and Logos*, p. 14.

³²⁸ Les textes polémiques anti-judaïques du VII^{ème} siècle « rangent les images parmi les objets matériels, comme la croix et le livre saint (le Livre de la Loi dans ce contexte polémique), qui sont dignes de vénération parce qu'ils conduisent à se souvenir de Dieu et à [L]'adorer » (J. SANSTERRE, « La parole, le texte et l'image », p. 205). Cette justification de la vénération des objets sacrés anticipe la dimension sacramentelle de l'icône.

³²⁹ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 53 (PG 100, 477B ; MONDZAIN, pp. 258-259).

³³⁰ M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 188-189.

sont inséparables, car elles accomplissent toutes les deux une fonction commune : la fonction de *décrire* (ἀναγράφειν), d'être concerné par la description. Pour saint Jean Damascène, la vue de la forme du Christ et de Ses actes dans l'icône nous aide dans la réalisation de notre salut dans la même mesure que l'Écriture. Même plus : l'Écriture elle-même est une image et l'icône est l'Évangile rendu visible³³¹. Ce parallélisme entre l'Écriture et la représentation picturale est monnaie courante dans l'argumentation concernant l'utilisation des images³³².

Pour saint Théodore, « les livres saints sont offerts [comme les images] dans toutes les Églises de Dieu à la vue de tout homme, comme leurs mots sont offerts à l'ouïe ; ils sont de même vénérés comme égaux en puissance ». Si les images ont la préséance, c'est parce qu'elles s'adressent à la vue, qui est plus importante parmi les sens³³³. Dans la prière, elles sont égales à l'« exposition verbale du mémorial » (l'histoire de la vie du saint représenté) :

Si quelqu'un réserve aux humbles de monter vers le prototype par les saintes images, croyant qu'il peut lui monter sans elles, c'est-à-dire par l'ouïe, vers la vue directe de l'Archétype, et s'il refuse d'égaliser l'exposition graphique silencieuse à l'exposition verbale du mémorial, comme le dit le grand Basile, il est hérétique³³⁴.

Saint Nicéphore parle parfois d'une supériorité de l'icône sur l'Écriture, donnée par une certaine aisance dans la compréhension d'une vérité de foi, que l'icône procure. Après avoir tracé un parallèle entre l'Écriture Sainte et l'icône qui ont, toutes les deux, un même objet – le Christ, saint Nicéphore dit :

C'est pourquoi il a fallu aussi ce genre d'écriture, plus grossière et néanmoins plus claire, à l'adresse des gens simples et frustes afin que même les illettrés rencontrassent et apprissent de leurs yeux ce qu'ils sont incapables à connaître par la lecture. Ainsi pourront-ils recevoir une connaissance plus abrégée et plus limpide des choses. Car souvent ce que l'intellect n'a pas saisi à l'audition d'un discours, la vue s'en saisissant sans risque d'erreur, l'a interprété plus clairement³³⁵.

Le message transmis par l'icône serait exposé d'une manière beaucoup plus claire / saisissante pour la compréhension : « [...] l'inscription graphique, elle, de façon première et immédiate, conduit l'intelligence de ceux qui la contemplant aux réalités mêmes comme si elle nous mettait en leur présence et dès la première vision, dès le premier contact, donne une connaissance claire et parfaite des choses »³³⁶.

³³¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 12 (PG 94, 1336A ; WORMS, p. 74).

³³² On le retrouve « dans toutes les apologues des icônes, à partir du septième siècle et jusqu'au triomphe de l'orthodoxie (843) » (M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 344).

³³³ Saint THÉODORE, *Discours* I, 19 (PG 99, 349A ; PALIERNE, p. 64).

³³⁴ Saint THÉODORE, *Discours* I, 20 (PG 99, 352A ; PALIERNE, p. 65).

³³⁵ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 3 (PG 100, 380D ; MONDZAIN, p. 187).

³³⁶ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 5 (PG 100, 381C-D ; MONDZAIN, pp. 188-189).

Dans les arguments que nous venons de développer, nous pouvons saisir l'intention des pères iconophiles d'arriver à trouver un équilibre entre le rôle de l'icône et celui de l'Écriture Sainte dans la vie du chrétien, avec une tendance d'accorder la préséance à l'icône. Pourtant, nous pouvons nous demander s'il existe vraiment une supériorité de l'image sur le texte en ce qui concerne la force de transmission d'un message ? Il peut y avoir accord sur le fait que l'image arrive à témoigner plus rapidement que le texte du message qu'elle contient, mais on ne doit pas oublier non plus que l'image ne peut pas prendre la place du texte (de la parole écrite), au risque d'une « démission de la pensée »³³⁷. De même, cette « clarté »³³⁸ de l'icône par rapport à l'Écriture est à discuter : les icônes ne sont pas forcément auto-révélatrices ; elles ont toujours besoin d'être expliquées, surtout aux néophytes.

Conclusions

Dans ce chapitre nous avons insisté sur l'idée que l'icône, en tant qu'image, est d'abord un moyen de transmission d'un message, ce qui permet de déclarer qu'il est possible que l'icône « enseigne ». Pour les pères iconophiles, l'icône « instruit », elle est « pédagogue » pour ceux qui la contemplent, elle renforce la foi des fidèles. Il est vrai que cette qualité de « pédagogue » que les pères attribuent à l'icône n'est pas aisément recevable. Car toute interprétation ou décryptage d'une icône doit être précédée par une connaissance du message que l'icône suggère ou auquel elle fait allusion. Son fonctionnement « didactique » tient plutôt de la *mnimesis*, du *souvenir*, que de la *didaskalia*, de l'enseignement.

Dire de l'icône qu'elle est « média » signifie souligner le fait que, d'un côté, elle s'adresse au sens et, de l'autre côté, qu'elle n'est pas absolue (même si elle était supérieure à l'Écriture Sainte). L'importance de la constatation que, parmi les réalités porteuses de grâce, l'icône est contingente, se révélera lors du débat sur le culte qui lui est accordé.

Chez les pères iconophiles, l'icône est supérieure au texte dans la transmission d'un message, car elle permet de discerner plus rapidement son intention. La place que les pères attribuent à l'Écriture Sainte dans la vie du chrétien (c'est-à-dire l'incomplétude et l'infériorité

³³⁷ M.-J. MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris : Seuil, 1996, p. 11 : « [...] l'invasion de la planète par un impérialisme visuel et audiovisuel réduisant toute réflexion critique et toute prise de parole à un état de servile hébété et de fascination acéphale, il nous faut plutôt comprendre les éléments d'une généalogie dont l'ultime progéniture est porteuse du meilleur comme du pire. Peut-être ne se prépare-t-il aucun désastre hormis celui, toujours menaçant, de la démission de la pensée ».

³³⁸ Il s'agirait même d'une « infailibilité de l'inscription (graphique) » – voir saint NICÉPHORE, *Discours* III, 4 (PG 100, 381C ; MONDZAIN, p. 188).

de l'utilisation du texte scripturaire par rapport à l'utilisation de l'icône) est, certes, influencée par leur perspective iconophile. Tout de même, leur herméneutique reste ancrée dans la patristique grecque, dont ils sont les héritiers. S'ils disent que l'icône est supérieure à l'Écriture Sainte, c'est uniquement par rapport à la transmission du message qu'elles véhiculent (c'est l'opinion de tous les pères iconophiles). Donc, l'icône est considérée comme supérieure à l'Écriture Sainte car l'image est supérieure à l'écrit. Quant à leur contenu, elles sont identiques.

Mais l'icône dépasse la condition d'une « *Biblia pauperum* », qui répéterait le message scripturaire. Si l'icône existe à l'intention de ceux qui n'ont pas les moyens d'apprendre à lire, cela reviendrait à dire qu'elle n'est plus nécessaire une fois que ces moyens ont été acquis. L'icône est significative car elle est porteuse d'un message riche de valeurs. C'est le contenu qu'elle véhicule qui fait qu'une image religieuse devienne icône, c'est-à-dire réalité porteuse de grâce.

Dans cette comparaison icône – Écriture Sainte, il faut aussi préciser que, à lire les textes des pères iconophiles, on retrouve très souvent l'idée d'une « ecclésialité » de l'icône. Comme toute image, l'icône relève d'une dimension relationnelle. D'un côté, elle est porteuse d'un message – donc elle est le fruit de l'intention d'un émetteur de s'adresser à un récepteur, et ce message n'a pas de sens (de raison d'être) s'il n'y a pas une autre personne à le recevoir. Nous verrons dans notre dernier chapitre quelle est l'incidence d'une telle affirmation sur le statut et l'usage de l'icône au sein de la communauté ecclésiale.

Chapitre Troisième

L'icône, μαρτυρία de l'Incarnation

Par la qualité de « μαρτυρία » nous comprenons l'icône en tant que témoignage. L'icône est témoignage déjà dans sa qualité d'image, car de par son contenu (message) elle est un discours présenté sous une autre forme de communication. Ici nous mettons encore plus en avant ses possibilités de rendre visible une réalité distante, ayant comme point de départ le propos que dans l'icône il est possible de voir le Christ.

Est-il possible de faire l'icône du Christ, Dieu incarné ? Pour les pères iconophiles, une telle icône n'est pas seulement possible, elle est même très nécessaire : la représentation du Christ dans Sa forme humaine, à l'aide de traits et de couleurs, est une confession de la réalité de l'Incarnation et, aussi, de la valeur que Dieu accorde à la création matérielle³³⁹. Ce témoignage de tous ceux qui, pendant plus d'un siècle, se sont opposés à la théologie iconoclaste, est peut-être la plus importante contribution iconophile à la définition de la foi chrétienne³⁴⁰.

Dans toute la tradition iconophile on retrouve le besoin d'insister sur une même vérité : entre l'Incarnation du Logos et la représentation picturale du Christ il y a un lien direct. L'icône est portée par l'Incarnation en même temps qu'elle soutient l'Incarnation. Le mystère de l'Incarnation a été expliqué de cette manière par les pères du concile de Chalcédoine (451) : à Sa venue dans la chair, le Logos, la deuxième personne de la Sainte Trinité, a pris la nature humaine avec tous ses traits – sauf le péché ; à partir de ce moment précis, les deux natures, divine et

³³⁹ D. SAHAS, « Ὑλη and φύσις », p. 70 : « [...] the depiction of Christ in human form and with material means affirms the reality of the Incarnation, as well as that of the glorification of the material creation ».

³⁴⁰ K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 70. Par cette présentation nous voulons également remettre en question l'affirmation du byzantiniste Venance Grumel : « le christianisme pouvait fort bien subsister sans les images » (voir son article, « L'iconologie de saint Germain », p. 169).

humaine, se sont unies sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation dans l'unique personne du Christ³⁴¹. Cet événement, cette réalité nouvelle qui intervient dans le monde, est montrée et célébrée par l'icône et c'est à cette réalité qu'elle se rattache.

3.1. La ὕλη et l'Incarnation (matérialité et intelligibilité)

Dans leur démarche de faire le lien entre l'icône et l'Incarnation, les pères iconophiles ont amplement utilisé la théologie antérieure sur la création, développée au cours des disputes christologiques du IV^{ème} au VII^{ème} siècle. Ils s'y réfèrent en mettant en lumière le contraste entre la bassesse de la matière (ὕλη³⁴²) et la majesté divine. Si ce rapprochement est possible, c'est parce que Dieu était présent dans la création déjà avant l'Incarnation, par les raisons divines (les λόγοι). La thèse des pères est la suivante : la φύσις (la nature, la création) a été créée bonne par Dieu ; même plus, elle a été créée capable de recevoir Dieu et aussi de montrer les réalités qui la transcendent. La création, en raison de ses capacités, nous sert de guide pour ce qui ne se trouve pas dans l'immédiateté de nos sens et manifeste une qualité intérieure qui lui permet de s'unir à cette non-immédiateté. Par leur iconologie, les pères expriment également la valeur accordée à la création et à sa matérialité, car l'icône est imprégnée par la *sensibilité*. Ce sensible lui-même a son principe dans le Logos, car créé par Lui et, donc, il n'est pas opposé à l'intelligible³⁴³. Autrement dit, le discours sur l'Incarnation est nécessairement lié au discours sur la matérialité du monde : du fait que l'Incarnation signifie la venue du Verbe dans la matière, une dévaluation du monde matériel conduirait à une dévaluation de l'Incarnation même³⁴⁴.

Tout d'abord, nous verrons comment les pères iconophiles définissent la possibilité de représenter par la matière une réalité non-sensible.

³⁴¹ « [...] ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσειν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαίρετως ἀχωρίστως γνωριζόμενον [...] » (extrait du *horos* du concile de Chalcédoine ; *COD I*, p. 137, lignes 377-380).

³⁴² Selon le Grand Bailly, la ὕλη est un « résidu matériel, [la] partie substantielle *ou* la plus grossière d'un corps ».

³⁴³ Paul EVDOKIMOV, *L'art de l'icône : théologie de la beauté*, Paris : Desclée de Brouwer, 1981, p. 91 : le sensible « ne s'oppose nullement à l'intelligible, bien plus, il est intelligible par constitution ».

³⁴⁴ K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 71. Voir aussi H.G. THÜMMEL, *Bilderlehre und Bilderstreit*, pp. 42-46 (sur le traitement de la question de la matière et la grâce dans l'iconologie de saint Jean Damascène).

3.1.1. La matière – guide vers l'immatériel

La première question que nous posons est de savoir si la matière est capable de montrer ou d'indiquer la transcendance, si elle peut représenter une réalité invisible ou même incréée. Ou, d'un autre point de vue : est-il possible de rendre visible l'invisible ?

Saint Jean Damascène définit le monde visible comme un trésor d'images, créées par Dieu lors de la création du monde et qui sont capables d'élever notre esprit vers Lui³⁴⁵. Ce sont les symboles qui peuvent fournir cette élévation (le quatrième type d'images, dans la taxonomie de saint Jean³⁴⁶). « Nous voyons en effet dans les créatures des images qui nous indiquent de manière obscure leurs significations divines »³⁴⁷, selon les paroles de saint Paul : « Depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence » (Rm 1, 20). Il s'agit donc d'un exemple de l'action providentielle de Dieu, qui a laissé ces signes et qui a donné à l'homme le pouvoir et la disposition pour cette élévation.

Dans sa recherche de la transcendance, l'être humain a besoin d'un guide matériel à cause de sa *corporéité*. Les vérités qui ne sont pas vérifiables par les sens restent cachées à la compréhension humaine : « [p]uisque nous sommes doubles, constitués d'une âme et d'un corps, et puisque notre âme n'est pas nue, mais pour ainsi dire cachée sous un voile, il nous est impossible de parvenir aux choses intellectuelles en dehors des choses corporelles »³⁴⁸. C'est donc cette caractéristique humaine qui exige que la Révélation s'adresse aux sens, même si la Divinité elle-même ne saurait se laisser saisir par notre sensibilité³⁴⁹.

Pour venir à l'aide de l'homme, Dieu a laissé, dans Sa sagesse, une potentialité spirituelle à la matière³⁵⁰, mise en évidence à maintes reprises même dans la Révélation. Saint Jean Damascène montre que, bien avant l'Incarnation, Dieu a permis et parfois Il a même demandé la fabrication d'images par lesquelles l'humain puisse atteindre une certaine connaissance de Dieu : « La Loi et tous ses préceptes ainsi que tout notre culte sont des choses sacrées, faites de la main

³⁴⁵ Selon N. GENDLE, cette affirmation est une continuation de la pensée de Denys Pseudo-Aréopagite, que saint Jean cite abondamment (voir N. GENDLE, « Creation and Incarnation », p. 641).

³⁴⁶ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 21 (PG 94, 1341A-C ; WORMS, pp. 79-80).

³⁴⁷ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 11 (PG 94, 1241B ; WORMS, p. 43).

³⁴⁸ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 12 (PG 94, 1336A ; WORMS, p. 74).

³⁴⁹ D. SAHAS, « Ὑλη and φύσις », p. 72 : « Matter itself does not define the divine. It does, however, externalize, exemplify and communicate the divine – a necessary process for man, made of matter. That is why getting rid of everything that is material and physical (τὰ σωματικά) is in itself an impossibility, even – and especially – in relationship to the worship of God who is transcendent ».

³⁵⁰ Nous empruntons ce syntagme à N. GENDLE, « Creation and Incarnation », p. 643.

de l'homme, qui nous conduisent à travers la matière vers le Dieu immatériel »³⁵¹. La création, concrétisée dans l'icône, devient, dans sa matérialité même à laquelle nous sommes accoutumés, un guide pour notre matérialité :

Grâce à l'icône, tout ce qui concerne l'épiphanie du salut qu'il donna aux hommes, se trouvera mieux connu de tous, et de façon plus appropriée, car nous sommes des êtres composés, matériels et opaques. C'est pourquoi nous avons besoin du monde matériel et sensible comme [support] analogique, car ce monde-là nous est habituel et plus approprié, afin de nous instruire dans une clarté plus grande et de nous laisser conduire vers ce qui nous dépasse³⁵².

Par cette fonction de collaborateur précieux de l'humain dans son élévation du sensible vers la transcendance, la matière recevra son estime et ne constituera plus un piège pour porter la vénération au-delà d'elle-même.

3.1.2. *Les raisons divines (λογοί) et la glorification de la matière*

Comme nous l'avons déjà précisé, au VII^{ème} siècle saint Maxime le Confesseur développe la théologie de saint Athanase selon laquelle il n'existe pas de séparation totale entre la matière et l'intelligible, mais une interpénétration, car le monde possède un fondement spirituel et énergétique. Saint Maxime montre que cela vient du fait que Dieu a créé le monde (visible et invisible) par son Logos (Jn 1, 2). Ainsi, le monde n'est pas enfermé dans l'immanence, il reste ouvert vers la transcendance, vers Dieu Lui-même. Les deux dimensions ne sont pas confondues et une possibilité est laissée pour que le plan du sensible et celui de l'intelligible se rapprochent, se déterminent et même que le visible représente l'invisible. L'Incarnation du Logos révèle ensuite l'absence d'opposition entre le matériel et le spirituel : le Logos n'est pas venu dans une réalité qui lui soit étrangère. La théologie des λογοί a été reprise par l'argumentation iconophile (même si saint Maxime n'envisageait pas directement la question de l'icône et de sa place dans le culte), car elle atteste que Dieu est toujours présent dans la création, à son niveau le plus intime, celui de l'ontologie même.

Nous avons vu que pour saint Jean Damascène la matière ne peut pas être indigne, car elle a sa source en Dieu. Seuls les manichéens disent le contraire et ils s'opposent ainsi à la vérité scripturaire : « Tu [iconoclaste] blâmes la matière et tu la dis indigne. C'est ce que faisaient aussi les manichéens, mais l'Écriture divine, elle, la proclame bonne »³⁵³. La présence des raisons

³⁵¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* II, 23 (PG 94, 1309C ; WORMS, p. 72). Nous avons légèrement modifié la traduction de l'édition française : « La Loi et tous ses préceptes ainsi que toute l'adoration sont des objets sacrés, faits de la main de l'homme, qui nous conduisent à travers la matière vers le Dieu immatériel ».

³⁵² Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 29 (PG 100, 420CD ; MONDZAIN, p. 216).

³⁵³ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* II, 13 (PG 94, 1297B ; WORMS, p. 58) ; voir aussi IDEM, *Discours* I, 16 (PG 94, 1245C ; WORMS, p. 48).

divines dans le monde ne le rend pas vénérable comme si le monde était Dieu. Selon saint Jean Damascène, la matière reste du côté de la créature, même si elle est pleine d'énergie divine et de grâce (θεία ἐνεργεία καὶ χάρις)³⁵⁴, et même si elle a été unie au Verbe et que par elle nous est venu le salut : « Je ne cesserai pas de respecter la matière, par laquelle mon salut a été fait. Mais je ne la vénère pas comme un dieu [...], même si le corps de Dieu est Dieu »³⁵⁵.

Dans cette logique, les λόγοι donnent le fondement matériel (ou bien physique, corporel) de l'icône : ontologiquement l'icône est possible, en tant que moyen de partage de la grâce, du fait de l'existence des raisons divines dans la matérialité de la création.

Saint Théodore insiste sur la présence de la Divinité dans toute réalité, par Ses énergies ; on ne peut pas nier cette présence, car sans la présence de Dieu comme fondement de l'existence, la créature périrait :

Là où la nature de la chair représentée n'est pas même présente, mais où elle est seulement dans un rapport d'image, tu peux parler de la Divinité non-circonscriptible : la Divinité s'y trouve bien et y est vénérée dans la mesure où elle se trouve dans l'ombre de la chair à laquelle elle s'est unie. De quel lieu en effet la Divinité pourrait-elle être absente ? des êtres rationnels ou des êtres irrationnels ? de ceux qui sont animés ou bien inanimés ? En fait elle y est plus ou moins présente, selon les capacités de la nature qui la reçoit. Si donc quelqu'un dit que la Divinité est présente dans l'image, il ne pêche point, puisqu'elle est tout aussi présente dans la forme de la Croix et dans les autres objets consacrés³⁵⁶.

La valorisation de la matière est en directe liaison avec les sacrements, car les sacrements accomplissent leur fonction (l'union de l'homme à Dieu) par la matière et dans leur matérialité : le pain, le vin, l'eau du Baptême ou l'huile de la Chrismation³⁵⁷.

3.1.3. *L'Incarnation : la restauration des possibilités de la matière*

La création était capable dès son début de se rapprocher de l'intelligible, même par le sensible qui la caractérise, et l'être humain était appelé à accomplir ce processus de rapprochement. Cependant, à cause du péché originel et de l'éloignement de Dieu, la voie pour y arriver n'était plus saisissable pour l'être humain.

Après la venue du Logos dans la chair, le lien entre le créé et l'incrédé a été restauré : le Christ redonne à l'humanité son harmonie originelle avec le reste de la création. Les effets de

³⁵⁴ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* II, 14 (PG 94, 1300B ; WORMS, p. 60).

³⁵⁵ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 16 (PG 94, 1245A-B ; WORMS, p. 47)

³⁵⁶ Saint THÉODORE, *Discours* I, 12 (PG 99, 344B ; PALIERNE, p. 61).

³⁵⁷ K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 73.

l'Incarnation se propagent au niveau cosmique : le Christ transfigure le cosmos, Il réunifie le ciel et la terre et enlève à jamais l'abîme ontologique qui séparait la créature de son Créateur³⁵⁸.

Par l'Incarnation, le statut de toute la nature (création) change, même dans sa matérialité (corporéité). C'est ici la nouveauté introduite dans le monde par l'Incarnation : la créature se trouve dans une proximité maximale son son Créateur et, en même temps, pour la première fois on assiste à la réalisation de son but (τέλος) : l'union avec Dieu. Le visible, le palpable, le non-spirituel n'est plus éloigné de l'invisible, de l'insaisissable, du spirituel.

À part l'honneur qu'on doit rendre à la matière pour sa qualité de guide vers le spirituel, sujet que nous avons abordé plus tôt, la matière devient encore plus appréciable à cause de l'Incarnation, car cet acte de Dieu est la preuve des qualités inestimables de la matière. C'est par la matière, dit saint Jean Damascène, que le Christ a réalisé le salut, elle participe donc d'une certaine manière à la réalisation du salut, ce qui la rend vénérable : « [...] la deuxième catégorie, ce sont les créatures [τα κτίσματα, les réalités créées] que nous vénérons car par elles et en elles [δι' ὧν καὶ ἐν οἷς] Dieu a fait voir clairement notre salut, que ce soit avant la venue de notre Seigneur, ou après l'économie de celui-ci dans la chair »³⁵⁹.

Enfin, la matière est vénérable car elle peut rendre visible la gloire de la Divinité en Christ : « En contemplant [S]a figure corporelle, nous nous représentons, autant qu'il est possible, la gloire de [S]a [D]ivinité »³⁶⁰.

3.1.4. La matérialité de l'icône

Pour les iconophiles, l'icône est remplie de grâce dans sa matérialité même. Selon saint Jean Damascène, c'est la relation établie entre l'icône et la personne représentée qui rend possible cette rencontre : « Les matières ne sont pas dignes d'admiration en elles-mêmes, mais si celui qui est représenté est rempli de grâce, elles partagent cette grâce par l'analogie de la foi [κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως] »³⁶¹. Le Christ et les saints sont remplis de grâce, le premier en tant que donateur de la grâce, les seconds parce qu'ils sont les demeures de la grâce du Saint Esprit ou, selon l'expression de saint Jean Damascène, « les trésors et les pures résidences de

³⁵⁸ K. PARRY, *Depicting the Word*, pp. 71, 75 ; voir aussi Michel QUENOT, *De l'icône au festin nuptial. Image, Parole et Chair de Dieu*, Saint-Maurice : Saint-Augustin, 1999, pp. 173-213.

³⁵⁹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours III*, 34 (PG 94, 1353A ; WORMS, p. 89) ; voir aussi IDEM, *Discours I*, 16 (PG 94, 1245A ; WORMS, p. 47) : « Ce n'est pas devant la matière que je me prosterne, mais devant le créateur de la matière, qui est devenu matière pour moi, qui a accepté de vivre dans la matière et qui a fait mon salut par la matière ».

³⁶⁰ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours III*, 12 (PG 94, 1336A ; WORMS, p. 74).

³⁶¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours I*, 36 (PG 94, 1264B ; WORMS, p. 105).

Dieu »³⁶². Leurs icônes partagent la même grâce, puisque d'une certaine façon les saints y sont présents, en raison d'une participation relative, « par l'analogie de la foi » (κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως), de l'icône à son prototype³⁶³. Le même Esprit qui habite leur corps (qui est matière) habite l'icône (qui est à son tour matière). Pour saint Jean Damascène, la différence entre les icônes vivantes (les saints) et leurs icônes matérielles est donc presque effacée. Mêmes les actions sont communes : ce n'est pas l'icône qui agit, mais son prototype agit par le biais de l'icône³⁶⁴. En fait, on pourrait parler d'une sorte d'« incarnation iconique » de l'esprit de celui qu'elle représente³⁶⁵.

Pour saint Théodore l'icône est la manifestation de la présence de Dieu dans la matérialité du monde, tel « un objet qui cache une présence dont on lui dévoile seulement le visage »³⁶⁶ : « Il faut croire que la grâce divine pénètre l'icône et qu'elle sanctifie ceux qui viennent devant elle avec foi »³⁶⁷. Saint Nicéphore parle lui aussi d'une grâce immanente à l'image : « [Les iconomaques] sont aveugles à la grâce qui est immanente aux *sacra* en raison de l'être qu'ils figurent »³⁶⁸. De telles citations ne peuvent qu'encourager le rapprochement entre l'icône et les sacrements³⁶⁹. Nous verrons dans les chapitres suivants comment ce parallèle est examiné pour déployer une argumentation en faveur de la vénération de l'icône.

3.2. Circonscription et inscription

La matière est donc capable d'indiquer une réalité transcendantale, voire même de s'unir à Dieu. La question qui en découle pour une théologie de l'icône est de savoir si nous sommes autorisés

³⁶² Saint JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe* 88 (PG 94, 1164C ; SC 540, p. 231).

³⁶³ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 36 / II, 32 (PG 94, 1264B / 1312B ; WORMS, p. 105). C. Schönborn l'appelle « participation déficiente », distincte de la « participation entitative » parfaite de l'image naturelle (*L'icône du Christ*, pp. 193 ss.). Dans notre cinquième chapitre nous reviendrons sur la question de la présence du prototype dans son icône.

³⁶⁴ Des miracles se sont produits devant les icônes du Christ ou des saints – voir saint THÉODORE, *Discours* II, 18 et 19 (PG 99, 364C-365D ; PALIERNE, pp. 73-74) ; saint NICÉPHORE, *Discours* III, 17 (PG 100, 401A ; MONDZAIN, p. 202).

³⁶⁵ M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 342.

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ Saint THÉODORE, *Ép.* 57, à Platon (PG 99, 505B ; FATOUROS, p. 168 – cité par M. BRATU, « La doctrine de l'icône de saint Théodore », p. 348).

³⁶⁸ Saint NICÉPHORE, *Adversus Epiphaniidem*, dans J.-B. PITRA (éd.), *Spicilegium Solesmense* IV, p. 302, cité par J. GOUILLARD, « *Le Synodikon de l'Orthodoxie* », p. 181.

³⁶⁹ Par exemple M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 342-343 : « La matière de l'icône devient pleine de grâce comme toute matière qui subit la consécration et partage, tel le sacrement, la sanctification à tous ceux qui 'communient' au visage de Dieu fait chair ».

à utiliser la matière dans ce but : peut-on faire une icône matérielle du Christ – Dieu-homme ? Une telle démarche serait-elle théologiquement justifiable ?

Pour donner un support logique à l'icône, les pères iconophiles sont partis du principe que la représentation iconographique est une *inscription visible* d'une *réalité circonscriptible*. Tout ce qui n'est pas circonscriptible ne peut non plus être inscriptible. Ainsi, toute représentation, qu'elle soit picturale ou verbale, doit tenir compte de la circonscription. En ce qui concerne l'icône du Christ, elle tient à ce qui est représentable en Lui, à savoir ses traits personnels, qui Le caractérisaient et L'identifiaient devant Ses contemporains. Ceci témoigne du fait que Sa nature humaine était réelle et douée d'une corporéité concrète. Chez les pères iconophiles, la circonscription du Verbe dans la chair par l'Incarnation justifie les développements théologiques sur Sa circonscriptibilité et la distinction entre cette *qualité* qui lui est propre en tant qu'être humain et *l'acte* de la représenter.

3.2.1. Circonscriptibilité et non-circonscriptibilité

La notion de « circonscriptibilité » est la pierre de voûte des *Discours* de saint Nicéphore. Il n'est pas moins vrai que c'est saint Jean Damascène qui utilise en premier les notions de « circonscription » et « non-circonscription » pour légitimer la théologie de l'icône³⁷⁰. Saint Jean Damascène identifie trois types de circonscription : une réalité est circonscrite dans le lieu (lorsqu'elle a une limite corporelle), dans le temps (lorsqu'elle a un commencement), ou dans la compréhension (lorsqu'elle est saisissable par la pensée ou par la connaissance) :

Est circonscrit ce que lieu, temps et compréhension embrassent, mais n'est pas circonscrit ce qu'aucune de ces choses n'enveloppe. Dans ces conditions, la Divinité seule n'est pas circonscrite, puisqu'elle est sans commencement ni fin, contient toutes choses et qu'aucune compréhension ne la contient. Car elle seule est hors de toute compréhension et sans délimitation, elle n'est connue par personne et elle seule peut se contempler elle-même. [...] Les êtres corporels sont également circonscrits par le commencement, la fin, le lieu corporel et la compréhension³⁷¹.

Saint Théodore lie plus directement la circonscription à la condition des êtres créés : « [...] tout corps à trois dimensions, solide et qui tombe sous la couleur ou le toucher, est circonscrit »³⁷². Tout ce qui se donne à voir possède un contour et donc est sujet à circonscriptibilité³⁷³. Toutefois, la circonscription ne s'épuise pas dans la visibilité, car même ce

³⁷⁰ Anita STREZOVA, « Hypostatic Union and Pictorial Representation of Christ in Iconophile Apologia », dans *Philotheos*, vol. 9 (2009), p. 164.

³⁷¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe* 13 (PG 94, 853B ; SC 535, p. 213).

³⁷² Saint THÉODORE, *Discours* III, A.1 (PG 99, 389C ; PALIERNE, p. 88).

³⁷³ Saint THÉODORE, *Discours* II, 45 (PG 99, 384D ; PALIERNE, p. 85).

qui n'est pas saisissable est circonscrit (c'est le cas des puissances angéliques, que nous traiterons plus loin), à l'exception de la nature divine : « Il existe de nombreuses manières de circonscrire : la conception, la qualité et la quantité, la position, les lieux, les temps et les figures, les corps – et tout ce qu'on ne peut pas dire de Dieu, car Dieu n'est soumis à aucune d'elles »³⁷⁴.

Chez saint Nicéphore aussi la circonscription est un trait inhérent au corps : « [...] où a-t-on jamais ouï dire qu'un corps est, depuis que le temps existe, non-circonscrit ? Il y a surtout circonscription ce dont c'est la condition sine qua non, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de corps sans lieu ni temps, donc il n'y a pas de corps sans circonscription »³⁷⁵.

Quant à tous les autres étants, saint Nicéphore s'exprime avec des paroles presque identiques à celles de saint Jean Damascène :

Quant à la circonscription, voici [...] en quoi elle consiste : ce qui est circonscrit l'est dans le lieu, dans son commencement temporel ou dans sa compréhension. Dans le lieu, c'est bien le cas des corps, puisqu'ils sont enfermés dans le lieu, s'il est vrai que le lieu est la limite du contenu en tant qu'il contient le contenu. Est circonscrit aussi dans le temps ce qui, d'inexistant auparavant, a commencé d'exister dans le temps. [...] Est enfin circonscrit par la compréhension ce qui est saisi par la pensée et la connaissance. [...] Ce qui n'est entouré d'aucune de ces façons, est non-circonscriptible³⁷⁶.

Pour donner plus de précision aux deux notions qui nous intéressent ici, nous regarderons comment les pères iconophiles les utilisent en lien avec la nature divine, avec le Christ et avec la nature et la représentation des anges.

3.2.1.1. Sur la nature divine

La non-circonscriptibilité, l'impossibilité d'être circonscrit, est placée au niveau de l'incrée³⁷⁷ : la seule réalité qui ne se soumet point aux conditions de la circonscription est Dieu en sa nature. Dieu n'est pas circonscriptible, car la nature divine reste au-delà de toute définition, frontière et limite (causale, spatiale, temporelle ou de compréhension). Elle est indéfinie et illimitée (ἀπερίοριστος), non-circonscrite (ἀπερίγραπτος).

Au début du huitième siècle, à l'accusation que l'icône essaie de comprendre (contenir) la nature divine tout comme les idoles, saint Germain riposte : les chrétiens savent qu'il est impossible de faire une « image ou similitude ou figure de la Divinité invisible », car celle-là

³⁷⁴ Saint THÉODORE, *Discours* III, A.13 (PG 99, 396A-B ; PALIERNE, p. 91).

³⁷⁵ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 20 (PG 100, 241A ; MONDZAIN, p. 83).

³⁷⁶ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 12 (PG 100, 356C-357A ; MONDZAIN, pp. 167-168).

³⁷⁷ M. BRATU, « La doctrine de l'icône de saint Théodore », p. 331. Sur la question de la circonscription chez les pères iconophiles voir surtout A. STREZOVA, « Hypostatic Union », pp. 163-171.

même « les ordres sublimes des anges ne peuvent nullement comprendre ni examiner »³⁷⁸. S'il y a icône de Dieu, c'est en raison de l'assomption de la chair par le Fils :

Mais puisque le Fils unique qui est dans le sein du Père et qui a rappelé [S]a propre forme de la mort à jugé bon de devenir homme, par la bonne volonté du Père et de l'Esprit Saint, ainsi partageant le sang et la chair semblables à nous, comme le dit le grand Apôtre : 'En toutes choses, [I] est devenu semblable à nous, sauf en péché', nous façonnons l'empreinte de [S]on humanité et [S]on image selon la chair. Nous ne faisons pas l'image de [S]a [D]ivinité incompréhensible et invisible³⁷⁹.

La nature divine n'étant ni saisissable, ni compréhensible, ni figurable, ni exprimable, la Bible interdit tout essai de représenter Dieu et condamne l'idolâtrie, car la représentation idolâtrique prétendait représenter la nature divine. Toute représentation picturale de Dieu faite avant l'Incarnation du Christ était donc fautive car il n'y avait personne qui ait vu Dieu :

Il est en effet impossible de fabriquer une image de Dieu qui est incorporel, invisible, immatériel et sans figure, qui ne peut être ni circonscrit ni saisi ; comment, en effet, ce qui n'est pas vu peut-il être représenté ? 'Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, en a donné la connaissance' (Jn 1, 18) et 'vous ne pourrez voir mon visage, car nul homme ne me verra sans mourir' (Ex 33, 20)³⁸⁰.

Et, puisque l'icône reçoit aussi la vénération, la fabrication d'une représentation de la Divinité en dehors d'un lien avec le Christ nous ferait adorer la créature à la place du Créateur : « [...] on ne peut pas fabriquer une image de Dieu en tant qu'Il est non-circonscriptible et non-figurable, ni de quiconque comme d'un Dieu, afin qu'on n'adore pas la créature comme un Dieu »³⁸¹.

Évidemment, la nature divine reste insaisissable et donc non-circonscriptible même après l'Incarnation du Logos et l'icône du Christ, qui montre le Christ-Dieu, ne représente pas la nature divine. Le manque de clarté de la part des iconophiles dans la précision des différences des deux natures en Christ fait qu'une telle affirmation soit considérée hérétique par les iconoclastes, car, disent-ils, si dans l'icône on montre seulement la nature humaine, alors les deux natures sont séparées, à la manière de l'enseignement de Nestorius³⁸².

Les clarifications théologiques seront apportées, à l'aide des catégories philosophiques, par saint Théodore et saint Nicéphore. Selon saint Théodore, lorsque la Bible dit « Yahvé vous

³⁷⁸ Saint GERMAIN, *Lettre à Jean* 4 (PG 98, 157B ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 148).

³⁷⁹ Saint GERMAIN, *Lettre à Jean* 6 (PG 98, 157C ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 149). Voir aussi : saint THÉODORE, *Discours* III, A.53 (PG 99, 413B ; PALIERNE, p. 100).

³⁸⁰ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 4 (PG 94, 1321AB ; WORMS, p. 36) ; voir aussi saint THÉODORE, *Discours* II, 5 (PG 99, 356A ; PALIERNE, pp. 45-46).

³⁸¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 15 (PG 94, 1244C ; WORMS, p. 46).

³⁸² Voir le *horos* du concile de 754 : « Condamnés par ceux qui pensent droit pour leur entreprise de dessiner la nature divine, incompréhensible et non-circonscriptible du Christ, ils chercheront à coup sûr un refuge dans une autre défense impossible. C'est seulement de la chair que nous avons vue et palpée, dont nous avons partagé l'existence, que nous dépeignons l'image. Ce qui est une invention impie et relève de la perversité nestorienne » (MANSI 13, 256B ; D. MENOZZI, *Les images chrétiennes*, pp. 96-97 ; voir aussi S. GERO, *Constantine V*, p. 75).

parla du milieu du feu ; vous entendiez le son des paroles, mais vous n'aperceviez aucune forme, rien qu'une voix » (Dt 4, 12), il s'agit précisément de la nature divine. « Une seule et unique chose est non-inscriptible : la Divinité »³⁸³, car elle dépasse notre capacité de perception : « Que la Divinité ne puisse être ni comprise ni décrite, cela est certain, mais il faut ajouter qu'elle est aussi sans mesure et sans fin, qu'elle n'est pas représentable, et tout ce qu'elle n'est pas et qui peut faire l'objet d'une négation »³⁸⁴. Elle ne peut pas être représentée, car on représente, en paroles ou en images, seulement les réalités qui sont accessibles à nos sens ou à l'intelligence.

3.2.1.2. Sur le Christ

En Christ existent en même temps deux natures, divine et humaine, donc Il a en même temps les caractéristiques des deux natures. Les pères nous avertissent que, pour nous protéger contre la confusion et la séparation en Christ, ces caractéristiques doivent être bien définies, car chaque nature est vraie par le respect des attributs qui lui sont propres³⁸⁵.

L'Incarnation ne change pas les propriétés des deux natures du Christ et le défaut d'une des propriétés peut mener à l'annulation de la nature en cause. Saint Théodore se réfère dans ce contexte à la circonscriptibilité³⁸⁶ : admettre la circonscriptibilité de la nature divine du Christ signifierait rapporter cette qualité aussi à la Sainte Trinité. Ainsi, un discours faux sur la Divinité du Christ aura des conséquences visibles aussi dans un discours sur la Trinité³⁸⁷. Au contraire, selon Son humanité le Christ est circonscriptible, car Il est un homme et en tant que tel Il est circonscrit, puisqu'Il a un corps³⁸⁸. À l'humanité du Christ on attribue tout ce qui constitue les spécificités de l'existence humaine, sauf le péché : « on peut Le voir [...], on peut Le toucher [...], Il peut manger et boire, [...] Il travaille et Il se repose, Il dort et Il veille, Il a faim et Il a soif »³⁸⁹.

Distinguer entre la non-circonscriptibilité de la nature divine et la circonscriptibilité de la nature humaine ne revient pas à affirmer une séparation en Christ, comme Nestorius l'avait fait. Pour éviter ce risque, les pères iconophiles rappellent la théologie du concile de Chalcédoine, qui enseigne l'identité non-confondue des deux natures dans l'unique hypostase du Christ.

³⁸³ Saint THÉODORE, *Discours* I, 10 (PG 99, 341A; PALIERNE, p. 60).

³⁸⁴ Saint THÉODORE, *Discours* I, 2 (PG 99, 329C ; PALIERNE, p. 54).

³⁸⁵ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 20 (PG 100, 245A-248B ; MONDZAIN, p. 86).

³⁸⁶ Sur la circonscriptibilité du Christ selon saint Théodore, voir M. BRATU, « La doctrine de l'icône de saint Théodore », pp. 330-338.

³⁸⁷ M. BRATU, « La doctrine de l'icône de saint Théodore », p. 333-334. M. BRATU renvoie ici à *Problemata* 2 (PG 99, 477C) de saint Théodore.

³⁸⁸ Saint THÉODORE, *Discours* III, A.40 (PG 99, 408D ; PALIERNE, p. 97).

³⁸⁹ Saint THÉODORE, *Discours* I, 4 (PG 99, 333A ; PALIERNE, p. 55).

L'hypostase du Christ est l'hypostase des deux natures, divine et humaine. En cette hypostase les deux natures sont unies « sans confusion, sans changement, sans division ni séparabilité » et on peut contempler en Lui en même temps la circonscriptibilité de l'humain et la non-circonscriptibilité du divin³⁹⁰. Cette hypostase, que saint Nicéphore appelle un « tout composé de [D]ivinité et d'humanité », est circonscriptible. De son côté, saint Théodore arrive à préserver l'unicité de la personne du Christ lorsqu'il dit que l'union hypostatique rend possible l'icône du Christ car l'icône ne représente pas ce qui est différent dans le Christ – les natures – mais ce qui leur est commun et qui constitue la raison d'être des deux natures : l'hypostase commune³⁹¹.

La nature humaine que le Verbe a assumée est la nature humaine universelle, c'est-à-dire spécifique à tout le genre humain, afin de pouvoir le récapituler dans son acte salvifique³⁹². Il n'a pas assumé un autre homme, mais Il garde des traits personnels spécifiques, qui l'identifient parmi les autres personnes humaines, car la nature humaine, comme toute nature, existe dans des individus :

Disons aussi que [la nature humaine en Christ] ne subsiste pas en elle-même, et n'est pas circonscriptible en elle-même par une personne autre que l'hypostase du Verbe. Mais elle a reçu l'existence dans l'hypostase du Verbe, sinon elle serait une nature sans hypostase. Elle est vue dans cette hypostase comme en un individu³⁹³.

L'icône montre le Christ sous Ses traits humains, sans pour autant qu'on puisse parler d'une séparation de Ses deux natures (ce qui serait le propre de l'hérésie nestorienne). On peut voir que même les quatre Évangiles nous montrent le Christ dans des situations très humaines, dans une faiblesse très humaine, sans aucune trace de majesté divine. Cela ne nous empêche pas de lire dans l'Écriture Sainte un témoignage à la divinité du Christ et, en même temps, nous autorise à garder l'icône du Christ, c'est-à-dire « l'image de Sa forme humaine »³⁹⁴.

Lorsque le Logos, la deuxième personne de la Sainte Trinité, a pris la nature humaine par l'Incarnation, Son humanité était douée aussi de la circonscription spécifique au genre humain. Aux yeux de saint Nicéphore, cette propriété est évidente et nécessaire :

[...] pourquoi, ayant assumé tout ce qui appartient naturellement au composé humain [τοῦ ἀνθρωπέου συγκρίματος], pourquoi n'aurait-[I] refusé que la seule circonscriptibilité ? Cette propriété, qui appartient

³⁹⁰ Saint NICÉPHORE, *Discours I*, 39 (PG 100, 300A ; MONDZAIN, p. 127).

³⁹¹ Saint THÉODORE, *Discours III*, A.7-8, 11 (PG 99, 393A-B, D ; PALIERNE, p. 90).

³⁹² Saint THÉODORE, *Discours I*, 4 (PG 99, 332D ; PALIERNE, p. 55).

³⁹³ En Christ il s'agit donc bien d'une nature humaine commune, identifiée dans une personne concrète – *pace* Basile Lourié, qui fait un mauvais usage, à notre avis, des syntagmes « humanité particulière » et « nature générique » (B. LOURIÉ, « Le second iconoclasme », pp. 151-152 et *passim*).

³⁹⁴ Saint THÉODORE, *Discours I*, 7 (PG 99, 336D ; PALIERNE, p. 57).

en propre et au premier chef au corps, cette propriété spécifique entre toutes et sans laquelle il n'y aurait plus de corps ?³⁹⁵

Le Verbe incarné a eu une forme sensible, « [I]l a été vu et manifeste »³⁹⁶. Sa circonscription dans la chair est déduite également du fait qu'en tant qu'homme Il était lié à un certain lieu (pas omniprésent) ; mais Il était omniprésent en tant que Dieu :

Assurément, lorsque [le Christ] était sur terre, quand les hommes pouvaient [L]e voir et vivre avec [L]ui, qu'[I]l enseigna dans le temple durant [S]on existence corporelle, [I]l était circonscrit. Quand [I]l se trouvait à cet endroit, [I]l ne pouvait se trouver en même temps corporellement en Galilée, encore que, en tant que Dieu, remplissant toutes choses, omniprésent et dominant l'univers, on puisse aussi dire qu'[I]l fut non-circonscrit. [...] Aussi, pour abrégé notre propos, nous dirons que s'[I]l était incarné, [I]l était dans un lieu et circonscrit³⁹⁷.

Si Son humanité n'était pas circonscrite, elle serait Divinité³⁹⁸, car il n'y aurait plus de différences ontologiques entre les deux.

Le Christ est circonscrit aussi après Sa Résurrection, dans ce même corps qu'Il avait avant la Passion, mais pneumatisé, car Il S'est montré aux apôtres et Il S'est manifesté dans Son corps, avec des actions propres aux êtres corporels : Il a montré Ses mains et Ses pieds, Il les a donnés à toucher, Il a mangé et a bu : « Celui qu'ils avaient vu après [S]a Résurrection était le même que Celui qui était avec eux avant la Passion, et Celui qui était circonscrit avant la Passion est toujours inclus dans un contour après la Résurrection aussi – car [I]l n'a pas perdu les caractéristiques de la nature humaine »³⁹⁹.

Dans cette corporéité pneumatisée Il reste circonscriptible, car Il était perceptible, tangible et visible avec les yeux corporels :

Si tu prétends que le Christ n'était pas circonscrit à cause de [S]on manque de consistance après la Résurrection, tu devras prétendre qu'[I]l n'a pas été vu par les apôtres. Car s'[I]l a été vu, c'est qu'[I]l a un contour : tout ce qui est soumis à la vue possède un contour et bien plus encore tout ce qui a mains et pieds, chair et os. En outre [I]l se laisse toucher et partage la nourriture⁴⁰⁰.

De son côté, la nature divine reste non-circonscrite en Christ, sinon elle aurait subi aussi les effets de la Passion « en même temps que [S]a chair, lapidée avec elle, elle supportera le fardeau de la croix, elle mourra avec elle, et elle se soumettra à tout ce que la chair a souffert pour nous »⁴⁰¹. Pendant les célébrations eucharistiques postpascales le corps du Christ, que les

³⁹⁵ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 26 (PG 100, 268D ; MONDZAIN, p. 102).

³⁹⁶ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 22 (PG 100, 249B ; MONDZAIN, p. 89).

³⁹⁷ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 18 (PG 100, 369B ; MONDZAIN, p. 178).

³⁹⁸ Saint THEODORE, *Discours* III, A.11 (PG 99, 393D ; PALIERNE, p. 90).

³⁹⁹ Saint THÉODORE, *Discours* II, 43 (PG 99, 384A ; PALIERNE, p. 84).

⁴⁰⁰ Saint THEODORE, *Discours* II, 45 (PG 99, 384D ; PALIERNE, p. 85) et IDEM, *Discours* III, A.16 (PG 99, 397B ; PALIERNE, p. 92).

⁴⁰¹ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 20 (PG 100, 241D ; MONDZAIN, pp. 84-85).

fidèles reçoivent dans la communion, est toujours circonscrit. Si la définition de saint Nicéphore peut poser un problème pour la circonscriptibilité, il faut toutefois dire que la célébration eucharistique et la présence du Christ sur plusieurs autels ne signifie pas multi-présence.

3.2.1.3. Sur les anges

La question concernant la circonscriptibilité et la représentation des anges est également liée à la matérialité (corporéité) de la création⁴⁰².

Selon les iconoclastes, les anges ne peuvent pas être représentés dans une icône, car leur nature est dépourvue de matérialité et, donc, ils sont non-circonscriptibles. Saint Jean Damascène ne peut concevoir une réalité non-circonscriptible autre que la Divinité. Les anges, les âmes ou les démons manquent d'épaisseur corporelle, mais ont des contours spécifiques à leur nature propre : « Comparés à Dieu, [...] un ange, une âme et un démon sont des corps ; mais comparés aux corps matériels, ils sont incorporels ». Leur représentation en images est le fruit des visions prophétiques, visions toute aussi dignes de confiance que la vue assurée par les yeux corporels. C'est par la providence de Dieu que des types et des figures sont appliqués aux choses incorporelles, « [...] pour nous conduire par la main vers la connaissance de leur épaisseur et de leur individualité, afin que nous ne demeurions pas dans l'ignorance absolue de Dieu et de [S]es créatures incorporelles »⁴⁰³. Ou encore : « En revanche, l'ange est circonscrit dans le temps (puisque'il a commencé d'exister), par le lieu, même si c'est par l'intellect, comme on l'a dit, et par la compréhension (car ils connaissent la nature les uns des autres et dans quelle mesure ils sont pleinement limités par le [C]réateur) »⁴⁰⁴.

Nous lisons les mêmes paroles chez saint Théodore. Les anges sont sûrement incorporels au sens de l'absence de densité du corps, mais ils ne sont pas non-circonscrits : en s'appuyant sur le texte de 1 Co 15, 40, il leur attribue une sorte de corps spirituel, limité dans l'espace (car non doué d'ubiquité)⁴⁰⁵. Nous pouvons représenter les anges, car nous sommes « [...] instruits à reproduire non seulement ce qui tombe sous la perception, le toucher, la couleur, mais aussi tout ce qui est compris par l'intelligence, par la vision de l'intellect »⁴⁰⁶.

⁴⁰² K. PARRY, *Depicting the Word*, pp. 81-88 ; H.G. THÜMMEL, *Bilderlehre und Bilderstreit*, pp. 157-165 ; sur ce sujet chez saint Nicéphore, voir aussi J. TRAVIS, *In Defense of the Faith*, pp. 33-38.

⁴⁰³ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 25 (PG 94, 1345A ; WORMS, p. 82). Le chapitre 17 de *La foi orthodoxe* traite de la question des anges (PG 94, 865A-873C ; SC 535, pp. 225-234).

⁴⁰⁴ Saint JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe* 13 (PG 94, 853B ; SC 535, p. 213).

⁴⁰⁵ Saint THÉODORE, *Discours* III, A.47 (PG 99, 412B ; PALIERNE, pp. 98-99).

⁴⁰⁶ Saint THÉODORE, *Discours* I, 10 (PG 99, 341A ; PALIERNE, p. 60).

Saint Nicéphore accepte une non-circonscripibilité relative, déduite de l'incorporité des anges, qui fait qu'ils ne sont pas liés à un endroit précis, mais cette caractéristique n'élimine pas la circonscripibilité. Les anges sont circonscrits, non pas selon leur corporité, mais par le commencement de leur existence et dans la compréhension. Sans corps et sans pouvoir d'être saisis par les sens, ils ont une limite naturelle car ils sont créés, et se soumettent donc eux aussi à la circonscription⁴⁰⁷. De même, le fait qu'ils sont capables de connaître mutuellement leur nature est un autre indice pour leur circonscription, de troisième type selon la logique de saint Nicéphore :

Est circonscrit aussi dans le temps ce qui, d'inexistant auparavant, a commencé d'exister dans le temps. C'est à ce double titre que l'on dit que les anges et les âmes sont circonscrits. En effet, les anges ne sont pas contenus dans un espace corporel, puisqu'ils n'ont ni empreinte ni contour, mais ils agissent dans un lieu, selon leur nature propre, en ce sens que leur nature spirituelle leur confère une présence spirituelle et qu'ils ne sont pas ailleurs, mais sont circonscrits, là, spirituellement. [...] Est enfin circonscrit par la compréhension ce qui est saisi par la pensée et la connaissance. C'est en effet une espèce de la circonscription que la compréhension par laquelle les anges connaissent mutuellement jusqu'à un certain point leur nature mutuelle. De sorte qu'il y a circonscription quand il y a périmètre et détermination d'un objet qui est englobé et défini, ou encore quand il y a limitation de ce qui a commencement et mouvement, ou bien encore quand il y a compréhension de ce qui est pensé et connu⁴⁰⁸.

Saint Nicéphore se réfère lui aussi aux manifestations angéliques dont certains saints ont bénéficié « [...] dans la mesure de la sainteté et de la pureté à laquelle était parvenu celui qui était appelé à cette vision ». De telles expériences laissent appréhender les anges, dans quelque forme percevable par les êtres humains, sans dévoiler leur nature réelle : « Ainsi les formes et les contours des êtres qui n'ont ni forme sensible ni empreinte ont pu être exprimés dans le visible de différentes matières et se manifester clairement au regard de ceux qui furent dignes de ce spectacle grâce à la pureté des yeux de leur esprit »⁴⁰⁹.

3.2.2. *Inscriptible et non-inscriptible*

L'icône est liée à la notion d'inscription. Toute icône *inscrit*, c'est-à-dire représente, à l'aide des couleurs et / ou de la forme une réalité distincte d'elle-même. Les iconophiles étaient accusés d'avoir introduit, par l'usage de l'icône, une séparation entre les deux natures du Christ et, pour répondre, ils se sont appuyés sur la représentation de l'*hypostase* du Christ : l'icône n'inscrit pas la *nature* d'une existence (ici, le Christ), mais son *hypostase* visible, « car comment pourrait-on

⁴⁰⁷ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 7 (PG 100, 345CD ; MONDZAIN, pp. 160-161).

⁴⁰⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 12 (PG 100, 356C-357A ; MONDZAIN, pp. 167-168).

⁴⁰⁹ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 9 (PG 100, 349C ; MONDZAIN, p. 163). Voir aussi K. PARRY, *Depicting the Word*, pp. 87-88.

représenter une nature qui ne serait pas vue en une hypostase ? »⁴¹⁰. Une nature n'existe pas en abstrait et par elle-même, elle existe individuellement et l'hypostase qui lui donne forme se caractérise par des traits particuliers qui la différencient d'autres hypostases de la même nature – ce qui permet sa reproduction visible. Saint Théodore dit que cette représentation vise la personne du Christ telle qu'elle pouvait être vue par ces contemporains, qui n'auraient pas su séparer les deux natures en regardant le Christ, et il arrive ainsi à outrepasser le danger de nestorianisme.

Donc, pour être inscriptible, une réalité doit être circonscriptible, c'est-à-dire (selon saint Nicéphore) elle doit faire partie de l'ordre du matériel : elle a besoin d'une forme visible, d'un contour et de « tout attribut proche ou analogue à ceux-là »⁴¹¹. Ainsi, la circonscription se réfère au prototype et à son rapport aux critères de l'existence (les limites et les cadres du créé). Au contraire, l'inscription se réfère à une représentation visible de cette réalité / du prototype. « La circonscription comprend tout ce qui relève des sens et de la monstration. L'inscription, elle, relève surtout de la pensée »⁴¹². L'inscription graphique est la figuration visible d'une réalité circonscriptible. On peut inscrire (avec des lettres ou avec des couleurs) toute réalité exprimable ou compréhensible et, donc, circonscriptible ; par contre, rien de ce qui dépasse nos capacités de compréhension n'est inscriptible.

Certaines réalités, en dépit de leur circonscriptibilité, ne peuvent pas être inscrites dans une image – par exemple, ces réalités qui désignent des concepts généraux (la vérité) ou des sentiments (l'amour) ou encore des états d'esprit ou des états du corps (la fièvre)⁴¹³. C'est ici que saint Nicéphore mentionne deux types d'inscription : d'un côté, l'*inscription par des mots* (« verbale »), inscription de ce qu'on entend, inscription qui « s'exprime dans les discours écrits », comme, par exemple, l'inscription du Christ dans les paroles de l'Écriture Sainte⁴¹⁴ ; de l'autre côté, l'*inscription picturale* (« mimétique »), à travers le dessin et les couleurs, « celle qui apparaît douée de forme visible et imprimée dans les répliques faites à l'imitation d'un

⁴¹⁰ Saint THÉODORE, *Discours* III, A.34 (PG 99, 405A-B ; PALIERNE, p. 96). Les mêmes paroles chez saint Nicéphore : « [...] comment pourrait-on faire une icône de ce qui n'a ni forme visible ni contour, et qui en raison même de cela ne tombe pas sous les regards et n'a pas de consistance ? » – saint NICÉPHORE, *Discours* II, 13 (PG 100, 360C ; MONDZAIN, p. 171). Saint Théodore parle de la circonscription de l'hypostase dans l'icône. Il emploie dans une moindre mesure la différence subtile propre à saint Nicéphore, entre *circonscription* et *inscription*.

⁴¹¹ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 19 (PG 100, 232C ; MONDZAIN, p. 78).

⁴¹² Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 13 (PG 100, 360A ; MONDZAIN, p. 170).

⁴¹³ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 13 (PG 100, 360B ; MONDZAIN, p. 171) : « [...] ce n'est pas parce que telle chose est circonscriptible qu'elle est inscriptible ».

⁴¹⁴ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 23 (PG 100, 256C ; MONDZAIN, p. 94).

modèle »⁴¹⁵. En fin de compte, donc, toute réalité soumise à la circonscription peut être *inscrite* (γραφή).

Lorsque l'icône inscrit une réalité circonscrite, elle ne la circonscrit pas par le fait de l'inscrire. La réalité dont on réalise l'inscription (graphique) est déjà circonscrite par son existence hypostatique :

[...] celui qui inscrit, c'est-à-dire qui produit l'icône d'un homme, [...] ne circonscrira pas en même temps et du même coup ce même homme pas plus que si l'on détermine quelqu'un dans l'espace qui le contient, on ne le rend prisonnier de cet espace, a fortiori en son absence. [...] Il n'y a aucune consécution entre circonscription et inscription⁴¹⁶.

Cette affirmation se vérifie si on prend en compte le fait que l'inscription d'une réalité dans l'icône n'a aucune influence sur la réalité même : « Celui qui trace une empreinte unit plutôt, en ce sens qu'il produit dans l'icône une créature visible et son corps passible à l'égal du notre, sans pour autant amoindrir ni diviser son modèle »⁴¹⁷. L'inscription est liée uniquement à la visibilité (ou compréhensibilité) du modèle et à son contour⁴¹⁸.

3.2.3. L'icône : inscription de Celui qui s'est circonscrit

L'icône ne présente pas à la vue ce qui ne peut pas être exprimé. Saint Germain, dans la lettre qu'il envoie à Thomas de Claudioupolis, écrit : « Tout cela est évident : la divine nature est sans forme et incompréhensible ; elle ne peut être imaginée comme semblable à aucune chose visible »⁴¹⁹. S'il peut exister une image anthropomorphe du Christ, ce n'est donc pas à la suite d'une confession de Sa Divinité, mais à la suite de la confession de l'Incarnation⁴²⁰. L'icône de la visibilité charnelle du Christ devient une confession contre les hérésies qui enseignent qu'Il est devenu homme en apparence, et non pas en réalité⁴²¹.

Saint Jean Damascène affirme lui aussi que les propriétés de la nature divine ne peuvent pas être représentées dans une icône du Christ. Dans une telle icône on représente seulement ce qu'il y a de représentable en Lui, c'est-à-dire son aspect visible : « [...] je n'ai pas honte de représenter par une image le Dieu invisible non pas en tant qu'invisible, mais en tant qu'[I]l est devenu visible à travers nous par la participation à la chair et au sang. Je ne représente pas par

⁴¹⁵ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 12 (PG 100, 356A ; MONDZAIN, p. 167).

⁴¹⁶ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 13 (PG 100, 357B ; MONDZAIN, p. 169).

⁴¹⁷ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 23 (PG 100, 256B ; MONDZAIN, p. 94).

⁴¹⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 20 (PG 100, 241C ; MONDZAIN, p. 84).

⁴¹⁹ Saint GERMAIN, *Lettre à Thomas* 14 (PG 98, 176D-177A ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 167).

⁴²⁰ K. PARRY, *Depicting the word*, p. 70.

⁴²¹ Saint GERMAIN, *Lettre à Thomas* 12 (PG 98, 173B ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 165).

une image la [D]ivinité invisible, mais je représente par une image la chair visible de Dieu »⁴²². Car c'est précisément la chair de la nature humaine que le Verbe a prise : « Dieu n'est pas devenu ange, mais par nature et en vérité [I]l est devenu homme »⁴²³.

Cette vérité à l'égard du Christ ne peut être niée par personne : s'Il est représenté en icône cela signifie qu'Il a été vu dans la chair : « Nous produisons l'icône du Christ, non pas en tant que Verbe et Dieu, qui lui reste inaccessible à la vision, au toucher et au contour [...], mais en tant qu'homme sous tous les rapports »⁴²⁴. Son icône nous place dans la même position que les apôtres, qui ont vu le Christ sous Son aspect physique sans voir Sa nature divine et L'ont pourtant reconnu en tant que Dieu incarné. Saint Théodore va jusqu'à affirmer que le refus de représenter picturalement le Christ signifie le refus d'accepter qu'Il a pris chair : l'icône est « le premier et le vrai signe que le Christ est un homme »⁴²⁵. Assumer véritablement la chair était indispensable, car il ne suffisait pas de contempler Dieu en esprit pour que l'être humain arrive au salut : « S'il avait suffi en effet d'une vision en esprit (νοῦν θεωρία), Il aurait pu venir en nous de cette même manière »⁴²⁶. Saint Théodore veut répondre ici aux iconoclastes qui proposaient la contemplation mentale comme alternative à la représentation picturale du Christ.

Par l'Incarnation, le Verbe devient « le Prototype de [S]a propre image »⁴²⁷ et cette image (Son icône) peut venir à l'existence car elle envisage la vérité à la différence des idoles, fausses car leurs prototypes n'existaient pas.

Sur la base du prologue de l'Évangile de saint Jean (Jn 1, 14), commenté par saint Grégoire de Nazianze, saint Nicéphore dit qu'on ne figure pas le Christ selon les « figurations » vétérotestamentaires :

[...] nous produisons l'icône du Christ, non pas en tant que Verbe et Dieu [...], mais en tant qu'homme sous tous les rapports. Non pas comme [I]l se montra aux yeux d'Abraham et des Prophètes sous la forme visible [εἶδει] d'un homme, mais parce qu' '[I]l s'est fait chair et qu'[I]l est venu habiter parmi nous', 'le Verbe s'est opacifié [παχύνεται], c'est-à-dire qu'[I]l s'est revêtu d'une chair semblable à la nôtre' [...]'⁴²⁸.

⁴²² Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours I*, 4 / III, 6 (PG 94, 1236C / 1325B ; WORMS, p. 38).

⁴²³ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours III*, 26 (PG 94, 1348A ; WORMS, p. 84).

⁴²⁴ Saint THÉODORE, *Discours II*, 43 (PG 99, 384A ; PALIERNE, p. 84).

⁴²⁵ Saint THÉODORE, *Épître 408* (FATOUROS, p. 567) ; voir aussi son *Épître 524* (FATOUROS, p. 782) et la *Réfutation des poèmes impies* (PG 99, 444D). Ces références sont données par M. BRATU, « La doctrine de l'icône de saint Théodore », p. 329.

⁴²⁶ Saint THÉODORE, *Discours I*, 7 (PG 99, 336D ; PALIERNE, p. 57). Voir aussi K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 75.

⁴²⁷ Saint THÉODORE, *Discours II*, 8 (PG 99, 357A ; PALIERNE, p. 69).

⁴²⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours II*, 19 (PG 100, 369C-D ; MONDZAIN, p. 179).

L'icône est possible grâce à l'Incarnation, et non pas grâce aux apparitions de Dieu. L'inscription iconographique du Christ devient ainsi une μαρτυρία (un témoignage) de l'Incarnation, et non pas des apparitions de Dieu dans les visions prophétiques.

Conclusions

Sans la théologie de la création, la théologie de l'icône n'aurait pas de sens. Par l'accent mis sur la création et le physique, l'iconologie renvoie à l'Incarnation, le fondement primordial des pères qui se sont opposés à l'iconoclasme. Lorsque le Verbe (le Logos) décide de S'incarner, Sa décision n'est pas une rupture par rapport à la création. Le Verbe était déjà présent dans le monde – et non pas uniquement dans les actes révélationnels dont le peuple élu a été le bénéficiaire.

La venue du Verbe dans la chair signifie Son appropriation réelle de la chair. C'est justement cette corporéité du Christ incarné que l'icône essaie de refléter. La représentation dans une image est une note de l'humain, l'icône devenant ainsi la meilleure preuve de l'humanité du Christ, avant et après Sa Résurrection. L'icône reste toujours du côté de la matérialité, sans aucune prétention de divulguer les secrets divins. Elle recrée la situation dans laquelle se trouvaient les apôtres. La possibilité de représenter picturalement le visage du Christ, tel qu'Il a été vu par les apôtres, confirme la réalité de Son rapprochement à la créature, à la matière, et même pourrait-on dire la réalité de Son acte salvifique. L'icône du Christ devient à la fois conséquence et témoignage de l'Incarnation, tout comme l'Écriture Sainte.

Toute différence de compréhension au sujet du dogme de l'Incarnation touche l'essence même de l'icône. Ainsi, le défaut dans la nature humaine du Christ (tel le docétisme ou le monophysisme) fait que la représentation picturale de la face du Christ soit folie et que la vénération de cette représentation soit idolâtrie. Mais, pour les pères iconophiles, la réciproque est vraie aussi : le refus d'écrire l'icône du Christ nie la circonscription et, par conséquent, le discours chalcédonien sur l'Incarnation.

Notons aussi que la compréhension des pères iconophiles des rapports existants entre la circonscription et l'inscription renforce la possibilité de créer des liens entre l'icône et l'Écriture Sainte : toutes les deux s'ouvrent, par la grâce de Dieu, à la réalité divine, sans l'enfermer et sans qu'elles dépassent leurs limites naturelles. Nous verrons dans notre cinquième chapitre que cette compréhension a également des conséquences importantes sur la vénération de l'icône.

L'icône et l'Écriture Sainte en tant que « μαρτυρία » sont des monuments du kérygme chrétien. Si nous n'avons pas qualifié l'icône de « kérygmaticque », c'est parce que le kérygme

est une proclamation, par conséquent une action discursive qui n'est pas comprise dans la description de l'icône.

Chapitre Quatrième

La dimension eschatologique de l'icône

Si la création des icônes des saints est contestée par les iconoclastes, ce n'est pas pour les mêmes raisons que dans le cas de l'icône du Christ. La question de la circonscriptibilité ou de l'impossibilité de représentation de la nature divine ou divinisée n'est plus invoquée, car les saints, par leur nature humaine, sont tout à fait représentables. En revanche, les iconoclastes récusent la *nécessité* de faire l'icône d'un saint et la pertinence de la *vénération* d'une telle icône. Nous l'avons vu, du point de vue des iconoclastes il est plus judicieux de garder vive dans l'âme la mémoire des saints, le souvenir de leurs enseignements et de leur vie, plutôt que de vénérer leur apparence physique. En conséquence, la réponse iconophile sera orientée surtout vers une démonstration de ce qui rend nécessaire l'existence de l'icône des saints et pertinente sa vénération.

Nous avons déjà évoqué l'affirmation des pères iconophiles selon laquelle la création toute entière, et l'être humain avec elle, a été rétablie dans ses capacités originelles (d'avant la chute d'Adam) par l'Incarnation. À présent (c'est-à-dire après l'Incarnation), l'être humain a accès aux possibilités renouvelées de la création, possibilités qu'il est appelé à transférer de leur condition de potentialité en acte. Cette actuation est réalisée dans l'Église, par le Christ demeurant dans l'être humain et dans la création. Selon les pères iconophiles, cette théologie peut être exprimée à l'aide de l'icône.

Nous avons appelé « eschatologique » cette dimension de l'icône pour marquer encore plus le fait que l'icône a rapport aux fins dernières de l'être humain⁴²⁹. Dans le christianisme, le

⁴²⁹ Ou, avec les mots de Kenneth Parry, nous pouvons dire que l'icône est un symbole (un signe ?) de l'eschatologie réalisée (*Depicting the Word*, p. 93).

plan eschatologique se réalise maintenant, il n'est pas projeté à l'avenir. Il a déjà commencé par Jésus-Christ et par l'œuvre qu'Il a accompli pour le salut de l'homme.

Dans une discussion sur l'icône des saints, il faut voir dans un premier temps quel est selon les pères iconophiles l'état de la nature humaine après l'Incarnation, car c'est précisément la condition de l'humain uni au Christ qui est envisagée.

4.1. L'Incarnation du Christ et l'accomplissement de l'humain

L'Incarnation permet à la création toute entière de se rapprocher de Dieu, par le fait que le Verbe a pris une nature humaine dans Son hypostase divine. Après l'Incarnation il n'y a plus de mur séparateur entre Dieu et l'être humain. La nature humaine assumée par le Verbe reste créée, mais elle est « christifiée », elle devient porteuse de la Divinité.

4.1.1. La déification de la nature humaine en Christ

Par l'Incarnation, le genre humain est capable à nouveau de s'unir à Dieu, de participer à la vie divine. Selon saint Jean Damascène, par l'Incarnation du Fils, Dieu veut remettre l'être humain dans la gloire initiale : « [...] je me prosterne devant le Créateur qui m'a créé tel que je suis, qui S'est abaissé vers Sa création sans humiliation ni dégradation, afin de glorifier ma nature et de la faire participer à la nature divine »⁴³⁰.

En Christ, les deux natures, divine et humaine, ont été unies dans l'unique hypostase du Logos divin et la nature humaine a été divinisée par le contact avec la Divinité : « [...] la chair du Fils de Dieu qui S'est fait chair [...] a été divinisée par l'union selon l'hypostase et par la participation à la nature divine, sans changement, ointe non pas par la puissance divine, comme l'a été chacun des prophètes, mais par la présence totale de celui qui oint »⁴³¹. L'union des deux natures en Christ n'a pas changé la nature humaine en Dieu :

[...] je me prosterne devant tout ce qui se rapporte à toi [au Christ] et j'embrasse avec affection et avec ardeur ta [D]ivinité, ta puissance, ta bonté, ta pitié pour moi, ta descente, ton incarnation, ta chair. De même que je crains de toucher le fer brûlant, non pas à cause de la nature du fer mais à cause du feu qui

⁴³⁰ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 4 / III, 6 (PG 94, 1236B / 1325A ; WORMS, p. 38). Cette affirmation est une constante de la tradition orientale et elle a été beaucoup utilisée par les théologiens iconodoules.

⁴³¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 19 (PG 94, 1249C ; WORMS, p. 52).

lui est uni, de même je me prosterne devant ta chair, non pas à cause de la nature de la chair, mais à cause de la [D]ivinité qui est unie à elle selon l'hypostase⁴³².

Bien qu'elle soit transfigurée, elle reste nature humaine et ne se confond pas avec la nature divine : « [...] le corps de Dieu est Dieu, étant devenu par l'union selon l'hypostase, sans changement, ce qui lui a donné l'onction, mais tout en demeurant tel qu'il était par nature, une chair animée d'une âme raisonnable et intellectuelle, faite et non pas créée »⁴³³. L'intégrité de la nature humaine est préservée en Christ même après Sa Résurrection, « [...] il possède vraiment chair et os ». Cette affirmation veut souligner à la fois la réalité de l'Incarnation et l'importance que garde la corporéité humaine dans l'économie du salut : le Christ n'est pas venu détruire et remplacer la nature humaine, mais Il est venu l'assumer et la transformer de l'intérieur⁴³⁴. Par ces paroles, saint Théodore veut s'opposer à la théologie iconoclaste qui enseignait, en suivant Eusèbe de Césarée, que la pneumatisation de la nature humaine après la Résurrection signifie la perte de certaines caractéristiques spécifiquement humaines (comme la circonscriptibilité)⁴³⁵.

Le salut est réalisé donc par le Christ *dans Son propre corps*. De surcroît, l'œuvre réalisée dans Son corps ne reste pas une action isolée. Elle est partagée potentiellement à tout homme, car toute personne humaine est appelée à s'approprier cet acte. Par l'œuvre salutaire du Christ, la nature humaine est remise dans ses capacités, que Dieu lui avait données lors de sa création :

En vérité, la corruption et la mort n'ont pas été créées avec la première créature tant qu'elle ne convoitait pas l'arbre de vie [...]. C'est pourquoi le Seigneur de [S]a propre création, dans la profusion de [S]on amour pour l'homme, grâce à [S]on ineffable compassion voulant écarter la corruption de cette nature vouée à la mort, et lui restituer son bonheur originel, n'hésita pas à assumer un tel corps, corps qui paraissait être le lot du condamné, que nous partageons tous dans la même condamnation, corps qui est mortel et corruptible. [...] Ensuite, [I]l s'est livré à la mort corporelle [...] afin de réparer en lui-même la transgression commise par Adam, et en réanimant notre faible nature, de ressusciter la créature déchu. [...] Il a vaincu la mort, [I]l a aboli la corruption, étant véritablement la vie conforme à la nature, étant la source de l'immortalité, on [L]'a vu triompher de la mort et de la corruption⁴³⁶.

Entre la nature humaine du Christ et notre nature humaine il existe une identité ontologique. La chair qu'[I]l a prise a été véritablement notre nature humaine, avec toutes ses propriétés. Même la condition d'être mortel est respectée, afin que le salut soit réalisé. S'il n'y a pas d'identité entre notre nature et la nature humaine en Christ, alors « [...] le Rédempteur n'a pas donné à la mort le prix pour nous, comme le dit saint Basile, ni n'a vaincu pour Soi le royaume de la mort. Il n'a pas tué la mort dans la chair, nous n'avons pas ressuscité en Christ,

⁴³² Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours I*, 67 / II, 70 (PG 94, 1281C-D ; WORMS, p. 122).

⁴³³ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours I*, 16 (PG 94, 1245A-B ; WORMS, p. 47).

⁴³⁴ Saint THÉODORE, *Discours II*, 44 (PG 99, 384C ; PALIERNE, p. 85).

⁴³⁵ Voir C. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, pp. 179-180.

⁴³⁶ Saint NICÉPHORE, *Discours III*, 39 (PG 100, 441B-C ; MONDZAIN, p. 232).

nous qui sommes morts en Adam ; ce qui a été détruit, ne fut pas rebâti »⁴³⁷, ce qui entraînerait l'impossibilité du salut pour le genre humain. Ou, pour le dire avec les mots de saint Nicéphore : « pour nous il n'y aura plus les moindres chances de salut, puisque nous n'avons pas de corps semblable au sien »⁴³⁸. Par l'Incarnation, le Verbe Se serait façonné une nouvelle créature :

Si l'on prive le corps [du Christ] de cette propriété [la circonscripibilité], on ne peut même plus parler du tout du corps. Par conséquent, les voilà réduits [les iconoclastes] à affirmer que Dieu a été amené à une nouvelle création, a donné subsistance à une autre nature, à un corps qui n'avait strictement rien à voir avec le nôtre. Ainsi Dieu se serait façonné pour lui-même, à part, un corps inédit et étranger à notre essence⁴³⁹.

4.1.2. L'appropriation du salut réalisé par le Christ :

la christomorphisation de l'homme

Par Son œuvre de salut, le Christ a rendu possible un nouvel état de l'homme, la déification. Il s'agit de l'état réel de l'être humain, c'est-à-dire son accomplissement et son but : chacun d'entre nous est appelé à y arriver. Les fruits de Son acte salvifique nous sont accessibles d'ores et déjà :

En effet, depuis que le Dieu Verbe [S]'est fait chair en devenant semblable à nous en tous points à l'exception du péché, et depuis qu'[I] [S]'est mélangé sans confusion à notre nature et a divinisé sans changement la chair par l'entremêlement [περιχωρήσεως] sans confusion de [S]a divinité et de [S]a chair, nous avons été réellement sanctifiés⁴⁴⁰.

L'humain n'est pas déifié d'une manière autonome et de l'extérieur, mais par la participation à Dieu. La participation signifie que l'homme déifié puise son existence dans la grâce de Dieu, il n'est pas un autre Dieu : « De même que le fer qui s'unit au feu devient feu non par la nature, mais par l'union [ένώσει], l'inflammation [πυρώσει] et la participation [μεθέξει], de même ce qui est divinisé devient Dieu non par nature mais par participation. [...] Les saints sont des dieux par la divinisation »⁴⁴¹, ils sont habités par Dieu, sans que les notes qui définissent la nature humaine soient éliminées ou amoindries⁴⁴² :

Il y a tout d'abord les objets sur lesquels Dieu, qui seul est saint, a reposé. Or [I] « a reposé sur les saints » (Is 57, 15), comme la Mère de Dieu et tous les saints. [Les saints] sont ceux qui, autant que possible, se sont rendus semblables à Dieu, de par leur propre choix mais aussi parce que Dieu a habité en

⁴³⁷ Saint THÉODORE, *Exposition des poèmes impies* (PG 99, 445A-D – cité par M. BRATU, « La doctrine de l'icône de saint Théodore », p. 330).

⁴³⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours I*, 26 (PG 100, 269A ; MONDZAIN, p. 103).

⁴³⁹ Saint NICÉPHORE, *Discours I*, 26 (PG 100, 268D ; MONDZAIN, p. 103).

⁴⁴⁰ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours II*, 15 (PG 94, 1253A-B ; WORMS, p. 63).

⁴⁴¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours I*, 19 (PG 94, 1249C ; WORMS, pp. 51-52).

⁴⁴² L. OUSPENSKY, « Le sens et le langage des icônes », dans L. OUSPENSKY – V. LOSSKY, *Le sens des icônes*, Paris : Cerf, 2003, p. 34.

eux et les a aidés, ceux dont on dit qu'ils sont véritablement des dieux, non par nature, mais par relation (οὐ φύσει ἀλλὰ θέσει), comme le fer enflammé est appelé feu⁴⁴³.

L'affirmation est presque identique chez saint Nicéphore : « Ce qu'est Dieu par nature, eux [les saints] y sont parvenus par la participation et par la grâce [μεθέξει καὶ χάριτι] » et il ajoute une précision : « ils ont été la demeure de Dieu, les temples divins et lumineux »⁴⁴⁴. Les saints ne sont pas déifiés *pour* eux-mêmes et ni *par* eux-mêmes. Leur existence et leur état se rapportent toujours au Christ-Dieu : ils sont porteurs du Christ (χριστοφόροι), leur vie est christocentrique, ils prennent de plus en plus la forme du Christ et arrivent, dès leur vie terrestre, à la christomorphisation. Sans ce lien continu avec le Christ, une telle progression ne pourrait pas avoir lieu.

Ainsi, la christomorphisation de l'humain est objectivement une conséquence directe de l'Incarnation. L'être humain peut arriver à la déification, car la déification de la nature humaine a été réalisée une fois pour toutes par le Christ. Par Son Incarnation, Sa mort, Sa résurrection et Son ascension le Christ a enlevé la séparation entre l'homme et Dieu, séparation causée par le péché.

Les saints sont arrivés, par un effort ascétique personnel, à se rapprocher de Dieu et à acquérir la grâce qui les a sanctifiés. Leur progression vers Dieu se réalise dans le corps, dès cette vie :

[...] dans un corps mortel [les saints imitateurs du Christ] ont mis en fuite les esprits malveillants et invisibles, [...] ils ont remporté la victoire contre leurs ennemis, ils sont venus à bout des armées invisibles, et ils ont érigé d'éblouissants trophées pris à leurs adversaires. En eux, Dieu [S]e réjouit et [S]e trouve glorifié ; les anges dans les cieux se réjouissent avec Lui et partagent [S]on allégresse⁴⁴⁵.

En dépit de son existence sensible, l'être humain est placé plus près de Dieu que les anges. Dieu a donné la promesse que nous aurons part à la nature divine et cette promesse est plus forte que notre matérialité⁴⁴⁶. La parole que Dieu a dite est plus forte que la mort, comme l'attestent les signes de la présence de la grâce dans les saints, visibles dans leurs reliques : contre les iconoclastes, saint Jean enseigne que les saints sont devenus temples de l'Esprit Saint (1 Co 6, 19), leur corps a été pneumatisé et donc les reliques des saints ne rendent pas impurs⁴⁴⁷.

⁴⁴³ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 33 (PG 94, 1352A ; WORMS, p. 87).

⁴⁴⁴ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 51 (PG 100, 473C ; MONDZAIN, p. 256).

⁴⁴⁵ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 51 (PG 100, 472D-473A ; MONDZAIN, p. 255).

⁴⁴⁶ K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 96.

⁴⁴⁷ Saint JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe* 88 (PG 94, 1164-1165A ; SC 540, p. 235) – ce passage est commenté par J. WORTLEY, « Iconoclasm and Leipsanoclasm », p. 263. La vénération des reliques des saints est attestée très tôt dans le christianisme, elle devient une pratique généralisée et n'est pas contestée. Les objets qu'ils ont utilisés (qu'on appelle des reliques « secondaires ») sont eux aussi imprégnés de la marque du Saint-Esprit, ce qui explique

L'appropriation de l'œuvre du Christ constitue le commencement du processus de déification de l'homme – de l'avancement vers la θεώσις :

Ainsi, puisque [le Seigneur] est admirable en eux, parce que les saints s'élèvent au-dessus de toute créature, ils se sont mêlés au Créateur unique et démiurge. C'est pourquoi ils sont devenus le miroir sans tache de Dieu, miroir très pur et transparent. Ils ont accueilli dans leur âme immaculée de la façon la plus pure le rayonnement de la [D]ivinité. Ils sont parvenus à être les imitateurs de Dieu⁴⁴⁸.

Le saint est l'humain accompli, ayant réalisé la vocation à laquelle doit arriver toute personne humaine. Il est un milieu transparent pour Dieu, il porte le sceau de la présence de Dieu. Lors de la déification, nous avançons vers Dieu, mais Dieu avance également vers nous et en nous :

[...] recevant l'énergie du Saint-Esprit, [les saints] illuminent par la force de leurs miracles, portant eux-mêmes la source de la grâce dont le flot abondant nous guérit tous. [...] En vertu de leurs combats qui dépassent l'intelligence et la raison, ces êtres en qui nous reconnaissons une nature supérieure à la nature humaine, sont dignes d'honneur et de gloire, comme la promesse véridique leur en avait été faite bien auparavant : 'Car ceux qui me glorifient, je les glorifierai' (1 S 2, 30)⁴⁴⁹.

L'être humain réalise l'union avec l'hypostase du Christ dans son entièreté, donc avec Ses deux natures simultanément, par la communion avec Son corps et avec Son sang dans l'Eucharistie :

Si les anges n'ont pas participé et n'ont pas été associés à la nature divine, mais à son énergie et à sa grâce, les hommes, quant à eux, participent et sont associés à la nature divine, pour autant qu'ils participent au corps saint du Christ et boivent [S]on sang précieux ; ils sont unis en effet à la [D]ivinité selon l'hypostase, et les deux natures sont unies selon l'hypostase dans le corps du Christ auquel nous participons, sans séparation possible, et nous participons des deux natures, du corps corporellement, de la [D]ivinité spirituellement, ou plutôt des deux selon son propre principe, sans être confondus selon l'hypostase (car nous sommes d'abord élevés et ensuite unis) mais selon le mélange du corps et du sang⁴⁵⁰.

Dans l'Eucharistie, l'homme a la possibilité de pré-goûter l'accomplissement eschatologique de l'union avec Dieu, car la célébration eucharistique est une telle anticipation. Par la célébration eucharistique on fait l'expérience anticipative de la présence eschatologique de Dieu « tout en tous » (1 Co 15, 18). La venue du Christ dans le monde se manifeste dans toute la création. La création, elle aussi, est appelée à être pneumatisée, jusqu'à ce que Dieu soit totalement transparent en elle⁴⁵¹.

leur vénération. La vénération des reliques a entraîné également des excès. Pendant l'iconoclasme, on ne note pas des actions leipsanoclastes systématiques.

⁴⁴⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 51 (PG 100, 473B ; MONDZAIN, p. 256).

⁴⁴⁹ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 52 (PG 100, 476D-477A ; MONDZAIN, p. 259).

⁴⁵⁰ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 26 (PG 94, 1348A ; WORMS, p. 84).

⁴⁵¹ Sur le lien entre l'icône et la célébration eucharistique chez saint Nicéphore, nous nous permettons de renvoyer à notre article, « L'Eucharistie et l'icône : aspects dogmatiques et pratiques dans l'Église orthodoxe contemporaine », dans *PosLuth*, vol. 60 (2012), n° 3, pp. 279-295.

4.2. Anthropologie pneumatique et icône

Selon la théologie orthodoxe, le but de la vie humaine est l'union avec Dieu et la vie en Dieu, jusqu'à la déification de l'homme. Par l'icône, la théologie orthodoxe confesse ce qu'on appelle une « anthropologie pneumatique ». L'anthropologie pneumatique⁴⁵² désigne justement la transformation ontologique de l'être humain, qui est réalisée par le moyen de cette présence de Dieu. En présence de Dieu l'homme change et, si cette présence est continuelle, il arrive à son accomplissement. La venue de l'Esprit Saint dans l'être humain fait que celui-ci devienne moins « physique », moins soumis aux règles naturelles de l'existence. Cette amélioration de l'être humain caractérise toute personne qui se place sur le chemin vers Dieu et elle avait été disposée par Dieu dès la création de l'homme. Le modèle de l'accomplissement est le Christ, dont le corps, après la Résurrection, a été spiritualisé – il est devenu πνευματικός. Son existence dans la chair a été transformée, sans avoir disparu : le corps du Christ est devenu sans solidité, tout en restant physique, d'une matérialité « pneumatisée ».

4.2.1. L'Imago Dei et l'icône : image de Dieu et image de l'homme

Le thème de l'image de Dieu qui se trouve dans l'être humain⁴⁵³, largement utilisé pendant le débat iconoclaste, a ses racines dans l'Ancien Testament, lorsque Dieu décide de faire l'homme à Son image et à Sa ressemblance (Gn 1, 26). Selon les livres sapientiaux, Dieu l'a créé ainsi pour que l'être humain obtienne l'incorruptibilité (Sg 2, 23). *Imago Dei* recevra une dimension supplémentaire dans l'anthropologie de saint Paul, chez qui le Fils est « l'image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c'est en [L]ui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles » (Col 1, 15-16).

L'être humain, créé à l'image du Christ, devient « image de l'image de Dieu », sans que cette subordination diminue la dignité de l'humain. La place de la ressemblance à Dieu est remise au niveau de la sotériologie, comme couronnement de l'action de déploiement des potentialités de l'image et donc accomplissement et salut :

⁴⁵² Nous utilisons ce syntagme en référence aux paroles de saint Paul : « L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est spirituellement qu'on en juge. L'homme spirituel [ὁ πνευματικός], au contraire, juge de tout, et lui-même n'est jugé par personne. » (1 Co 2, 14-15).

⁴⁵³ Sur le thème de l'*imago Dei*, voir John BEHR, « Anthropologie », dans *DCTh*, pp. 73-78 ; Panayotis NELLAS, *Le vivant divinisé. L'anthropologie des Pères de l'Église*, Paris : Cerf, 1989 ; V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, pp. 123-137. Voir aussi G. LADNER, « The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy », dans *DOP*, vol. 7 (1953), pp. 1-34.

Le Fils de Dieu est entré dans la condition humaine [ἐνηνθρώπησε] afin de rendre à l'homme par [S]a grâce ce pour quoi [I]l l'avait créé : [I]l l'avait fait à son image intellectif [νοερόν] et doté de libre arbitre [αὐτεξούσιον], et à [S]a ressemblance, c'est-à-dire dans la perfection des vertus autant que le permet la nature humaine. [...] Il avait donc d'une part établi [καταστήσας] l'homme dans la communion avec [L]ui ([I]l l'a créé dans l'incorruptibilité [ἀφθαρσία]), et d'autre part, grâce à cette communion avec [L]ui-même, [I]l l'avait élevé à l'état d'incorruptibilité [ἀνήγαγεν αὐτὸν πρὸς τὸ ἄφθαρτον]⁴⁵⁴.

Les théologiens parlent à ce propos d'une anthropologie à deux niveaux⁴⁵⁵ : l'être humain est créé à l'image de Dieu et avec le dessein d'arriver à la ressemblance à Dieu. Déjà saint Paul distingue une perte, par le péché, de la *gloire* de Dieu, et non pas de l'*eikon* (Rm 3, 23). Ceci est compris comme une limitation que l'homme s'est infligée, par la Chute, des possibilités d'arriver à la ressemblance.

Le « contenu » de l'*imago Dei* ne fait pas le consensus chez les Pères⁴⁵⁶. On ne précise pas où se trouve l'image de Dieu dans l'homme. On évite de la placer dans l'âme ou dans la raison et la plupart du temps on considère que l'être humain en entier est à l'image de Dieu (saint Épiphane, saint Irénée). Selon Léonce de Naples, nous sommes à l'image de Dieu lorsque nous recevons l'Esprit Saint⁴⁵⁷.

Saint Jean Damascène garde la distinction entre l'image et la ressemblance à Dieu et considère que les qualités rationnelles et intellectuelles (les facultés de concevoir, de comprendre) sont le signe de la création à l'image de Dieu :

Cela étant, c'est à partir d'une nature visible et d'une invisible que Dieu crée l'homme de [S]es propres mains à [S]on image et à [S]a ressemblance [κατ' εἰκόνα τε καὶ ὁμοίωσιν] : [I]l a façonné le corps à partir de la terre et donné à ce corps une âme rationnelle [λογικὴν] et intellectuelle [νοεράν] au moyen de [S]on propre souffle, ce que précisément nous disons être l'image de Dieu. En effet l'expression à l'image désigne l'aspect intellectif et de libre arbitre, et à [S]a ressemblance, la ressemblance dans l'ordre de la vertu, dans la limite du possible.

Saint Nicéphore dit que tout être humain doit être honoré, car il a été créé à l'image de Dieu et est appelé image de Dieu. Ensuite il affirme, en commentant un texte de saint Denys Pseudo-Aréopagite, que l'ange est lui aussi image de Dieu, « miroir sans tache, immaculé, infiniment transparent » et ce statut fait qu'il soit honoré, sans toutefois essayer de définir la notion d'image de Dieu :

Pour prendre comme pont de départ ce qu'il y a de plus sublime et le discours théologique lui-même, le Fils de Dieu et Dieu confessé par nous avec [S]on Père, est honoré en tant que son image entre autres appellations et se trouve glorifié [comme tel]. [...] le messager divin lui aussi est image de Dieu, miroir sans tache, immaculé, infiniment transparent. C'est pourquoi l'ange est à honorer, et aussi l'homme fait à l'image de Dieu, et appelé image de Dieu. C'est pourquoi il est honoré et il jouit de ce fait de sa liberté propre, différent de tous les autres vivants ; il a pouvoir sur toutes choses. Si en tant que créature et

⁴⁵⁴ Saint JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe* 77 (PG 94, 1108A-B ; SC 540, p. 165). Voir aussi N. OZOLINE, « Image et spiritualité du discernement des esprits dans l'art », dans *L'icône dans la théologie et l'art*, p. 231.

⁴⁵⁵ K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 89.

⁴⁵⁶ P. NELLAS, *Le vivant divinisé*, pp. 59-60 ; K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 89.

⁴⁵⁷ Cette problématique est discutée par K. PARRY, *Depicting the Word*, pp. 89-93.

simple vivant, il ne diffère d'eux en rien, mais alors on ne peut voir dans l'homme ce qui est dit selon l'image de Dieu et il faudrait dire ou bien que c'est l'intellect directeur et souverain, ou bien encore quelque autre attribut qu'on lui rapporte, puisque son archétype ne fait pas partie du monde visible⁴⁵⁸.

4.2.2. L'icône des saints, conséquence de la θεώσις

La théologie de l'union de l'être humain à Dieu est « décrite » par l'icône des saints. L'icône montre l'humain déifié : son être, la chair comprise, est imprégnée (inondée) par la présence de l'Esprit Saint, jusqu'à ce qu'il rende visible Dieu. Pour les pères iconophiles, la pneumatisation de la chair, réalisée dans la personne du saint, est la preuve de la vie en Christ de ces personnes et une anticipation du nouvel état de la chair. La pneumatisation de la chair est réalisée par l'Esprit Saint, qui agit en nous dès le baptême. Le moment de la constitution de l'icône des saints devient ainsi la Pentecôte, lorsque l'Esprit Saint Se donne au monde, dans la matière et dans le corps⁴⁵⁹. La pneumatisation sera plénière dans le Royaume du Christ.

Puisque les saints sont arrivés à la *théosis*, ils sont des modèles pour les chrétiens. Sur ce point, iconoclastes et iconophiles ne divergent pas. Les différences d'approche apparaissent lorsqu'il s'agit d'expliquer comment l'imitation des saints peut être réalisée. Les iconoclastes considèrent qu'il est préférable d'imiter les saints en les prenant pour modèles et en mettant en acte les vertus qui transparaissent de leur vie, que de les voir représentés dans des icônes et de leur rendre la proskynèse. Par ces affirmations ils expriment la théologie de la réalisation de l'*imago Dei* dans l'homme⁴⁶⁰.

Les pères iconophiles ne contredisent pas l'imitation des saints (« la théorie éthique »). S'il n'y a pas chez eux de discussion sur la beauté morale des saints, la nécessité de l'imitation des saints est implicite dans leur discours⁴⁶¹. Ainsi, saint Germain dit à Jean de Synada que lorsque les chrétiens apprennent les bonnes œuvres accomplies par les saints, ils sont encouragés à les imiter⁴⁶². Ce souvenir est encore plus vif et incite encore plus les chrétiens à rendre gloire à Dieu lorsque les vertus des saints sont représentées dans les images : « [...] quelqu'un regarde attentivement l'image de quelque saint et, comme il est juste, il dit : 'Gloire à toi, ô Dieu !' et il

⁴⁵⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 58 (PG 100, 484B-C ; MONDZAIN, p. 263).

⁴⁵⁹ M. QUENOT, *Les défis de l'icône : une autre vision du monde*, Saint-Maurice : Saint-Augustin, 2000, p. 132.

⁴⁶⁰ M. ANASTOS, « The Ethical Theory of Images », p. 155. Sur cette conception, que la recherche moderne appelle « la théorie éthique », voir la bibliographie indiquée ci-dessus, sous-chapitre 1.2.4.

⁴⁶¹ K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 93.

⁴⁶² Saint GERMAIN, *Lettre à Jean* 6 (PG 98, 160D ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 149).

ajoute le nom du saint. Ainsi, de cette manière, nous complétons ce qui est dit dans la prière afin que le saint nom du Christ soit glorifié par les choses vues et non vues »⁴⁶³.

De ce point de vue, l'image détient une fonction analogue à l'Écriture Sainte, car le but de l'Écriture Sainte est d'amener l'homme à suivre Dieu, y compris par les exemples de ceux qui ont connu Dieu.

Chez saint Jean Damascène, l'imitation des saints est conditionnée par la vision de leur gloire dans les images : « Tu envies aux saints l'honneur que Dieu leur a conféré. Tu ne veux pas qu'en voyant leur gloire représentée nous devenions des zéloteurs de leur courage et de leur foi »⁴⁶⁴. Les saints sont arrivés à la déification, mais ils sont toujours représentables, car ils gardent leur nature humaine. Seule la Divinité est irreprésentable.

Pour saint Jean Damascène, l'état de rapprochement à Dieu dont fait preuve le saint est le fondement de la vénération qu'on doit lui accorder : « J'honore donc les saints, et je glorifie ensemble les serviteurs, les amis et les cohéritiers du Christ, serviteurs à cause de leur nature [humaine], amis parce qu'ils l'ont librement choisi, fils et héritiers à cause de la grâce divine, comme le dit le Seigneur à son Père »⁴⁶⁵.

Saint Jean condamne l'option de l'iconoclaste qui accepterait l'icône du Christ ou de la Mère de Dieu, mais pas celle des saints, car ceci est le signe que l'iconoclaste refuse l'honneur redevable aux saints :

[...] si tu fabriques l'image du Christ, mais jamais celle des saints, à l'évidence ce n'est pas l'image que tu interdis, mais plutôt l'honneur rendu aux saints [...]. Tu fabriques l'image du Christ parce qu'il a été glorifié, mais tu rejettes avec dégoût la représentation des saints, sans doute parce qu'ils sont dépourvus de gloire, et tu essaies ainsi de montrer que la vérité est un mensonge⁴⁶⁶.

Saint Théodore considère que la vue est équivalente à l'ouïe, donc le refus de représentation des saints au nom de la théorie éthique n'est pas applicable à la vénération des saints⁴⁶⁷. L'argument de saint Théodore tourne autour de la justification de la vénération des saints – et non pas de la vénération de leur image. Les critères de la sainteté qu'il identifie sont les suivants : « Ici nous avons des personnes vénérables et glorieuses, qui ont mérité cet honneur par le sang du martyr ou par leur sainte vie »⁴⁶⁸. Selon saint Théodore, si quelqu'un est digne de vénération pour sa vie chrétienne, son image est également vénérable.

⁴⁶³ Saint GERMAIN, *Lettre à Thomas* 20 (PG 98, 172C ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 171).

⁴⁶⁴ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* II, 6 / III, 3 (PG 94, 1288C / 1320D ; WORMS, p. 34).

⁴⁶⁵ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 26 (PG 94, 1348C ; WORMS, p. 85).

⁴⁶⁶ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 19 (PG 94, 1249B ; WORMS, p. 51).

⁴⁶⁷ Voir ci-dessus, sous-chapitre 2.1.3.

⁴⁶⁸ Saint THÉODORE, *Discours* I, 18 (PG 99, 348C ; PALIERNE, p. 64).

*

Dans les icônes des saints nous voyons la nature humaine telle qu'elle est devenue par son appropriation par le Logos et par l'action de pneumatisation du Saint-Esprit⁴⁶⁹. Les saints partagent la nature humaine du Christ, déifiée et transfigurée. Cette déification, visible « comme à travers un miroir » chez les saints déjà dans leur vie terrestre, est une image de l'état que tout être humain aura lors de la résurrection de la chair dans le Royaume éternel du Christ. Dans le Royaume des cieux, cette nouvelle existence que le Christ a commencée pour l'homme sera la modalité d'être de tous les êtres humains. En essayant de représenter l'état de l'humain, l'icône est une représentation de la dimension eschatologique de la création⁴⁷⁰. L'icône n'est pas l'image de l'homme en général, mais d'un homme *saint*, elle est image de l'humain accompli. Elle est l'image de la beauté divine, car dans le visage du saint nous voyons l'image de Dieu portée jusqu'à la ressemblance⁴⁷¹.

Dans l'Orthodoxie, cette théologie est rappelée pendant tous les actes liturgiques célébrés dans les lieux de culte bénéficiant d'une iconostase. Par la disposition des icônes des saints devant l'autel, il est montré aux fidèles la possibilité de l'union du divin et de l'humain⁴⁷². Ce que les icônes leur présentent est le visage transfiguré, éternel des saints. Ils sont ainsi invités à tendre vers la réalisation de cette union en eux-mêmes, pour arriver à l'état de nouvelle créature en Christ. Les icônes aident les fidèles à se souvenir de la vérité chrétienne enseignée depuis le IV^{ème} siècle : « Dieu est devenu homme, pour que l'homme devienne Dieu »⁴⁷³.

Conclusions

En plus du témoignage de l'Incarnation, l'icône rappelle une autre vérité importante pour la foi : l'homme peut arriver à l'état de *théosis* dès cette vie même. En suivant la Tradition patristique, les pères iconophiles enseignent que l'être humain a reçu de par sa création la réalisation de l'état de *théosis* comme dessein, mais après la chute d'Adam il lui était impossible d'y arriver. Cette possibilité est réactualisée pour les humains par l'œuvre du salut accompli par le Christ.

⁴⁶⁹ D. SAHAS, *Icon and Logos*, p. 8 : « the icon is a pointer to the re-created, or actually transfigured, human nature by the means of its association with the divine in the person of Christ ».

⁴⁷⁰ N. GENDLE, « Creation and Incarnation », p. 645.

⁴⁷¹ L. OUSPENSKY, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, p. 164.

⁴⁷² Alexandre SCHMEMANN, *L'Eucharistie. Sacrement du Royaume*, Paris : Œil, 2005, p. 11.

⁴⁷³ Saint ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe* 54, 3 (PG 25, 192B ; SC 199, p. 459).

Pour les pères iconophiles, l'identité entre la nature humaine du Christ et la nôtre est une condition indispensable pour la sotériologie, car si le Christ avait pris une nature à laquelle nous n'étions pas rendus participants, nous ne pourrions pas envisager le salut. Pour atteindre le salut, l'homme doit se transformer profondément (corps et âme). C'est la réalité de cette transformation de l'homme que les pères iconophiles proclament, car sans elle les icônes des saints n'auraient pas de sens. Si ces icônes peuvent recevoir la vénération et être vecteur de grâce, c'est justement à cause du fait que les personnes représentées sur elles ont été habitées par le Saint-Esprit. La justification des icônes des saints réside donc dans la relation existante entre la personne représentée et le Christ. Si on schématisait, nous dirions que l'Incarnation rend possible la *théosis*, qui à son tour explique l'icône.

L'icône montre une réalité différente de celle présente ici et maintenant. Ainsi, l'icône pourrait être appelée *anagogique*, car elle fait plus que de rappeler des événements passés. Par elle, nous apprenons les choses futures, elle est plus qu'une « souvenance ». L'icône indique l'état des réalités eschatologiques lors de leur accomplissement dans le Royaume du Christ. Le monde tel qu'il est présenté dans l'icône est un monde rempli de la présence du Saint Esprit. Lors de l'avènement du Royaume de Dieu, la nature de l'homme sera déifiée et pneumatisée, tout comme l'humain montré par les icônes. Par l'icône on comprend que la déification est un événement qui concerne l'humain et le créé dans toute sa plénitude, ici et maintenant, dans sa forme et sa matérialité. L'homme restauré par le Christ, « le nouvel Adam », est dépendent de toute son histoire et des cadres de sa vie quotidienne.

Chapitre Cinquième

La dimension sacramentelle de l'icône

Dans l'exposition de la théologie des pères iconophiles, il est possible de déceler également une dimension sacramentelle de l'icône. L'utilisation de cet adjectif à l'intérieur d'un exposé de la théologie patristique encourt certainement un risque d'anachronisme, car les pères ne désignent jamais l'icône de « sacramentelle ». Parler de « sacramentalité » et des réalités « sacramentelles » est un usage plutôt spécifique à la théologie contemporaine⁴⁷⁴.

Dans son sens premier, le mot « sacrement » désigne le mystère de l'Incarnation de Dieu en vue du salut de l'homme : « [...] ce mystère resté caché depuis les siècles et les générations et qui maintenant vient d'être manifesté à ses saints : Dieu a bien voulu leur faire connaître de quelle gloire est riche ce mystère chez les païens : c'est le Christ parmi vous ! l'espérance de la gloire » (Col 1, 26-27). Par extension, la sacramentalité serait le trait de toute réalité par laquelle est exprimé le mystère du salut – le mystère de Dieu fait homme. Puisque ce mystère est plus qu'un guide vers la transcendance, mais rencontre réelle entre le créé et l'incréé, toute réalité sacramentelle peut accueillir l'agir divin.

Nous avons considéré que cette dimension de l'icône apparaît chez les pères iconophiles lorsqu'ils expliquent la nécessité d'accorder un culte à l'icône. Tout le débat de la période iconoclaste tourne, au fait, autour de cette affirmation, ce qui peut encore indiquer sa portée. Pour les pères iconophiles, toute icône reçoit un culte – ou, pour le dire avec les mots d'un

⁴⁷⁴ Voir Karsten LEHMKÜHLER, « Parole et sacrements. Les moyens de grâce », dans André BIRMELÉ et collab. (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève : Labor et Fides, 2008, pp. 303-337 ; Boris BOBRINSKOY, « L'icône, sacrement du Royaume », dans F. BÆSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 367-374. Nous reviendrons sur ce sujet dans le onzième chapitre.

théologien orthodoxe contemporain, « il n'y a pas d'icône, même si elle figure le Christ, s'il n'y a pas de culte afférent ; cet objet saurait être appelé simplement tableau, image, portrait etc. »⁴⁷⁵.

Dans ce chapitre, nous suivrons l'argumentation des pères iconophiles sur ce sujet. Plus précisément, nous verrons comment les pères iconophiles défendent l'affirmation selon laquelle la personne dont on fait l'icône est présente, d'une certaine manière, dans sa représentation. D'abord, nous traiterons les questions de relation entre le prototype et sa représentation iconographique, ainsi que la question de l'homonymie. Ensuite, ces précisions nous permettront de parler de la prosternation devant les icônes du Christ et des saints. Avant de parler du mode de *manifestation* de cette proskynèse, nous devons montrer comment elle se justifie. Enfin, les deux questions de la prosternation et de la présence du Christ dans Son icône nous amèneront à comparer l'icône et l'Eucharistie.

5.1. La présence du Christ dans son icône

Dans les débats du VIII^{ème} siècle, les iconoclastes enseignaient que seule la présence de la Divinité dans l'icône pourrait justifier de sa vénération. La réponse iconodoule à cette affirmation est arrivée assez tard, sous la plume de saint Théodore et de saint Nicéphore : la présence de la Divinité dans l'icône est impossible, car ceci signifierait circonscrire la Divinité. L'icône est une *image* (ressemblance) d'un prototype et elle est vénérable *pour* son prototype, non pas pour sa nature. Le renvoi vers le prototype suffit pour lui donner toute sa portée, et l'icône n'a pas besoin de contenir la Divinité pour justifier l'acte de prosternation devant elle.

Cependant, nous verrons que l'icône n'est pas entièrement étrangère à la Divinité.

5.1.1. Le prototype et sa représentation picturale

Pour exprimer les relations instituées entre la réalité représentée et sa représentation, les pères iconophiles ont amplement utilisé les termes d'*archétype*, *prototype*, *hypostase*, *ressemblance*, *image* et *copie*. Le culte adressé à l'icône est justifié par l'hypostase « iconisée » et par la relation qu'elle engendre.

Une première chose que saint Jean détermine est la sainteté de l'hypostase⁴⁷⁶. Dieu a reposé sur les saints,

⁴⁷⁵ M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 434.

[...] ceux qui, autant que possible, se sont rendus semblables à Dieu, de par leur propre choix mais aussi parce que Dieu a habité en eux et les a aidés [...]. De même qu'ils sont véritablement des dieux, non par nature, mais parce qu'ils participent de celui qui est Dieu par nature, de même ils méritent la prosternation non par nature, mais parce qu'ils portent en eux celui qui par nature la mérite, tout comme le fer passé au feu n'est pas intouchable et brûlant de par sa nature propre, mais parce qu'il participe de ce qui est brûlant par nature⁴⁷⁷.

Les saints sont donc « théophores », car Dieu a demeuré en eux. De leur déification par la grâce divine il s'ensuit que tout geste de vénération ou de culte manifesté vers les saints est dirigé vers Dieu, y compris lorsque ce geste est fait devant l'icône. Ce culte que l'icône reçoit lui est accordé pour la personne qu'elle montre.

La relation entre l'icône et son prototype est réalisée au moyen de l'hypostase, par ce que la théologie contemporaine appelle une « propriété hypostatique »⁴⁷⁸. Saint Théodore précise que l'hypostase d'une réalité n'est pas présente ontologiquement dans sa représentation picturale et n'est pas confondue avec elle : « Le prototype n'est pas dans l'image selon l'essence, sinon l'image serait, elle aussi, appelée prototype et, inversement, le prototype image : ce qui ne convient pas, parce que chaque nature [celle du modèle et celle de l'icône] a sa propre définition »⁴⁷⁹.

L'image n'est pas équivalente au prototype du point de vue de l'essence, mais du point de vue de la ressemblance au prototype. En ce qui concerne l'icône du Christ, aucune de Ses deux natures n'est présente dans l'icône : « Si quelqu'un, vénérant l'image du Christ, dit y vénérer la nature divine – et pas simplement dans la mesure où il y a l'ombre de la chair qui lui fut unie, ou bien parce que Dieu est partout – il est hérétique »⁴⁸⁰. La Divinité est présente dans l'icône d'une manière relative, tout comme elle est présente dans la croix ou dans les autres objets sacrés⁴⁸¹. Dans ces réalités terrestres où elle est présente, il n'y a pas une union de natures, mais une *participation relative*. L'insistance des iconophiles sur la différence totale d'essence entre l'icône et son prototype (le Christ ou un saint) n'exclue toutefois la possibilité que l'icône partage la grâce de la personne représentée.

S'il est possible d'adorer la nature divine à travers l'icône, c'est parce que Dieu est partout (donc y compris dans les réalités créées) ou encore parce qu'il n'est pas possible

⁴⁷⁶ Notons que les iconoclastes n'avaient pas nié non plus la sainteté des personnes représentées dans les icônes.

⁴⁷⁷ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 33 (PG 94, 1352A-C ; WORMS, pp. 87-88).

⁴⁷⁸ Voir l'analyse faite par Edouard DIVRY, *La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident. Grégoire Palamas – Thomas d'Aquin vers un dénouement œcuménique*, Paris : Téqui, 2009, p. 438.

⁴⁷⁹ Saint THÉODORE, *Discours* III, C.1 (PG 99, 420D ; PALIERNE, p. 104 – nous avons modifié légèrement la traduction française).

⁴⁸⁰ Saint THÉODORE, *Discours* I, 20 (PG 99, 349D ; PALIERNE, p. 65).

⁴⁸¹ Voir ci-dessus, note 356.

d'imaginer une séparation en Christ entre les deux natures (donc l'adoration rendue au Christ est orientée à la fois vers Ses deux natures) : en Christ,

[...] la Divinité est adorée et glorifiée conjointement avec le corps du Seigneur, en raison de la conjonction des natures, puisqu'elle s'est soumise au contour de la chair. Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement, puisque la chair peut être touchée, saisie et vue sans jamais endosser dans leur union les propriétés de la nature non-circonscriptible qui lui restent étrangères ?⁴⁸².

Si la nature divine n'est pas présente dans l'icône du Christ, la nature humaine ne l'est pas non plus, bien que cette nature soit circonscriptible :

[...] tout homme étant le prototype de sa propre image [εικόνοϛ], il n'est pas d'homme qui ne puisse avoir une copie [παράγωγον] de sa propre image [ἀπεικόνισμα] ; il est donc évident que le Christ, qui s'est fait semblable [ὁμοιωθεῖϛ] à nous en tout, est bien le prototype de sa propre image [εικόνοϛ], même si ce n'est pas écrit explicitement. Si bien que lorsque tu demandes : où donc est-il écrit de vénérer l'image du Christ [προσκυνεῖσθαι εἰκόνα Χριστοῦ] ? sache-le bien : partout [où] il est écrit d'adorer le Christ [προσκυνεῖσθαι Χριστόν], car l'image [τὸ παράγωγον] ne peut être séparée de son Prototype⁴⁸³.

On ne saura jamais confondre l'original et la copie, le prototype et sa représentation visible, mais on ne saura les séparer non plus : « Le prototype et l'image sont un par la ressemblance hypostatique et deux par la nature »⁴⁸⁴. L'existence du prototype et de son image n'érige pas un deuxième prototype, tout comme la destruction d'une telle représentation n'aurait aucun effet sur l'hypostase.

Pour saint Nicéphore, la différence de présence s'explique par le rapport entre ce qui est circonscrit et ce qui est inscrit :

En effet, nous disons qu'un homme est inscrit dans tel lieu, qu'il s'agisse d'un mur ou d'une planchette, mais dans ce lieu lui-même, il n'est personne de sobre et de raisonnable pour dire que cet homme y est du coup circonscrit et défini. Car un homme est bien inscrit dans l'icône qui le figure, mais il n'y est pas circonscrit ; [il l'est] seulement dans le lieu propre de sa circonscription⁴⁸⁵.

Donc, dans une inscription graphique (une icône), la réalité représentée – que nous pouvons appeler « l'archétype » – n'est pas présente, dans ce sens que l'icône ne « contient » pas la réalité représentée. De même pour l'icône du Christ : dans son icône le Christ n'est pas présent comme il l'était dans les limites de son corps⁴⁸⁶ :

[...] celui qui inscrit, c'est-à-dire qui produit l'icône d'un homme, [...] ne circonscrit pas en même temps et du même coup ce même homme [...]. En effet, c'est dans sa circonscription que sa présence (παρεστιν)

⁴⁸² Saint THÉODORE, *Discours* I, 12 (PG 99, 344A ; PALIERNE, p. 61).

⁴⁸³ Saint THÉODORE, *Discours* II, 6 (PG 99, 356B ; PALIERNE, p. 68).

⁴⁸⁴ Saint THÉODORE, *Discours* III, D.1 (PG 99, 428C ; PALIERNE, p. 107).

⁴⁸⁵ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 13 (PG 100, 357C ; MONDZAIN, p. 169).

⁴⁸⁶ J'anticipe pour dire que la théologie ultérieure a défini cette présence du Christ comme présence par la grâce, différente de la présence par la nature. Sur la distinction entre l'essence et les énergies divines et son impact sur la théologie de l'icône, voir M. BRATU, « Palamisme et théologie de l'icône », dans *L'Église dans le monde byzantin de la IV^e croisade (1204) à la chute de Constantinople (1453). Actes du VIII^e Symposium Byzantion, Strasbourg, 7-8-9 novembre 2002*, Amsterdam : A.M. Hakkert, 2007, pp. 135-153.

est nécessaire. Mais dans son inscription graphique, il ne s'agit pas forcément de présence ; bien plus on ne circonscrit strictement rien, même si on croit le faire⁴⁸⁷.

Pourtant, on apprend aussi que « [...] l'inscription graphique rend présente [παρίστησι] la forme visible [εἶδος] et corporelle de ce qu'on inscrit, son contour [σχῆμα], sa forme sensible [μορφή] dont elle est l'empreinte ressemblante ». Une *relation de ressemblance* est ainsi créée entre l'icône et son modèle⁴⁸⁸, relation préservée même après la disparition physique du modèle⁴⁸⁹.

Par la ressemblance formelle avec son archétype, l'icône fonctionne comme un *mémorial* qui « rend le Christ manifeste [ἐμφανίζει] »⁴⁹⁰. Dans l'icône on voit l'hypostase modèle :

Rendant visible l'absent comme s'il était présent, par la similitude et la mémoire de la forme, l'icône maintient avec son modèle une relation ininterrompue dans la durée. Par conséquent, la ressemblance formelle est une espèce de relation moyenne qui médiatise les termes extrêmes, j'entends le semblant et ce qui lui est semblable, en les unifiant par la forme visible et en les reliant, même si ces termes diffèrent par nature, car chacun des deux est « une chose » et « une autre chose » par nature. [...] en vérité c'est par l'impression graphique que s'effectue la connaissance de la forme visible et principielle, et en elle c'est l'hypostase de celui qui est inscrit que l'on peut voir⁴⁹¹.

Les icônes sont des réalités relatives, car elles sont « dessinées et gravées en fonction des archétypes »⁴⁹². Elles sont créées à partir de la visibilité du prototype et elles lui deviennent ressemblantes : « [...] étant en relation de ressemblance avec l'archétype, l'inscription [l'image] est inscription de l'archétype »⁴⁹³.

Nous pouvons donc dire, comme saint Théodore, que voir l'image du Christ signifie voir le Christ lui-même : « [...] l'image est à la ressemblance du Christ et [...] elle montre en elle le Christ. [...] celui qui a vu l'image du Christ a vu en elle le Christ, car il est nécessaire d'affirmer que l'image du Christ et le Christ partagent la même vénération, aussi bien que la même ressemblance »⁴⁹⁴. La relation établie entre l'icône et l'hypostase du Christ fait donc qu'Il soit présent dans Son icône selon Sa ressemblance et non pas selon l'une ou l'autre de Ses natures⁴⁹⁵.

⁴⁸⁷ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 13 (PG 100, 357B ; MONDZAIN, p. 169).

⁴⁸⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 13 (PG 100, 357C-D ; MONDZAIN, pp. 169-170).

⁴⁸⁹ K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 62.

⁴⁹⁰ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 2 (PG 100, 333A ; MONDZAIN, p. 151).

⁴⁹¹ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 30 (PG 100, 280A ; MONDZAIN, p. 111).

⁴⁹² Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 15 (PG 100, 364A ; MONDZAIN, p. 173). Saint Nicéphore utilise le mot « archétype », à la différence de saint Théodore, qui préfère « prototype ». Les deux mots ont la même portée.

⁴⁹³ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 13 (PG 100, 357D ; MONDZAIN, p. 170).

⁴⁹⁴ Saint THÉODORE, *Discours* III, C.11 (PG 99, 425B ; PALIERNE, p. 106).

⁴⁹⁵ On peut remarquer la différence avec la théologie iconoclaste, pour laquelle une image, pour pouvoir être vénérée, doit s'identifier à son prototype au niveau de l'essence ; en conséquence, la seule image vénérable du Christ serait l'Eucharistie, où Il est présent réellement.

En même temps, l'absence de la nature de la réalité représentée n'annule pas la présence du prototype⁴⁹⁶. Cela à cause du fait que l'inscription iconique d'une hypostase est « en relation de ressemblance [σχετική] avec [son] archétype »⁴⁹⁷, non pas en relation naturelle [φυσική]. Cette ressemblance crée une relation avec le ressemblant : « le prototype est dans l'image par ressemblance avec l'hypostase »⁴⁹⁸ et cette relation crée la présence hypostatique. On garde les propriétés spécifiques de chaque nature et l'identification se fait seulement au niveau du nom : « [...] le modèle peut être animé, l'icône, elle, reste inanimé. Le modèle peut être doué de raison et de mouvement, l'icône reste sans raison et immobile »⁴⁹⁹.

La « connaissance visible », une « reconnaissance » de la ressemblance (ὁμοίωσις) du Christ dans Son icône (Sa représentation visuelle) crée la « mémoire » ou le « souvenir » (μνήμη) :

[...] celui qui trace une empreinte unit plutôt, en ce sens qu'il produit dans l'icône la créature visible et son corps passible à l'égal du nôtre [...]. Ce n'est pas seulement la forme humaine et visible du Christ qu'il atteint, par la mémoire [qu'il perpétue] et la ressemblance formelle avec l'archétype ; [...] de par son unité hypostatique, et son indivisibilité, le souvenir [du Verbe] est concomitant dans l'icône⁵⁰⁰,

ou encore : « [...] l'icône du Christ, de façon première et immédiate, dès le premier regard, rend manifeste pour nous [S]a forme visible, et évoque [S]on souvenir »⁵⁰¹.

L'icône crée donc la ressemblance du modèle et elle aide le fidèle à visualiser la personne avec laquelle il est en communion. Cette ressemblance est de l'ordre de la « ὁμοίωμα » (ressemblance) et de la « μίμησης » (imitation), ou encore de l'ordre du souvenir ou de la mémoire : elle ne crée pas les vérités de la foi, elle les rappelle.

5.1.2. L'homonymie

La reconnaissance du Christ dans l'icône est faite sur la base de l'identification de certains traits du visage ou de certains éléments symboliques. Certes, elle n'est pas toujours opératoire, car très souvent les icônes sont « contextualisées »⁵⁰² (une situation que les pères n'envisagent pas dans

⁴⁹⁶ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 13 (PG 100, 357B ; MONDZAIN, p. 169) ; Mondzain parle d'une « absence iconique », c'est-à-dire l'absence de la nature de la réalité représentée dans sa représentation (p. 169, note 36).

⁴⁹⁷ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 13 (PG 100, 357D ; MONDZAIN, p. 170).

⁴⁹⁸ Saint THEODORE, *Discours* III, D.1 (PG 99, 420D ; PALIERNE, p. 104).

⁴⁹⁹ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 30 (PG 100, 280C ; MONDZAIN, p. 112).

⁵⁰⁰ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 23 (PG 100, 256A-B ; MONDZAIN, p. 94).

⁵⁰¹ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 35 (PG 100, 428D ; MONDZAIN, p. 222).

⁵⁰² Je pense ici au fait que la diversité des styles d'expression artistique (variables selon âges et lieux) rend difficile, voire impossible, la reconnaissance d'une personne dans une icône sur la base de l'identification de certains traits physiques ou d'éléments de composition iconographique. Le travail exceptionnel fait par F. BÆSPFLUG dans *Dieu et*

leur argumentation). Il existe par contre un deuxième moyen de reconnaissance de la personne représentée : il s'agit de l'inscription de son nom sur l'icône. Ce qui importe, donc, c'est que le fidèle prenne toujours conscience de l'identité de la personne qui lui est présentée dans l'icône.

L'identité de nom que partagent le Christ et l'icône, l'*homonymie*, est liée à la notion de ressemblance. Elle est la conséquence directe de la ressemblance qui existe entre le Christ et Son icône⁵⁰³. Chez saint Germain, « la louange et la confession du nom divin proclamé au-dessus de tout nom » sont des signes extérieurs de la prosternation qui indiquent le degré suprême du culte, la latrie⁵⁰⁴.

L'homonymie est si importante que le rituel de la consécration de l'icône n'est pas nécessaire⁵⁰⁵. Ainsi, au Nicée II on considérait que l'icône n'a pas besoin d'une consécration, elle est déjà consacrée par l'inscription du nom de la personne représentée :

[...] un grand nombre d'objets sacrés que nous utilisons n'a pas besoin d'une prière de sanctification, parce que leur nom même dit qu'ils sont sacrés et remplis de grâce. C'est pourquoi nous les honorons et nous les embrassons. Ainsi, même s'il n'y a pas une prière de sanctification, nous considérons digne de vénération la croix vivifiante. Sa forme même nous est suffisante pour recevoir la sanctification. [...] De la même manière, quand on écrit le nom sur une icône, on transfère l'honneur au prototype. Donc, soit ils [les iconoclastes] doivent considérer la croix un objet ordinaire [...] ou ils doivent accepter les vénérables icônes comme étant sacrées et dignes de vénération⁵⁰⁶.

Pour expliciter l'homonymie, saint Théodore utilise une analogie avec la croix : la croix originale, la croix du Supplice était en bois et elle est unique ; les croix que les chrétiens utilisent aujourd'hui obtiennent leur identité uniquement au niveau du nom, qui leur fait part à l'honneur et à la vénération de la croix originale⁵⁰⁷.

La distinction entre l'image et son prototype se fait uniquement au niveau des natures, et non pas au niveau du nom : « Le Fils en tant qu'image du Père est glorifié. En effet, le Christ et [S]on icône sont l'un et l'autre des images. Le discours sur elles deux est un, même si elles diffèrent dans leur essence »⁵⁰⁸. La reconnaissance du Christ dans Son icône permet de donner le

ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art (Paris : Bayard, 2008) montre à quel point l'iconographie chrétienne est diversifiée ; voir aussi Ol'ga POPOVA – Engelina SMIRNOVA – Paola CORTESI, *Les icônes. L'histoire, les styles, les thèmes des origines à nos jours*, Paris : Solar, 1996 (sur les différences entre les icônes grecques, russes et bulgares) ; M. ZIBAWI, *Images de l'Égypte chrétienne. Iconologie copte*, Paris : Picard, 2003 (pour les icônes coptes) ; Nabil Selim ATALLA, *Coptic icons = Les icônes coptes = Koptische Ikonen*, Cairo : Lehnert & Landrock, 1986.

⁵⁰³ M. BRATU, *Représenter la Christ*, p. 421.

⁵⁰⁴ Saint GERMAIN, *Lettre à Thomas* 14 (PG 98, 177B-C ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 168).

⁵⁰⁵ Ce rituel est introduit assez tard, après la crise iconoclaste. Il n'y a pas de traces de l'usage de la consécration de l'icône dans l'Église orthodoxe avant le XVII^{ème} siècle – voir M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 427, note 459.

⁵⁰⁶ MANSI 13, 269D-272A (cité par D. SAHAS, *Icon and Logos*, p. 98 ; une autre traduction chez M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 427, note 459).

⁵⁰⁷ Saint THÉODORE, *Discours* I, 8 (PG 99, 337B-C ; PALIERNE, p. 58).

⁵⁰⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 60 (PG 100, 485B ; MONDZAIN, p. 265).

même nom à la réalité et à la « copie » et elle (la reconnaissance) explique également la *relation* que l'homonymie occasionne :

[...] la ressemblance formelle autorise l'homonymie, car c'est une et même dénomination qui désigne l'icône et le modèle : l'icône du roi est appelée roi. Elle pourrait dire : 'le roi et moi nous sommes un', mise à part, bien entendu, la différence d'essence. [...] l'image contemplée dans son rapport à l'archétype reste en relation avec lui ; ce n'est pas qu'elle partage la même essence que lui, ni qu'on puisse lui attribuer les propriétés qui sont affirmées de l'archétype en tant que tel ; il ne s'agit pas non plus d'affirmer du modèle le moindre des attributs qui revient à l'icône. En effet, le modèle peut être animé, l'icône, elle, est inanimée. Le modèle peut être doué de raison et de mouvement, l'icône reste sans raison et immobile. Par conséquent, ils ne s'identifient pas, mais ils se ressemblent par la forme visible, sans la moindre similitude essentielle. C'est parce que l'icône est relative [au modèle] qu'elle partagera l'honneur rendu au modèle et inversement l'outrage qui lui est fait⁵⁰⁹.

L'homonymie nous permet d'appeler « Christ » l'icône du Christ sans pour autant qu'il y ait deux Christs. Saint Nicéphore contredit l'empereur Constantin sur la question du rapport entre le prototype et l'image justement pour ne pas les confondre. La distinction est réalisée dans la catégorie de la substance⁵¹⁰. On ne peut pas faire de distinction entre l'original de la réalité représentée et la représentation à partir du nom. Le nom « Christ » ne désigne pas l'hypostase du Christ selon Ses natures, mais précisément Son hypostase dans Sa ressemblance visible. Étant donné que dans l'image nous avons la ressemblance du Christ (ou de toute réalité de laquelle on fait image), la seule possibilité de distinguer entre les deux est la référence à la nature : l'icône est faite en bois et en couleurs, elle n'est pas de la nature de son prototype.

5.2. Le culte adressé à l'icône

Les pères iconophiles distinguent la vénération et le culte. La vénération (la *proskynèse*) marque en premier lieu le respect, la révérence accordée aux personnes représentées, qu'il s'agisse des icônes du Christ ou des saints. Elle peut ensuite fonder le culte. Cette précision est nécessaire surtout dans le cas des icônes des saints : nous accordons notre respect aux saints, en raison de la communion avec le Christ dans laquelle ils sont entrés, et de l'importance de l'exemple de leur vie pour nous, et cela crée la prédisposition d'un acte de culte.

Les iconoclastes du VIII^{ème} et IX^{ème} siècle refusaient de rendre la *proskynèse* à travers les objets, pour ne pas courir le risque de tomber dans l'idolâtrie : un tel culte détournerait à des objets faits de main d'homme l'honneur qui devrait être dû à Dieu seul⁵¹¹. C'est la raison pour

⁵⁰⁹ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 30 (PG 100, 280B-C ; MONDZAIN, p. 112).

⁵¹⁰ K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 63.

⁵¹¹ V. GRUMEL, « L'iconologie de saint Germain », p. 166.

laquelle tous les apologètes de l'icône ont parlé des différents types de proskynèse – accordée à Dieu, aux anges, aux humains ou aux divers objets matériels.

Une icône est toujours liée à son prototype. De même, la prosternation qu'on lui accorde est déterminée par le prototype⁵¹² et non pas par l'essence de l'icône : « Ce n'est pas la substance de l'image qui est vénérée, c'est l'empreinte du prototype qui est imprimée sur elle, car la substance de l'image n'est pas vénérable »⁵¹³.

5.2.1. Les différents types de proskynèse

La *proskynèse* ou la prosternation est le sentiment de respect⁵¹⁴ que nous exprimons à différents degrés. Influencés probablement par le texte vétotestamentaire d'Exode 20, 2-5 dans la leçon de la Septante, les pères iconophiles font une fine distinction conceptuelle entre *vénération* (ou « proskynèse », vénération, honneur) et *adoration* (latrie)⁵¹⁵. La manifestation de la prosternation peut prendre des formes diverses, allant de l'adoration accordée à Dieu et jusqu'à la simple estime manifestée envers toute réalité ou action.

Celui qui insiste plus que d'autres sur la proskynèse accordée aux images est saint Germain. Il ne serait pas impossible de croire qu'il affirme que les images reçoivent elles-mêmes

⁵¹² On ne fait pas l'icône d'une personne dont la sainteté n'a pas été attestée dans et par l'Église (fidèles et hiérarchie) – nous pensons ici aux images de Mahatma Gandhi et d'Albert Einstein, peintes en « style byzantin » par Robert Lenz (<http://www.trinitystores.com/> ; voir également le dossier réalisé par J.-C. LARCHET, dans *L'icône et l'artiste*, Paris : Cerf, 2008, chap. « Les fausses icônes », pp. 109-166).

⁵¹³ Saint THÉODORE, *Discours* III, C.2 (PG 99, 421A ; PALIERNE, p. 104).

⁵¹⁴ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 14 (PG 94, 1244A ; WORMS, p. 45) : « la prosternation est le symbole de la soumission et du respect » ; IDEM, *Discours* III, 27 (PG 94, 1348D ; WORMS, p. 85) : « la prosternation est un signe de soumission, c'est-à-dire d'abaissement et d'humilité ».

⁵¹⁵ K. PARRY, *Depicting the Word*, p. 166. Pour la théologie orientale, la *latrie* ne peut être qu'absolue (il n'y a pas de latrie relative). Ce qui est relatif dans la prosternation est l'acte de *vénération*. Cette précision est importante pour la compréhension des différences essentielles entre la théologie occidentale et celle orientale dans les discussions de l'époque de l'iconoclasme byzantin. Si l'on prend l'exemple des *Libri Carolini*, on voit clairement que la théologie occidentale contemporaine au concile Nicée II n'a pas emprunté la différence orientale au sujet de la vénération : les Latins accusaient les Grecs d'avoir confondu la créature et le Créateur, car ils se sont tournés vers l'*adoration* des objets matériels (les icônes), comme les idolâtres du passé. Dans les *Libri Carolini* les icônes sont présentées du seul point de vue d'une dimension pédagogique, suivant la direction donnée par saint Grégoire le Grand au sixième siècle. Les images sont utiles, elles ont une valeur historique et didactique, et elles ne doivent être ni détruites, ni adorées : « in basilicas sanctorum imagines non ad adorandum sed ad memoriam rerum gestarum et venustatem parietum habere permittimus » – cité par S. GERO, « The *Libri Carolini* », p. 14. Gero résume ainsi cette position : « les images n'ont aucun mystère divin attaché ; elles ne sont que des objets matériels, sans connexion avec les réalités spirituelles ». Il est important de noter que, s'ils ont refusé la vénération de l'icône, qui n'a qu'une connexion « idéale » (opposée à « empirique ») avec l'archétype, les théologiens des *Libri Carolini* n'excluent pas la vénération des reliques ou des objets sacrés, en raison de leur contact physique avec leur prototype (S. GERO, « The *Libri Carolini* », p. 15). Nous considérerons ainsi que la capacité de la matière de devenir porteuse de grâce est donc acceptée comme possible (sans être explicitement affirmée). Plus tard, saint Thomas d'Aquin fera la différence entre adoration et vénération au sujet des icônes (voir sa *Somme théologique* II-II, 94, 2 ; III, 25, 3 ; 25, 5 ; trad. fr. dans D. MENOZZI, *Les images*, pp. 133-136).

une sorte de salutation : « [...] selon cette conception de la foi inébranlable au sujet du Logos, nous faisons des images de la forme de Sa chair sainte, nous les saluons et nous jugeons bon de leur accorder tout culte et honneur appropriés ». Certes, cette forme de respect est inférieure à l'adoration « que nous devons en esprit et en vérité à la [D]ivinité incompréhensible et inaccessible ». Elle est le fruit de notre amour envers les serviteurs de Dieu et elle est appropriée aux « créatures visibles et invisibles que Dieu a faites », tout comme à « des œuvres fabriquées par les mains humaines »⁵¹⁶. La prosternation devant les icônes est relative, non pas absolue.

D'une manière systématique, la distinction entre le culte d'adoration (*latrîe*) et le culte de vénération (*proskynèse*) est introduite pour la première fois dans le débat sur les images par saint Jean Damascène. Il identifie une hiérarchie dans la *proskynèse*, en fonction des différences qui existent entre les images. La prosternation peut varier de la *proskynèse* absolue, réservée à Dieu seul, jusqu'à celle rendue aux objets inanimés :

Le premier [mode de prosternation] est celui de l'adoration que nous rendons à Dieu, le seul à qui la prosternation revient par nature. Vient ensuite celui que nous rendons, à cause de Dieu – à qui seul la prosternation revient par nature – à ses amis et à ses serviteurs [...] ou pour les lieux divins [...] ou encore pour les monuments. [...] Je connais aussi la prosternation qui naît d'une estime réciproque⁵¹⁷.

Notons que dans son troisième *Discours*, lorsqu'il parle des différents types de vénération et lorsqu'il en donne des exemples, saint Jean Damascène ne parle pas des images religieuses.

Aux icônes nous accordons notre vénération pour les personnes qui sont représentées, car ces personnes ont imité, dans leur vie, le Christ, et elles sont des modèles pour nous, aujourd'hui, des guides vers l'imitation du Christ :

Je me prosterne devant l'image du Christ en tant que Dieu fait chair, je me prosterne devant celle de la Mère de Dieu qui règne sur nous tous, en tant que Mère du Fils de Dieu, et devant celle des saints en tant qu'amis de Dieu, parce qu'ils ont résisté au péché jusqu'au sang, ont imité le Christ en versant leur sang pour [C]elui qui avait auparavant versé son propre sang pour eux et se sont comportés en suivant sa trace. Je place devant mes yeux l'image de leurs belles actions et de leurs souffrances, car par elles je suis sanctifié et oint, et désire les imiter. Et j'agis ainsi avec respect et vénération⁵¹⁸.

On distingue une différence de prosternation aussi entre les icônes du Christ et les icônes des saints.

Toute réalité qui nous aide à mieux connaître les événements du salut et toute réalité par laquelle le salut a été réalisé peut recevoir notre *proskynèse* : « Je me prosterne avec vénération, parce que sont les instruments du salut, devant la croix, la lance, le roseau et l'éponge, [...]

⁵¹⁶ Saint GERMAIN, *Lettre à Jean* 6 (PG 98, 157D-160C ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, pp. 149-150). Voir l'analyse de ce passage chez G. GRUMEL, « L'iconologie de saint Germain », p. 172.

⁵¹⁷ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 14 (PG 94, 1244A ; WORMS, p. 45). Voir aussi saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 28-40 (PG 94, 1348D-1356C ; WORMS, pp. 85-91).

⁵¹⁸ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 21 (PG 94, 1252D ; WORMS, p. 62) ; voir aussi IDEM, *Discours* II, 10 / III, 9a (PG 94, 1293C / 1332B ; WORMS, p. 55).

devant les images qui ont été fabriquées par les croyants, dans une bonne intention, pour glorifier et rappeler les souffrances du Christ »⁵¹⁹.

Saint Théodore considère que dans un certain nombre de textes bibliques l'*honneur* et la *vénération* sont synonymes⁵²⁰. Dans le cas des parents, la vénération s'ajoute à l'honneur, selon le commandement biblique⁵²¹. En outre, toute chose *sainte* est à vénérer, selon des degrés différents, ainsi que toute chose glorieuse ou auguste. Saint Théodore se réfère ici aux « choses » de l'Ancien Testament. Du fait que la vénération n'est pas liée à un culte, mais au respect, il conclut qu'on arrive à comprendre la vénération uniquement par le biais de ce que signifie « honneur »⁵²².

Ajoutons, pour saint Nicéphore, son affirmation que « toutes choses qui sanctifient nos esprits et nos corps et qui ne font pas le moindre doute pour les fidèles » méritent prosternation. C'est l'Église qui peut les identifier⁵²³.

5.2.2. La prosternation devant les icônes du Christ

Pour les pères iconophiles, l'acte de prosternation devant l'icône du Christ est toujours mis en relation avec la présence du Christ dans cette icône. L'image du Christ est vénérée en l'honneur du Christ, selon l'identité de personne, identité établie par la ressemblance hypostatique.

Le problème principal sur la vénération des icônes du Christ est la différence radicale entre l'adoration redevable au Christ Dieu et le fait que son icône est un objet. Saint Théodore explique que, malgré cette distinction, la proskynèse accordée au Christ est unique : « [...] il n'y a pas deux vénération lorsque le Christ est vénéré dans [S]a propre image, car il ne s'agit pas d'une vénération de la substance de l'image, mais d'une seule vénération du Christ dans [S]on image »⁵²⁴, car elle est accordée au Christ et pour le Christ⁵²⁵.

Mais la proskynèse qu'on accorde au Christ est absolue et on parle alors d'adoration. Donc, est-ce que devant l'icône du Christ il est possible d'exprimer notre adoration ? Saint Théodore revient à la différence faite au niveau de la nature et de la ressemblance :

⁵¹⁹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* II, 19 (PG 94, 1305A-B ; WORMS, p. 69).

⁵²⁰ Ces textes sont : **Ap 4, 11 ; 5, 12 ; 5, 13 ; 7, 12 ; Jn 5, 23 ; Is 28, 16 ; Ex 20, 12 ; Qo 3, 3-4 ; 1 P 2, 17.**

⁵²¹ Saint THÉODORE, *Discours* II, 28 (PG 99, 372A-373A ; PALIERNE, pp. 77-78).

⁵²² Saint THÉODORE, *Discours* II, 35 (PG 99, 376B-377B ; PALIERNE, pp. 80-81).

⁵²³ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 4 (PG 100, 381B ; MONDZAIN, p. 188).

⁵²⁴ Saint THÉODORE, *Discours* III, C.6 (PG 99, 424A ; PALIERNE, p. 105).

⁵²⁵ Saint THÉODORE, *Discours* III, C.14 (PG 94, 425D ; PALIERNE, p. 106).

Ce qui est semblable en quoi que ce soit à quelque objet partage avec lui sa vénération en raison de ce en quoi il lui ressemble. Ce qui est semblable en tout participe totalement à cette vénération. Le Fils est un tout semblable au Père, en ce qu'il Lui est consubstantiel. Il Lui est donc aussi 'co-vénération'. Mais l'image du Christ se rapporte à [L]ui seulement par la ressemblance hypostatique. C'est donc en cela qu'elle participe à [S]a vénération⁵²⁶.

Au niveau de la théologie, lorsqu'on envisage le Christ en Lui-même, nous lui accordons notre adoration, et uniquement la vénération à Son icône : « l'icône du Christ ne reçoit pas la latrerie, mais seulement le Christ que L'on honore en elle » ; « il n'est pas permis de dire que l'auguste icône du Christ soit adorable par latrerie »⁵²⁷.

Chez saint Nicéphore, la réponse à cette question est plus simple : la proskynèse absolue (la latrerie) se fait en esprit : « la première proskynèse et la plus haute et suprême entre toutes, on la doit et on la rend au seul Dieu de l'univers, au maître du monde : c'est celle qui est considérée comme latrerie et se fait en esprit »⁵²⁸. C'est dans la prière qu'on fait la différence, en veillant à ne pas confondre son image, dans sa matérialité créée, avec le Christ lui-même.

Chez saint Germain aussi, le filtre qui marque la différence entre les types de *proskynèse* (par exemple, entre la latrerie et la vénération) est le sentiment intérieur du fidèle, son intention lorsqu'il prie :

Le peuple du Christ, légitime et véritable adorateur de la Trinité, n'attire pas sur lui la condamnation des idoles écrite dans les Écritures parce qu'il possède des images des saints hommes pour se souvenir de leurs vertus [...]. En effet, il ne suffit pas d'observer ce qui est réalisé, mais il faut absolument scruter le but de ce qui est produit, car c'est le but qui innocente celui qui fait quelque chose, ou bien, au contraire, qui le condamne. Car si ce principe n'est pas observé scrupuleusement, il se peut que le commandement de Dieu [L]ui-même ne soit pas irréprochable aux yeux des infidèles⁵²⁹.

Dans la personne du Christ, Son corps aussi est objet de notre vénération, car en Christ on ne fait pas de séparation entre Ses deux natures. Saint Jean Damascène arrive à garder un équilibre entre l'union du créé et de l'incréé dans la personne du Christ et la vénération qu'on lui accorde dans Son icône :

Je ne me prosterne pas devant une créature en plus du Créateur, mais je me prosterne devant le Créateur qui m'a créé tel que je suis. [...] Et en même temps que le roi et le Dieu, je vénère aussi l'habit de pourpre de son corps, qui n'est ni un vêtement ni une quatrième personne, mais qui a été reconnu et rendu semblable à Dieu, par l'onction, sans changement ; car la nature de la chair n'est pas devenue [D]ivinité mais, de même que le Verbe s'est fait chair sans être transformé, en demeurant ce qu'[I]l était, ainsi la chair s'est faite Verbe sans perdre ce qu'elle était mais plutôt en étant identifiée au Verbe selon l'hypostase⁵³⁰.

⁵²⁶ Saint THÉODORE, *Discours* III, C.12 (PG 94, 425BC ; PALIERNE, p. 106).

⁵²⁷ Saint THÉODORE, *Ép.* 57 et 546 (FATOUROS, pp. 168 et 826 ; cité par M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 444).

⁵²⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 10 (PG 100, 392B ; MONDZAIN, p. 195).

⁵²⁹ Saint GERMAIN, *Lettre à Thomas* 18 (PG 98, 180D-181A ; S. BIGHAM, *Les images chrétiennes*, p. 179).

⁵³⁰ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 4 / III, 6 (PG 94, 1236B-C / 1325A-B ; WORMS, p. 38).

Le corps du Christ est Dieu, déifié sans changer de nature, ni perdre ses facultés spirituelles ou intellectuelles. Le corps du Christ reste créé⁵³¹.

L'argumentation des pères iconophiles se montre très élaborée, afin d'ôter tout danger de mauvaise disposition de l'âme dans l'acte de vénération. Il n'empêche qu'à la lecture de leurs démonstrations, nous avons parfois l'impression qu'une sorte de vénération liée à l'objet lui-même est possible.

5.2.3. La prosternation devant les icônes des saints

Saint Jean Damascène envisage deux types de prosternation devant les créatures : devant les saints, car ils sont devenus des sanctuaires de Dieu ; devant les instruments par lesquels le salut nous est arrivé :

[...] ce sont les créatures que nous vénérons car par elles et en elles Dieu a fait voir clairement notre salut, que ce soit avant la venue de notre Seigneur ou après l'économie de [C]elui-ci dans la chair : le mont Sinaï, Nazareth, la crèche à Bethléem et la grotte, le mont sacré du Golgotha, le bois de la croix, les clous, l'éponge, le roseau, la lance sacrée et salvatrice, le vêtement, la tunique, le suaire et les bandelettes, le saint sépulcre, source de notre résurrection, la pierre de la mémoire, la montagne sacrée de Sion, le mont des Oliviers, la piscine probatique et le bienheureux jardin de Gethsémani. [...] nous nous prosternons aussi devant tout temple saint de Dieu et tout ce qui est consacré du nom de Dieu, non pas à cause de leur nature propre, mais parce que ce sont les réceptacles de l'énergie divine [θείας ἐνεργείας εἰσι δοχεῖα] et que par eux et en eux il a plu à Dieu d'accomplir notre salut⁵³².

L'énergie divine qui emplit l'un ou l'autre de ces réceptacles les rend respectables, qu'il s'agisse des anges, des hommes ou de toute autre matière par laquelle nous est dispensé le salut⁵³³.

Nous avons vu que la nécessité de faire les icônes des saints réside dans la relation créée entre les saints et Dieu. Puisque un saint a mené une vie dans la communion avec le Christ, dans sa personne on peut contempler le Christ. Cette affirmation justifie en même temps le culte rendu aux saints : la prosternation qui leur est donnée est orientée en définitive vers le Christ, qui les habite. Cette présence du Christ transforme la personne humaine jusqu'à Lui ressembler, et cette ressemblance permet aussi la prosternation : « On se prosterne donc devant eux [les saints] parce qu'ils ont été glorifiés par Dieu et qu'ils sont devenus, grâce à Lui, terribles pour les ennemis et bienveillants pour ceux qui viennent à eux par la foi [...] »⁵³⁴.

⁵³¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* I, 16 (PG 94, 1245B ; WORMS, p. 47).

⁵³² Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 34 (PG 94, 1353A-B ; WORMS, p. 89).

⁵³³ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 34 (PG 94, 1353B ; WORMS, p. 89).

⁵³⁴ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 33 (PG 94, 1352B-C ; WORMS, p. 88).

Dans notre geste de vénération on n'oublie pas que le saint représenté n'est pas le Christ : « [...] la prosternation est le symbole de la crainte, du désir et de l'honneur, de l'abaissement et de l'humilité, mais il ne faut se prosterner devant personne comme devant un dieu, sauf devant le seul qui soit Dieu par nature, et à chacun il faut rendre ce qui lui est dû, à cause du Seigneur »⁵³⁵.

Les saints sont devenus, autant que possible, semblables à Dieu, mais non pas selon leur nature : ils sont « dieux par relation ». Pour saint Nicéphore, cette proximité entre l'être humain et Dieu engage totalement l'être humain, jusqu'à ce qu'il devienne personnellement imitateur de Dieu et porteur de grâce⁵³⁶.

C'est donc grâce à sa « relativité » ou « relationnalité » que la vénération de l'archétype est possible à travers l'icône. Cependant, c'est dans la même qualité de relatif qu'il faut voir aussi la *contingence* de l'icône : l'icône existe uniquement *en relation* avec son prototype. Elle est, avec les mots de saint Nicéphore, une réalité « πρὸς τὶ », c'est-à-dire toujours orientée vers une autre réalité qu'elle-même, toujours en rapport avec un « distinct ». Elle est toujours dépendante ou, avec les mots de saint Nicéphore, « elle est l'effet d'une cause »⁵³⁷.

La connexion entre l'icône et son modèle est si forte que l'icône participe à son modèle. Ainsi, le Christ remplit de sa grâce l'icône qui le « montre »⁵³⁸, elle « particip[e] d'une certaine grâce de l'archétype et de sa puissance par effet de ricochet »⁵³⁹. Ou, encore, toutes les attaques dirigées contre les icônes des saints font subir à leurs prototypes des tortures⁵⁴⁰ :

Aujourd'hui, par le biais de leur copies sacrées, participant aux mêmes tortures que celles du Christ, [les saints] les partagent et deviennent semblables à [S]a passion, comme par duplication des souffrances et des injures, ils reçoivent également la récompense de la double couronne. Ils seront à nouveau pour la deuxième fois honorés pour avoir été martyrs durant leur vie et martyrs dans leur icône⁵⁴¹.

Mais ce n'est pas *dans* l'icône que les saints souffrent, comme s'ils y étaient présents ; ils souffrent *à cause* du mauvais traitement subi par les icônes.

⁵³⁵ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Discours* III, 40 (PG 94, 1356C ; WORMS, p. 91).

⁵³⁶ Voir ci-dessus, sous-chapitre 4.1.2.

⁵³⁷ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 30 (PG 100, 277C ; MONDZAIN, p. 110).

⁵³⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 28 (PG 100, 420A ; MONDZAIN, p. 215).

⁵³⁹ Saint NICÉPHORE, *Discours* I, 24 (PG 100, 261C ; MONDZAIN, p. 97) ; IDEM, *Discours* III, 47 (PG 100, 468A ; MONDZAIN, p. 251) : l'icône du Christ porte son nom par dérivation / ricochet.

⁵⁴⁰ Saint Nicéphore fait référence ici aux actions iconoclastes caractéristiques du VIII^{ème} siècle (surtout dans sa deuxième moitié). Voir ci-dessus, note 120.

⁵⁴¹ Saint NICÉPHORE, *Discours* III, 52 (PG 100, 476B ; MONDZAIN, p. 257).

5.3. L'icône et l'Eucharistie

La dimension qui fait qu'une image religieuse soit icône est sa dimension *sacramentelle* : l'icône, représentante par excellence de la matérialité, est en même temps une *res* sacrée, capable d'être ou de devenir moyen de communication de la grâce divine, et demande qu'on lui accorde un culte (la vénération). C'est dans la célébration eucharistique, image de la présence de Dieu « en tout et en tous » (1 Co 15, 28), que l'icône se révèle pleinement comme sacramentelle, qu'elle devient « média de grâce »⁵⁴².

En relation directe avec le culte adressé à l'icône et, également, avec l'icône en tant que moyen de grâce, il faut parler aussi du lien et de la différence entre l'icône et l'Eucharistie. Il faut préciser que les pères iconophiles utilisent avec précaution l'appellatif d'« image du Christ » pour l'Eucharistie, à cause de leur définition spécifique pour l'image (différente de celle iconoclaste). Si l'icône est vénérée parce qu'elle *rend présent le Christ*, il est important de vérifier jusqu'à quel point elle se rapproche de l'Eucharistie – le vrai corps et le vrai sang du Christ. Nous ne retrouverons pas chez les pères iconophiles un vocabulaire spécifique à une discussion sur les différents modes de concevoir la *présence*, comme c'est le cas dans la théologie ultérieure⁵⁴³ – donc il n'est pas question d'un débat sur une présence réelle / vraie / substantielle / sacramentelle / mystérique / symbolique etc.⁵⁴⁴

Nous avons vu que saint Nicéphore répond dans ses *Discours* à l'une des propositions théologiques de Constantin V, pour lequel l'image d'une réalité devrait être de la même essence que la réalité même. En ce qui concerne le Christ, la seule image possible de Lui ne pourrait être que l'Eucharistie – le *type* de Son corps et de Son sang. Puisque saint Nicéphore voit dans l'image une « apparence » ou une imperfection ontologique de la présence, il ne peut pas utiliser cet appellatif pour l'Eucharistie. L'Eucharistie est la réalité même – le Christ Lui-même – et le Christ y est réellement présent, comme Il l'était dans l'Incarnation. Certes, l'icône transmet la

⁵⁴² On emprunte ce syntagme à N. GENDLE (« Creation and Incarnation », p. 644) : « [...] matter can now [after the Incarnation] become a diaphanous and luminous medium of grace, above all through the church's sacramental signs, but also in a special way, through man-made images. Icons are part of a whole nexus of *res sacra* within the Church, which include the sacred relics of Christ and his saints, places associated with their lives, the cross, the gospel-book, church buildings, altars and liturgical vessels, all of which are material things set apart by God's will for spiritual purposes, as *media of grace* » (nos italiques). Nous reparlerons de l'Eucharistie et de l'icône dans le chapitre onze. Notre intention ici est de présenter ce rapport chez les pères iconophiles.

⁵⁴³ Voir Godefridus SNOEK, « The Process of Independence of the Eucharist », dans Thomas J. FISCH (éd.), *Primary readings on the Eucharist*, Collegeville : Liturgical Press, 2004, pp. 37-76.

⁵⁴⁴ Jean-Yves LACOSTE, « Être » (art.), dans *DCTh*, pp. 503-516 ; se référer également à Pierre-Marie GY, « Eucharistie (B) » (art.), dans *DCTh*, pp. 519-525.

grâce, mais elle ne le fait pas au même titre que l'Eucharistie. La connaissance du Christ par l'Eucharistie est tout à fait supérieure à la connaissance par l'intermédiaire de l'icône.

À l'encontre de Constantin V, saint Nicéphore affirme : « [...] nous ne disons pas que le pain et le vin sont l'image [εἰκόνα] ni le signe [τύπον] du corps [du Christ] (encore que cela soit accompli d'une manière symbolique), mais nous disons que c'est le corps même du Christ déifié »⁵⁴⁵.

Donc, pour saint Nicéphore, il n'est pas possible de définir l'Eucharistie comme image ou type du Christ⁵⁴⁶. Saint Nicéphore tient à faire cette précision : « S'il arrive que l'on parle à propos [des espèces eucharistiques] d'antitypes, ce ne peut être après la consécration mais seulement avant elle, qu'on a pu les nommer ainsi »⁵⁴⁷. La célébration eucharistique est un souvenir du sacrifice par lequel le Christ S'est livré pour nous en victime à Dieu (selon les paroles de saint Paul, dans Ep 5, 2). Sur l'autel, le célébrant réactualise, sous la forme d'un sacrifice non-sanglant, le Sacrifice du Christ, une « victime grande, immaculée et vénérable, le sacrifice purificateur qui sauve l'univers »⁵⁴⁸.

Pour éviter donc une compréhension qui ferait de l'Eucharistie une apparence ou un lien virtuel entre les fidèles et le Christ, saint Nicéphore a besoin d'énoncer ce rapport très serré entre l'Incarnation du Verbe et l'Eucharistie, rapport qui va jusqu'à l'*identification*. Ainsi, dans la même section de son deuxième *Discours*, il affirme que le corps (historique) du Christ et les dons eucharistiques consacrés sont une et même chose :

De même que par l'opération du Saint-Esprit, [I] S'est constitué une chair à partir de la Vierge Sainte [...], de même, de façon surnaturelle, le pain et le vin, grâce à l'invocation [ἐπικλησεί] du célébrant et à la descente [ἐπιφοιτήσῃ] du Saint-Esprit, sont transformés [μεταβάλλεται] en corps et sang du Christ. [...] Et nous, nous ne pensons pas que ce sont là deux choses, mais nous croyons qu'il s'agit d'une chose une et identique⁵⁴⁹.

Lors de la communion, les fidèles reçoivent « la chair de Dieu »⁵⁵⁰. Bien sûr, la présence réelle ne laisse pas de place pour affirmer une quelconque équivalence entre le Christ et le pain et le vin eucharistiques, comme si le Corps du Christ après la Résurrection était le pain.

⁵⁴⁵ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 3 (PG 100, 336B ; MONDZAIN, p. 154).

⁵⁴⁶ Il faut pourtant dire que, dans l'histoire de l'Église, l'Eucharistie a été définie à plusieurs reprises par les Pères comme « image » (εἰκόν) ou « figure » (τύπος) du Christ ou de Son sacrifice sur la croix. L'accent est mis alors sur la dimension *anamnestique* de l'économie du salut – l'Eucharistie est définie comme *mémorial* de l'œuvre rédemptrice du Christ.

⁵⁴⁷ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 3 (PG 100, 336C ; MONDZAIN, p. 154).

⁵⁴⁸ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 3 (PG 100, 340A ; MONDZAIN, p. 156).

⁵⁴⁹ Saint NICÉPHORE, *Discours* II, 3 (PG 100, 336C ; MONDZAIN, p. 154).

⁵⁵⁰ Ce sont les mots de saint NICÉPHORE, *Discours* II, 3 (PG 100, 337C ; MONDZAIN, p. 155).

Saint Nicéphore reprend ici l'idée d'un *réalisme symbolique dans l'Eucharistie* (que nous retrouvons également dans la théologie orthodoxe contemporaine⁵⁵¹). Dans l'Eucharistie nous voyons du pain et du vin, mais nous savons que nous recevons, par l'épiclesse et par l'action du Saint-Esprit, le vrai corps et le vrai sang du Christ, en vue de permettre aux fidèles l'accès à la vie éternelle et à la rémission des péchés : « [...] c'est le corps du Christ qui est sacrifié par ceux qui en sont dignes [les prêtres / le célébrant] ; prenant le pain et le vin dans ses mains, il sait qu'il est circonscrit, et en les mangeant, il est sanctifié, purifié du péché, et possède grâce à tout cela la ferme assurance d'obtenir le royaume des cieux »⁵⁵².

Saint Nicéphore utilise cette occasion pour revenir à la question de la circonscription : les espèces eucharistiques sont circonscrites et, tout en étant le corps et le sang du Christ, ici le Christ « est proposé de façon sensible aux yeux des hommes, [Il] peut être contenu par des mains humaines, retenu par les dents, devenu comestible »⁵⁵³. L'insistance des pères sur la circonscriptibilité du Christ met en avant l'identification des espèces eucharistiques avec le corps que le Christ a eu pendant Son activité avant l'Ascension. L'affirmation peut paraître trop évidente, voire tautologique, pour qu'il soit nécessaire d'en parler. Elle dévoile intégralement son importance lorsqu'un rapport est établi entre l'icône, l'Eucharistie et l'Incarnation : le corps du Christ dans l'Eucharistie est le même que dans l'Incarnation ; s'Il est circonscrit dans l'Eucharistie, Il l'est également dans l'Incarnation, et s'Il est circonscrit, Il est aussi inscriptible, donc il est possible de faire Son icône. Il faut ajouter que dans l'Eucharistie et dans l'icône le Christ est circonscrit selon Son humanité, et non pas selon Sa Divinité, car en Christ le divin n'est pas circonscrit en même temps que la nature humaine. Pour saint Nicéphore, une telle affirmation ne risque pas d'être assimilée aux hérésies monophysite ou nestorienne, dans le sens d'affirmer une quelconque confusion ou séparation des deux natures du Christ, car devant l'icône du Christ le fidèle se trouve dans la même situation que les apôtres : il voit ce que les apôtres ont vu⁵⁵⁴.

À part les mots que nous venons de citer, saint Nicéphore n'approfondit pas le sujet de la *présence* du Christ dans l'Eucharistie. Après avoir indiqué l'invocation du célébrant et la descente du Saint-Esprit comme les « agents » du changement des éléments, il ne donne aucune

⁵⁵¹ Voir par exemple Olivier CLÉMENT, « Théologie. 'Maranatha'. Notes sur l'Eucharistie dans la tradition orthodoxe », dans M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, pp. 439-466, ainsi que la bibliographie indiquée ci-dessous, sous-chapitres 11.1.2 et 11.2.2.

⁵⁵² Saint NICÉPHORE, *Discours II*, 19 (PG 100, 373C ; MONDZAIN, p. 181).

⁵⁵³ Saint NICÉPHORE, *Discours II*, 2 (PG 100, 333C ; MONDZAIN, p. 152) ; voir aussi IDEM, *Discours II*, 19 (PG 100, 373A-C ; MONDZAIN, pp. 180-181).

⁵⁵⁴ Saint NICÉPHORE, *Discours II*, 18 (PG 100, 369D ; MONDZAIN, p. 179).

autre explication du mystère de l'Eucharistie. Comme d'autres Pères, saint Nicéphore ne cherche pas à expliquer ou à analyser le « changement » (μεταβολή), la seule confession du mystère étant suffisante⁵⁵⁵.

Par rapport au culte fondamental du christianisme, lequel consiste dans l'adoration de Dieu en esprit et en vérité et à sa divine expression dans la Liturgie et qui est donné à Dieu Lui-même, le culte des images a un caractère de relativité. L'homme qui se met sur la route de la déification peut arriver à ne plus avoir besoin des icônes ou même pas de l'Écriture Sainte pour être guidé vers Dieu. L'icône sert à l'acheminement vers la vraie théologie, qui ne vient pas de l'ordre de la compréhension, mais de celui de l'expérience. Dès que nous avons dépassé la compréhension cognitive de Dieu et que nous sommes arrivés aux niveaux plus élevés de la connaissance de Dieu (de l'apophatisme, de la vision de Dieu, de la θεωρία), nous pouvons renoncer à l'utilisation des icônes dans notre prière⁵⁵⁶.

Conclusions

Pour les pères iconophiles, l'icône est très instrumentalisée, car elle est capable de recevoir un culte pour le lien qu'elle entretient avec la personne représentée – elle-même capable de recevoir un culte.

En ce qui concerne l'icône du Christ, elle peut transmettre la grâce, car c'est le Christ Lui-même qui est représenté (et présent) dans cette icône (présence tout à fait différente de celle eucharistique). L'affirmation est vraie pour les icônes des saints aussi : dans le culte qu'on leur adresse, on envisage la personne représentée. On voit donc que le culte de l'icône d'un saint est consécutif au culte accordé au saint. L'icône des saints est liée au prototype aussi. Ce partage de la grâce l'icône ne le fait pas en raison d'elle-même, mais en raison de son prototype. Pour les icônes des saints il faut dire que la grâce qu'elles partagent est la grâce du Christ, qui a demeuré

⁵⁵⁵ O. CLÉMENT, « Notes sur l'Eucharistie... », p. 443 : « Il leur arrive [aux Pères] d'utiliser le vocabulaire du symbole, mais avec un réalisme total : le symbolisé est réellement présent dans le symbolisant ». Sur la portée détenue, aux yeux des pères iconophiles, par une correcte définition de la *présence* dans l'Eucharistie et dans l'icône, voir Clemena ANTONOVA, *Space, Time and Presence in the Icon. Seeing the World with the Eyes of God*, Farnham : Ashgate, 2010, pp. 63-102.

⁵⁵⁶ À ce sujet, la théologie orthodoxe rappelle toujours l'histoire de sainte Marie l'Égyptienne (ermite) qui, après avoir passé 40 ans dans le désert, sans être en contact avec aucune personne humaine, à la fin de cette période elle pouvait réciter des textes de la Bible, bien qu'elle n'ait jamais été instruite. Cette histoire vient confirmer et continuer l'affirmation de saint Jean Chrysostome, qui dit que les chrétiens devraient avoir une vie tellement pure et ne pas avoir besoin des Écritures pour connaître la parole de Dieu, mais donner l'occasion à Dieu d'écrire Sa parole directement dans leurs cœurs. Il s'agirait toujours des paroles contenues dans l'Écriture Sainte, écrites non plus sur papier, mais dans le cœur (*Commentaire sur saint Matthieu l'évangéliste*, 1, 1 – PG 57, 13).

en eux. La différence avec l'icône du Christ ne réside pas dans le rapport *modèle – copie*, mais dans le fait que la vénération qu'on accorde aux saints est due au Christ.

La transmission de la grâce par l'icône nous permet de concevoir l'icône comme une réalité sacramentelle, capable de soutenir l'événement central du christianisme – l'Incarnation. Dans cette posture, l'icône peut être comparée à l'Écriture Sainte et aux sacrements, même si l'intensité de son témoignage n'est pas la même. L'icône est *sacramentelle* et non pas un *sacrement* et elle ne saura remplacer les sacrements.

Il est important de noter que l'événement de l'Incarnation (ainsi que les effets que cet événement produit sur la création) ne peut être épuisé par aucun moyen dans lequel il est reconnu. Il dépasse aussi bien l'Écriture Sainte que l'icône.

Conclusions de la première partie

Dans ces premiers chapitres, nous avons vu que chacune des dimensions de l'icône est développée par rapport à certaines idées théologiques. Ainsi, elle se rattache à une christologie, à une sotériologie et à une anthropologie spécifiques.

Pour décrire l'icône du point de vue théologique, nous avons fait appel à la théologie développée au moment de la crise iconoclaste byzantine. Les Pères ayant défendu l'icône tiennent un discours équivalent, très proche, mais aux styles différents : il ne faut pas croire à l'unité formelle de leur enseignement.

L'icône peut exprimer en même temps deux réalités très différentes : le visible et l'invisible, le naturel et le surnaturel. Dans la définition de l'icône comme une *image sainte* on rencontre une ambivalence, voire même une opposition : par la propriété d'être image, l'icône appartient à l'ordre du monde, à l'ordre du sensible, tandis que par la sainteté elle devient porteuse d'une réalité toute différente.

On trouve, chez les pères iconophiles, deux motivations de l'insistance sur la représentation picturale du Christ, les deux servant à définir la foi chrétienne. En premier lieu, le défaut de Sa représentation contredirait Son existence dans la forme humaine, donc dans la chair. L'icône et l'Incarnation se déterminent réciproquement : si l'Incarnation et ses effets sont compris autrement, l'icône ne pourra pas exister. En second lieu, la chair doit être assumée, sinon elle ne peut pas être sauvée – c'est l'argument que saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse avaient utilisé contre l'hérésie d'Apollinaire.

Pour les pères iconophiles, le défaut de représentation de l'image du Christ attaque donc tout le *kérygme* chrétien, car sans cette représentation la vérité de l'Incarnation serait perdue. La question de la légitimité de l'icône du Christ porte ensuite jusqu'à la sotériologie.

L'événement de l'Incarnation est la note commune la plus importante de l'icône et de l'Écriture Sainte. Dans la prédication de l'Évangile et dans la peinture de l'icône on confesse le

même événement unique qui permet à l'homme de connaître Dieu : la venue du Logos divin (la deuxième personne de la Sainte Trinité) dans la chair, pour sauver l'homme. Dans la théologie orthodoxe cette venue de Dieu dans la chair agit sur la nature humaine entière dans ses profondeurs, au niveau ontologique. À partir de maintenant, l'homme a la possibilité de reconnaître en lui-même l'union avec Dieu, il (re)devient capable de recevoir Dieu. Dans l'icône du Christ et des saints nous est présentée la réalisation de cette union.

Tous les défenseurs de l'icône ont fait la liaison entre la mise en image de la ressemblance physique du Christ et Sa venue dans la chair. Chez saint Jean Damascène, cette plaidoirie pour la justification de l'icône par le biais de l'Incarnation est le centre même de son apologie. Saint Germain, le premier à avoir réagi « contre la nouveauté iconoclaste », bien qu'il n'ait pas la sensibilité philosophique de saint Nicéphore, précise que c'est bien la décision du Logos de prendre la nature humaine dans Son hypostase divine qui nous autorise à Le dépeindre.

En ce qui concerne les icônes des saints et de la Vierge, il ne s'agit pas explicitement de l'événement de l'Incarnation, mais, indirectement, de l'effet que produit cet événement sur l'homme : les saints « mettent en œuvre » la restauration de la nature humaine et l'union avec Dieu, rendue possible par l'œuvre de salut accomplie par le Christ, et dans les icônes des saints on reconnaît les personnes humaines qui ont réalisé cette union. Les icônes deviennent ainsi « porteuses » de cette annonce qui est le salut réalisé en Christ.

Enfin, il faut dire que ces quatre dimensions que nous avons présentées ne suffisent pas par elles-mêmes pour définir l'icône orthodoxe. Car en créant une image religieuse qui rendrait toutes ces quatre dimensions nous n'arriverons pas forcément à exprimer le même témoignage que l'icône. L'art à sujet chrétien du XX^{ème} siècle (parfois non-religieux et non-chrétien) ou l'art abstrait sont beaucoup plus ouverts à la représentation de la transcendance, et cela sans passer par la justification qui vient de l'Incarnation, ni en référence au Christ, ni même à Dieu. Pour qu'une telle image devienne icône (porteuse de grâce), elle doit répondre à des critères supplémentaires, que nous traiterons dans notre dernier chapitre.

*

Avant même de présenter la théologie de l'Écriture Sainte en Occident, nous pouvons indiquer, à partir des écrits des pères iconophiles, quelques points communs entre l'Écriture Sainte et l'icône :

- les deux sont des moyens par lesquels un message est véhiculé ;
- les deux sont envisagées comme porteuses de grâce ;
- les deux sont liées et dépendantes du Christ ;
- les deux sont expliquées par l'agir du Saint-Esprit.

DEUXIÈME PARTIE

*La fonction accomplie par l'Écriture Sainte
dans la théologie occidentale*

« Ensemble nous sommes convaincus
que le message de la justification
nous renvoie d'une manière particulière
au centre du témoignage néotestamentaire
de l'agir salvateur de Dieu en Christ »

(La Déclaration commune sur la Justification, n° 17)

La deuxième partie de notre thèse est consacrée à la compréhension de l'Écriture Sainte dans la théologie occidentale. Elle nous permettra de faire ressortir la notion d'Évangile, nécessaire pour compléter la définition que nous avons donnée à l'icône dans le titre.

Dans le christianisme, la première forme de théologie a été la théologie biblique. La place première qu'occupe l'Écriture sainte juive dans la vie des apôtres et des premières communautés chrétiennes se maintiendra et sera accordée au canon biblique dans son ensemble (Ancien et Nouveau Testament).

Dans cette deuxième partie, nous présenterons donc ces éléments qui nous permettent de parler de la théologie luthérienne (chapitre 7) et la théologie catholique (chapitre 8) de l'Écriture Sainte. Ces deux chapitres sont précédés par une introduction de la théologie médiévale de l'Écriture Sainte (chapitre 6). Nous avons estimé judicieux de présenter cette théologie, car le Moyen Âge porte les fruits de l'interprétation scripturaire selon des sens multiples, question débattue dans le cadre des réformes envisagées et réalisées dans l'Église occidentale. La théologie du XVI^{ème} siècle, réformée ou catholique-romaine, ne serait pas compréhensible sans le Moyen Âge occidental.

Les éléments communs que nous trouverions à la suite de notre analyse des deux traditions seront comparés dans le neuvième chapitre, sur la base des textes de dialogue œcuménique. Le travail commun réalisé dans le cadre du dialogue œcuménique entre catholiques et luthériens (voire entre plusieurs familles ecclésiales protestantes) au sujet de l'Écriture Sainte et de l'Évangile s'est concrétisé en la production de certains textes de dialogue œcuménique. Notre exposition de la compréhension occidentale de l'Écriture Sainte sera achevée par la présentation du consensus auquel sont arrivées les traditions ecclésiales occidentales.

Chapitre Sixième

L'Écriture Sainte au Moyen Âge occidental

Le Moyen Âge voit dans l'Écriture Sainte « l'âme de la théologie » et y puise la source de son enseignement et de sa pratique ecclésiale. La profondeur de l'Écriture Sainte est telle, qu'elle s'adresse à chacun selon ses capacités d'appréhension, en offrant plusieurs niveaux de compréhension, du plus intuitif au plus complexe.

La centralité de l'Écriture Sainte dans la théologie médiévale permettra le développement d'une théologie biblique très riche et conduira à l'émergence d'une pratique interprétative spécifique : la quête des significations plus profondes que la Bible peut cacher derrière les mots. L'herméneutique médiévale se spécialisera à tel point dans cette quête, que l'histoire retiendra la multiplicité des sens comme caractéristique principale de l'époque.

Ce chapitre est envisagé comme préliminaires d'une meilleure compréhension des accents théologiques mis en avant, au XVI^{ème} siècle, par les Réformateurs et par les théologiens du concile de Trente : l'autorité de l'Écriture Sainte, sa centralité pour le salut de l'être humain, les rapports entre l'Écriture Sainte et la Tradition etc.

6.1. L'Écriture Sainte, objet d'étude et règle de foi

Placée au centre de l'attention des théologiens, l'Écriture Sainte devient objet d'étude en même temps qu'elle constitue la règle de foi ecclésiale. Les approches successivement adoptées ont quelques présupposés communs : l'Écriture Sainte est un texte inspiré, véhicule humain porteur d'un contenu divin, elle fait partie d'un corpus canonique et immuable, et elle possède les

valences d'un texte évolutif, qui se prête à une interprétation « infinie »⁵⁵⁷. Sa qualité de texte divin et révélé (inspiré) oriente fondamentalement l'exégèse médiévale : la transcendance du message rappelle aux commentateurs que leurs possibilités d'interprétation sont limitées, et en même temps, vu la profondeur et la richesse inépuisable de ce message, ouvre l'interprétation vers de nouvelles dimensions. Par la réception de l'Écriture Sainte comme Parole de Dieu, l'exégèse médiévale peut être qualifiée de « confessante » : l'exégète commente un texte porteur d'une vérité éternelle, il lui adresse des questions de vie et applique dans sa vie les réponses trouvées⁵⁵⁸. La valeur existentielle qu'acquiert l'Écriture Sainte explique également la nécessité d'utiliser un texte dépourvu d'erreur, ce qui générera l'instauration d'un processus de critique textuelle très élaboré.

6.1.1. Jalons historiques

Les spécialistes divisent l'histoire de l'interprétation de l'Écriture Sainte au Moyen Âge en deux grandes périodes : le haut Moyen Âge (du VIII^{ème} au XI^{ème} siècle), orienté vers la reprise de la théologie des Pères et où l'apport personnel des exégètes est assez modeste (d'où le surnom de « plagiaire »), et le Moyen Âge tardif (jusqu'à la fin du XIV^{ème} siècle), intéressé par la philosophie d'Aristote et beaucoup plus créatif.

Les commentaires bibliques du Moyen Âge peuvent être classifiés en trois types d'exégèse, identifiés par des formes et des milieux d'expression propres à chacun : l'exégèse monastique, l'exégèse des écoles (« scolaire ») et l'exégèse de l'université. Elles apparaissent l'une après l'autre, sans pourtant pouvoir parler de trois périodes, car les trois typologies existent à la fin du Moyen Âge⁵⁵⁹.

L'exégèse monastique. Centres de culture par excellence pendant le haut Moyen Âge, les monastères sont le lieu prédominant de création des commentaires de l'Écriture Sainte. En plus des présupposés herméneutiques énoncés plus haut, l'exégèse monastique se fonde sur

⁵⁵⁷ Voir Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e-XIV^e siècle*, Paris : Cerf, 1999, pp. 37-73.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, pp. 37-38.

⁵⁵⁹ Dans la présentation des typologies de l'exégèse médiévale, nous suivons la structure proposée par G. DAHAN (*L'exégèse chrétienne*, pp. 75-120), comparée et complétée avec des observations fournies par Ceslas SPICQ (*Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris : Vrin, 1944), Henri DE LUBAC (*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol. 1, Paris : Aubier, 1959) et Beryl SMALLEY (*The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford : Basil Blackwell, ³1983).

une lecture existentielle (par un acte d'« impersonation »⁵⁶⁰ le texte est approprié par l'interprète pour ensuite être vécu), une lecture totalisante et une lecture symbolique de l'Écriture Sainte⁵⁶¹. La place que celle-ci occupe dans la vie du moine est un stimulus intellectuel et spirituel puissant, auquel s'ajoute le recours à la grammaire et à la rhétorique⁵⁶².

Les moines, comme les autres exégètes médiévaux, manifestent du respect et une grande attention pour le texte sacré et sa transmission par des moyens humains, d'où une recherche philologique et historique approfondie. À l'exégèse littérale il faut ensuite ajouter une interprétation spirituelle, imprégnée par le traitement tropologique (c'est-à-dire appliqué à la vie, interprétation morale) des textes⁵⁶³.

Tous les textes du haut Moyen Âge sont écrits dans un but d'édification spirituelle (des fidèles, des moines, des clercs), avec un caractère liturgique très prononcé pour certains d'entre eux⁵⁶⁴.

Parmi les représentants de cette exégèse il faut compter en premier lieu **Alcuin (+ 804)**, qui procède à une révision du texte biblique et écrit plusieurs commentaires. Sa révision de la Bible sera adoptée par l'ensemble de l'Occident chrétien et d'elle dépendent la plupart des commentaires bibliques. Il œuvre à la réalisation du programme de « renaissance » demandé par Charlemagne et met à la disposition des contemporains des sélections de textes patristiques, très diffusés. Ses contemporains **Claude, évêque de Turin (+ ~827)**, **Walafrid Strabo (+ 849)** et **Raban Maur (+ 856)** iront dans la même direction et composeront des commentaires bibliques sur la base de la littérature patristique⁵⁶⁵. Au même siècle, **Jean Scott « Érigène » (+ 877)** contribuera à l'exégèse biblique avec un commentaire de l'Évangile de Jean, et effectuera également une traduction des œuvres de saint Denys Pseudo-Aréopagite (accompagnée d'un commentaire de la *Hiérarchie céleste*)⁵⁶⁶.

⁵⁶⁰ Voir Annie NOBLESSE-ROCHER, « Les procédés exégétiques de quelques moines prédicateurs. Julien de Vézelay, Isaac de l'Étoile et Guerric d'Igny », dans G. DAHAN – A. NOBLESSE-ROCHER (dir.), *L'exégèse monastique au Moyen Âge (XI^e-XIV^e siècle)*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2014, pp. 160-162.

⁵⁶¹ G. DAHAN, « Herméneutique et procédures de l'exégèse monastique », dans G. DAHAN – A. NOBLESSE-ROCHER (dir.), *L'exégèse monastique au Moyen Âge (XI^e-XIV^e siècle)*, pp. 119 ss. Il nous semble important de nuancer le sens du mot « exégèse » utilisé pendant cette période médiévale avec cette remarque de G. Dahan : ici il faut comprendre l'exégèse dans un sens plus large du terme, comme appropriation et compréhension du texte biblique, et prise de distance pour reconnaître une diversité des points de vue relatifs à ce texte (*Ibidem*, p. 142).

⁵⁶² G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, p. 86.

⁵⁶³ IDEM, « Herméneutique et procédures de l'exégèse monastique », pp. 130-133, 139-140.

⁵⁶⁴ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 14.

⁵⁶⁵ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, pp. 87-88, 165 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 33-35 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 37-38.

⁵⁶⁶ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, pp. 51, 88.

Au X^{ème} et XI^{ème} siècle, les productions exégétiques sont rares, mais de bonne qualité – voir les écrits de **Pierre Damien (+1072)**, qui s’oppose à l’utilisation d’une méthode grammaticale pour la lecture biblique, ou les commentaires de **Lanfranc (+1089)**⁵⁶⁷. C’est à la fin du XI^{ème} siècle que nous pouvons remarquer un revirement des études bibliques. Grâce à l’activité d’**Anselme de Cantorbéry (du Bec) (+1109)**, le monastère du Bec reste l’un des centres d’exégèse les plus importants⁵⁶⁸.

Bruno de Segni (+1123), moine bénédictin, est l’auteur d’une œuvre exégétique considérable : deux commentaires selon la lecture littérale (sur le Pentateuque et les Évangiles) et un très important commentaire allégorique sur les Psaumes⁵⁶⁹. Un autre bénédictin de taille est **Guibert de Nogent (+1125)**, qui se concentre sur le sens tropologique, plus utile à son avis que l’allégorie. À cet effet, il s’intéresse à l’étymologie des mots, propice à faire ressortir leur signification spirituelle⁵⁷⁰.

Zacharie de Besançon (+~1157) écrit un commentaire des Évangiles qui, par sa construction dans la forme d’une concordance, devient un outil très diffusé. Comme Raban Maur, il indique en marge du texte le nom des auteurs patristiques qu’il cite – un geste précurseur de la critique textuelle⁵⁷¹. **Guerric d’Igny (+1157)** laisse un commentaire des Psaumes, transmis sous le nom de Bernard de Clairvaux (paternité qui lui a assuré une large diffusion)⁵⁷².

L’exégèse des écoles. Vers le XII^{ème} siècle, les écoles monastiques connaissent un certain déclin. Des écoles sont organisées en ville, rattachées aux cathédrales ou créées par des chanoines réguliers, donnant un accès généralisé à l’instruction. Plusieurs niveaux d’enseignement sont proposés : la plupart des écoles en dispensent un élémentaire, mais il y a également un enseignement supérieur dans certaines écoles, moins nombreuses et dont le programme, très variable (suivant l’expérience et la spécialisation des maîtres), est orienté surtout vers l’approfondissement des arts libéraux et de la théologie, comprise toujours comme

⁵⁶⁷ C. SPICQ, *L’exégèse latine*, pp. 53-54.

⁵⁶⁸ B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, p. 77.

⁵⁶⁹ G. DAHAN, *L’exégèse chrétienne*, p. 89 ; C. SPICQ, *L’exégèse latine*, pp. 113-114.

⁵⁷⁰ G. DAHAN, « Herméneutique et procédures de l’exégèse monastique », pp. 135-136 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 243-245.

⁵⁷¹ G. DAHAN, *L’exégèse chrétienne*, p. 90 ; C. SPICQ, *L’exégèse latine*, pp. 124-125.

⁵⁷² G. DAHAN, *L’exégèse chrétienne*, p. 91 ; voir aussi A. NOBLESSE-ROCHER, *L’expérience de Dieu dans les sermons de Guerric, abbé d’Igny (XII^e siècle)*, Paris : Cerf, 2005.

étude de la Bible⁵⁷³. Des principes d'interprétation scripturaire ressortent du texte biblique lui-même et l'Écriture Sainte devient l'objet d'une étude scientifique. La distinction du sens littéral et du sens spirituel est beaucoup plus précise que chez les commentateurs précédents⁵⁷⁴. Les écoles les plus réputées sont celles de Laon, de Saint-Victor, de Chartres et l'école « biblique-morale » de Paris.

Anselme de Laon (+ 1117), considéré comme le fondateur de la scolastique, introduit un principe herméneutique demandant à préciser, dans l'exégèse d'un livre, l'intention de l'auteur inspiré et la fin envisagée, ainsi que le *modus* utilisé. C'est à Laon qu'on peut observer les premiers efforts en vue d'une systématisation de la théologie. Il est l'auteur de la *Glossa interlinearis* (où les explications sont des notes insérées au-dessus des lignes du texte biblique) et de la *Glossa marginalis*. Cette dernière (composée à l'aide de son frère Raoul de Laon) a la forme d'un manuel scolaire, parfaitement adapté à l'enseignement par sa forme de rédaction claire et concise. En outre, parce qu'elle fournit la première interprétation d'un passage biblique chez les Pères, elle tient aussi lieu de Patrologie. Elle est tellement présente dans l'usage des écoles qu'elle deviendra *ordinaria* et servira de support pour tout commentaire biblique, au point de devenir elle-même « glosée »⁵⁷⁵.

Pierre Abélard (+ 1142) est intéressé par un texte biblique de qualité. Il propose tout un programme de critique textuelle très important dans l'histoire de l'exégèse, programme qu'il met à l'œuvre dans ses commentaires en visant notamment des comparaisons avec le texte biblique hébreu. Dialecticien habile, il prône l'idée de l'usage de la raison pour la compréhension de la foi. Avec lui, la *sacra doctrina* consiste à regrouper les textes sacrés selon des similarités doctrinales et dans un ordre logique⁵⁷⁶.

Hugues de Saint-Victor (+ 1141) écrit deux traités d'exégèse, un *Didascalicon* (introduction à la lecture littérale de l'Écriture Sainte) et le *De scripturis et scriptoribus sacris* (introduction à la lecture spirituelle). Influencé par saint Augustin, Hugues affirme que dans l'Écriture Sainte il existe potentiellement une lecture à plusieurs niveaux (selon l'histoire, l'allégorie et la tropologie), car les mots en même temps que les choses ont une signification, mais cette lecture ne doit pas être cherchée systématiquement. Il essaie de faire de la *sacra pagina* un concentré de la science sacrée, et de rallier science académique et vie spirituelle.

⁵⁷³ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, pp. 91-93.

⁵⁷⁴ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 63, 94.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, pp. 110-113 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 49-51 et 52-66 pour la *Glossa ordinaria*.

⁵⁷⁶ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, pp. 105, 230, 410 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 66, 73 ; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. 1, pp. 112-113 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, p. 144.

Hugues de Saint-Victor offre la pensée la plus organique sur le sujet de l'exégèse biblique pour cette période⁵⁷⁷.

Gilbert de la Porrée (+ 1154) fait la transition, avec Pierre Lombard, vers la centralisation des études théologiques, créant les conditions pour l'organisation de l'université de Paris. Sa pratique d'expliquer la *Glossa ordinaria* d'Anselme occasionnera une extension de celle-ci, intitulée la *media Glossatura* (pour la distinguer de la *magna Glossatura* de Pierre Lombard)⁵⁷⁸.

Pierre Lombard (+ 1160), membre de l'école de Paris, est l'auteur des commentaires des Psaumes (où chaque verset est commenté à l'aide de citations des Pères) et des épîtres (ce dernier étant très répandu). Ses *Quatre livres des Sentences* sont une exposition systématique de la théologie et deviendront, probablement vers la fin du XII^{ème} siècle, le deuxième texte (après l'Écriture Sainte) fondamental pour l'enseignement. Ceci prépare la voie de la séparation de l'exégèse et de la théologie⁵⁷⁹.

Robert de Melun (+ 1167) réagit au procédé de gloser la *Glossa*, car cela reviendrait à accorder plus d'importance à l'explication qu'au texte expliqué. La structure exégétique qu'il préfère dans ses deux grands commentaires scripturaires est la *quaestio*, qui va au-delà de la paraphrase que constitue la glose, tout en restant très liée au texte⁵⁸⁰.

Richard de Saint-Victor (+ 1173) et **André de Saint-Victor (+ 1175)**⁵⁸¹ sont les grands continuateurs de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor. Comme Hugues, Richard prête beaucoup d'attention à la lettre du texte, mais reste également très attaché à une lecture spirituelle de l'Écriture Sainte. En pleine effervescence causée par la redécouverte de la force de l'exégèse spirituelle, André joue un rôle unique dans l'exégèse médiévale, par son commentaire exclusivement littéral de l'Écriture Sainte⁵⁸².

À Paris, les membres de l'« école biblique-morale » s'inspirent de la méthode exégétique de l'école de Saint-Victor. **Pierre le Mangeur (+ 1179)** écrit une *Historia scholastica*, utilisée

⁵⁷⁷ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, pp. 100, 104, 395-396 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 94-97, 120-122 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 83-106.

⁵⁷⁸ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, pp. 48-49, 106 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 123-124 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 51, 64.

⁵⁷⁹ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, p. 109 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 125-127.

⁵⁸⁰ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, pp. 131-132, 142-144 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 131-132 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 73-74.

⁵⁸¹ Sur Richard de Saint-Victor, voir C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 128-130 ; G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, p. 104 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 106-111. Sur André de Saint-Victor, voir *Ibidem*, pp. 112-195 (en particulier, pp. 120-149).

⁵⁸² G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, p. 232.

comme manuel biblique dans les écoles dès la fin du siècle. **Pierre le Chantre (+ 1197)** critique durement la multiplication des gloses, qui alourdissent la lecture du texte biblique. Enfin, **Étienne Langton (+ 1228)** établit l'ordre des livres de l'Écriture Sainte et écrit de très bons commentaires de la plupart des livres. Il n'utilise pas l'allégorie dans les commentaires concernant la vérité théologique (comme dans ses *questiones*), mais ne la rejette pas dans les *glossæ*⁵⁸³.

L'exégèse de l'université. Avec la création des universités (en continuité avec les écoles du XII^{ème} siècle) l'exégèse biblique reçoit une nouvelle dimension. On voit se réaliser la séparation entre exégèse et théologie, commencée au XII^{ème} siècle, la critique textuelle se perfectionne (par la création des *correctoria* et les efforts de comparaison du texte biblique latin avec les originaux hébreux et grecs), les commentateurs « modernes » sont associés aux sources, la réflexion théologique acquiert un caractère plus philosophique. Les commentaires bibliques ont une organisation très structurée (et très rigide), et la précision des techniques de critique textuelle utilisées leur confère un style tout scientifique⁵⁸⁴. Tout ceci est l'aboutissement des tendances nées dans l'exégèse des écoles.

La fondation des ordres mendiants joue également un rôle important, car les études et la formation des Frères (en particulier les dominicains et les franciscains) y tiennent une place primordiale (ayant comme centre d'activité l'étude du texte biblique). À l'exception de **Robert Grosseteste (+ 1253)**, séculier, la majorité des représentants de l'exégèse de l'université sont des religieux. Robert produit une exégèse intéressante par l'attention qu'il porte à l'étude des langues hébraïque et grecque et à la philosophie : il connaît parfaitement l'œuvre d'Aristote et réfute la thèse selon laquelle la conception aristotélicienne de la création du monde serait conforme à l'Écriture Sainte. Il est également l'auteur d'une concordance de l'Écriture Sainte et des Pères et d'un commentaire allégorique des Psaumes⁵⁸⁵.

⁵⁸³ *Ibidem*, pp. 102-106 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 134-135, 159-162, 290 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 196-263.

⁵⁸⁴ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, pp. 40, 108, 114-115 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 142-143 ; voir aussi B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 292-328 (sur l'admission de la philosophie d'Aristote dans la théologie scolastique).

⁵⁸⁵ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, pp. 120, 214, 294 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 173-174, 291-292 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 276-281.

Hugues de Saint-Cher (+ 1263) est l'auteur (ou l'initiateur) d'un commentaire sous forme de *Postillæ* de tous les livres de l'Écriture Sainte (peut-être à partir de la *Glossa* d'Anselme ?), qui deviendra un supplément indispensable de la *Glossa ordinaria*⁵⁸⁶.

Saint Bonaventure (+ 1274) écrit quatre commentaires exégétiques – des travaux scolastiques, complexes, intégrant le langage aristotélicien, et au contenu très doctrinal⁵⁸⁷. **Albert le Grand (+ 1280)**, quant à lui, crée une exégèse théologique soucieuse de la littéralité du texte biblique (qu'il appelle « vérité littérale »), indépendante des Pères et des autorités⁵⁸⁸.

Avec **saint Thomas d'Aquin (+ 1274)**, disciple d'Albert le Grand, « l'exégèse universitaire atteint l'un de ses points de perfection »⁵⁸⁹. Ses commentaires scripturaires sont tous des travaux théologiques, de différents niveaux (œuvres de piété ou scolaires), dans lesquels on remarque le souci pour les problèmes de précision du texte biblique. Lorsqu'il décrit les différents sens scripturaires, il dit que l'allégorie est limitée et donc dans l'interprétation il faut privilégier le sens littéral. Ce sens littéral est celui exprimé par l'auteur humain à travers les mots, mais il y inclut un sens spirituel qui est celui que Dieu, en tant que principal auteur de l'Écriture Sainte, a voulu exprimer à travers les choses que l'auteur humain a consignées. Le point fort de son exégèse n'est pas l'innovation par rapport à ses devanciers, mais la qualité, la clarté et la sobriété de son discours⁵⁹⁰.

Nicolas de Gorran (+ 1295) et **Dominique Grima (+ 1347)** sont à l'origine d'une initiative de renouvellement et remplacement des commentaires anciens comme celui de Hugues de Saint-Cher⁵⁹¹.

L'exégèse de **Nicolas de Lyre (+ 1349)**, enseignant à l'Université de Paris, se caractérise par un style novateur, centré sur un usage général du sens littéral. Par ses *Postillæ*, où il reprend et complète les *Glossæ* d'Anselme de Laon, et les nombreuses remarques de critique textuelle (soutenues par une parfaite connaissance de l'hébreu), Nicolas de Lyre est l'un des exégètes les plus importants du Moyen Âge⁵⁹².

⁵⁸⁶ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 292-293.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 293 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, p. 298.

⁵⁸⁸ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 293-298.

⁵⁸⁹ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, p. 117.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, pp. 150-152, 236 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 298-316 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 300-303. Sur saint Thomas d'Aquin, voir aussi l'introduction (avec des renvois bibliographiques) de Jean-Pierre TORRELL, « Thomas d'Acquin » (art.), dans *DCTh*, pp. 1391-1396.

⁵⁹¹ B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, pp. 273-274.

⁵⁹² Voir G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, pp. 119-120, 127, 237-238 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 335-342. Le célèbre distique « *Littera gesta docet, qui credas allegoria, // moralis quid agas, quo tendas anagogia* »

6.1.2. Procédures d'exégèse et instruments d'étude biblique

L'observation du développement des études bibliques permet d'accentuer l'importance accordée à l'Écriture Sainte pendant le Moyen Âge : le Moyen Âge « vit dans la Bible et de la Bible »⁵⁹³. Pendant le Haut Moyen Âge, la Bible devient un vrai objet d'étude « scientifique ». Les théologiens médiévaux considèrent que dans l'Écriture il est possible de trouver réponse à toutes les questions, affirmation appuyée par la pratique d'utiliser une interprétation symbolique du texte scripturaire. Même les attestations scripturaires indirectes sont acceptées. L'Écriture Sainte est étudiée parce qu'elle contient toutes les vérités nécessaires au salut⁵⁹⁴ (expression empruntée à saint Augustin et véhiculée tout au long du Moyen Âge, sans que sa signification soit beaucoup approfondie⁵⁹⁵). Elle s'adresse à chaque lecteur, en agissant sur deux plans : le plan synchronique, car elle est adaptée tout aussi bien à l'esprit savant qu'à l'esprit fruste ; le plan diachronique, car elle convient à toutes les générations de chrétiens⁵⁹⁶.

Souvent, même les questions qui ne sont pas d'ordre théologique ou liées à la vie religieuse trouvent des réponses dans l'Écriture Sainte. L'un des traits caractéristiques de l'exégèse médiévale est l'effort de mettre les textes bibliques constamment en rapport avec le monde⁵⁹⁷, car toute la « *scientia* » est synonyme de connaissance de l'Écriture. L'Écriture Sainte est enseignée, lue et interprétée, et l'exégèse est « le sommet de la formation intellectuelle, le *culmen Scripturarum* »⁵⁹⁸.

Le Moyen Âge reste fidèle à la vision patristique et tient l'Écriture Sainte pour le principe à partir duquel sont développés les éléments importants pour la foi⁵⁹⁹. L'Écriture Sainte contient toute la Révélation, elle est le lieu théologique par excellence⁶⁰⁰. Néanmoins, c'est la confession de foi qui détermine l'interprétation qu'on fait de l'Écriture Sainte et devient ainsi sa clé herméneutique⁶⁰¹.

d'Augustin de Dacie (Danemark) a circulé sous la paternité de Nicolas de Lyre jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle (voir H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. 1, pp. 23-24).

⁵⁹³ Yves CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome I. Essai historique*, Paris : Fayard, 1960, p. 123.

⁵⁹⁴ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. 1, pp. 56, 79 ; Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome I*, p. 148.

⁵⁹⁵ Johannes BEUMER, *La Tradition orale*, Paris : Cerf, 1967, p. 94.

⁵⁹⁶ G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge : essais d'herméneutique médiévale*, Genève : Droz, 2009, p. 11.

⁵⁹⁷ G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge*, p. 7.

⁵⁹⁸ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 9.

⁵⁹⁹ George TAVARD, *Écriture ou Église ? La crise de la Réforme*, Paris : Cerf, 1963, p. 76 : l'Écriture Sainte est « le fondement de l'autorité de l'Église ».

⁶⁰⁰ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. 1, p. 56.

⁶⁰¹ Joseph RATZINGER, « Essai sur le problème du concept de Tradition », dans Karl RAHNER – Joseph RATZINGER, *Révélation et tradition*, Paris : Desclée de Brouwer, 1972, p. 68 : la théologie médiévale place « [...] la *fides*

Les principes communs de l'exégèse médiévale peuvent être définis ainsi : l'Écriture Sainte est un texte inspiré, un corpus textuel fermé (canon) et un texte évolutif⁶⁰². Même si dans son travail l'exégèse biblique médiévale se rapporte à un texte divin et inspiré, elle ne bloque pas les exégètes dans leur analyse, mais offre au contraire une grande liberté herméneutique et encourage la réflexion. Les exégètes sont conscients que, s'il y a des contradictions et des anomalies dans les saints écrits (nous verrons que ce syntagme regroupe à la fois l'Écriture Sainte et les textes patristiques), certaines peuvent être résolues par une « saine méthode » de critique textuelle, appliquée aux textes, aux doctrines et au langage⁶⁰³. La rigueur herméneutique requiert l'emploi de procédés spécifiques à la grammaire et à la rhétorique⁶⁰⁴, ainsi que la création et l'utilisation des structures, des formes et des méthodes d'interprétation. Lorsqu'au XIII^{ème} siècle les études bibliques en Occident connaissent leur essor impressionnant⁶⁰⁵, la Bible commence à être utilisée comme manuel de théologie⁶⁰⁶.

Il est à constater que pendant tout le Moyen Âge il existe une approche scientifique du texte biblique, rendue possible et indispensable par le fait même de mise en écriture humaine du message divin⁶⁰⁷. Cette approche se déploie entre la critique d'authenticité et la critique textuelle la plus précise. Le travail critique s'intensifie au XIII^{ème} siècle, lors de la création des *correctoires*. Le but des correctoires est de proposer un matériau « critique » pour le travail des copistes et de fournir aux exégètes un texte plus sûr, « afin d'éviter les contresens fondés sur de mauvaises lectures et de clarifier, sur la base la plus littérale, la signification du texte »⁶⁰⁸. On assiste ainsi à des entreprises de révision du texte biblique, pour restituer le texte original de la Vulgate de saint Jérôme, par la confrontation des manuscrits latins, hébreux et grecs. Lorsqu'il

au-dessus de la *scriptura*, c'est-à-dire la confession de foi en tant que règle de foi au-dessus des détails de ce qui est écrit. La confession de foi apparaît comme la clef herméneutique de l'Écriture, qui, sans herméneutique, resterait finalement muette ».

⁶⁰² Nous suivons dans ces lignes G. DAHAN, *L'exégèse médiévale*, pp. 38-73.

⁶⁰³ IDEM, « La méthode critique dans l'étude de la Bible (XII^e-XIII^e siècles) », dans Mireille CHAZAN – G. DAHAN (dir.), *La méthode critique au Moyen Âge*, Turnhout : Brepols, 2006, p. 103.

⁶⁰⁴ Pier Cesare BORI, *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris : Cerf, 1991, p. 83.

⁶⁰⁵ J. BEUMER, *La Tradition orale*, p. 94.

⁶⁰⁶ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 21.

⁶⁰⁷ G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge*, p. 16. Pour une analyse détaillée de la critique textuelle au Moyen Âge, se référer à IDEM, *L'exégèse chrétienne*, pp. 161-238.

⁶⁰⁸ IDEM, « La méthode critique », p. 103.

y a discordance, elle n'est pas enlevée, car les correcteurs sont conscients que le texte latin n'est qu'une traduction et qu'il faut tenir compte du génie de chaque langue⁶⁰⁹.

Les manuels d'exégèse font leur apparition et avec eux la pratique des *gloses*, qui constitue la marque de l'érudition à l'époque. Par les commentaires et les citations qu'elles proposent, les gloses représentent un très bon instrument de travail adapté au but scolaire en vue d'une analyse de tout texte selon plusieurs niveaux : grammaire, lexique, rhétorique, histoire ou sens spirituel. Les deux *Glossæ* d'Anselme de Laon sont tellement employées, qu'au XIII^{ème} siècle elles recevront un rôle d'autorité et deviendront « l'outil standard en matière d'exégèse »⁶¹⁰.

Le XII^{ème} siècle marque l'intérêt de faire une distinction parmi les différents sens que le texte scripturaire détient. Les *Distinctiones* (dictionnaires) sont des répertoires alphabétiques qui « distinguent dans chaque texte un sens littéral, allégorique, tropologique, anagogique ; ils expliquent et discutent avec plus ou moins d'insistance et avec des méthodes variées les termes 'équivoques' de la Bible ou censés tels »⁶¹¹. Lors de l'application de la *distinctio*, la concordance est faite à partir des idées, non pas à partir des mots⁶¹². Dans l'exégèse monastique, la *distinctio* obtient une fonction didactique ou exégétique qui s'ajoute à l'énumération des significations spécifique à l'exégèse scolaire⁶¹³.

Enfin, notons l'apparition au XIII^{ème} siècle d'un autre outil largement utilisé par les théologiens : les *postilles*, des notes qui expliquent un passage scripturaire selon un sens littéral et des sens spirituels⁶¹⁴. Des œuvres exégétiques telles que la *Glossa Ordinaria* et les *Postilles* de Nicolas de Lyre définiront la manière de travailler avec le texte biblique pendant des siècles⁶¹⁵.

*

À la fin de cette présentation historique, nous pouvons convenir qu'au Moyen Âge l'Écriture Sainte est le domaine privilégié d'un travail critique et son usage théologique suit des règles très complexes, se caractérisant par la précision, la dextérité et la maîtrise méthodologique.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, pp. 111-113. Pour une présentation des différents correctoires, voir C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 165-172.

⁶¹⁰ G. DAHAN, « La méthode critique », p. 125.

⁶¹¹ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 69.

⁶¹² G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge*, p. 52.

⁶¹³ A. NOBLESSE-ROCHER, « Les procédés exégétiques », p. 164. Voir aussi G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, p. 331.

⁶¹⁴ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 69 : « Ces gloses ordonnées et continues eurent un tel succès que *postillare* deviendra synonyme d'expliquer l'Écriture ». B. Smalley utilise le mot *postilla* pour désigner les commentaires produits par l'exégèse des écoles (*The Study of the Bible*, p. 270).

⁶¹⁵ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 7.

De même, on observe pour cette période le fleurissement des différents modes d'interprétation du texte biblique. Tout cet intérêt pour l'étude de l'Écriture Sainte se préserve pourtant de toute curiosité « scientifique ». Pour les théologiens médiévaux, le but ultime de leur recherches scripturaires et de trouver des fondements pour leur foi et des réponses à leur questions. L'Écriture Sainte n'est pas un « document » de l'histoire (ni même de l'histoire du peuple d'Israël⁶¹⁶), mais la *source* de la règle de la foi.

6.1.3. Les « *Divinæ Paginae* »

Il est possible de parler d'une *suffisance matérielle* de l'Écriture Sainte au Moyen Âge : si certains actes ou commandements ne sont pas attestés dans l'Écriture Sainte, c'est parce qu'ils ne sont pas nécessaires au salut⁶¹⁷. Sa qualité absolue est bien évidemment liée à son origine et inspiration divines. Au XIII^{ème} siècle, l'inspiration divine de l'Écriture Sainte est expliquée par la « double cause efficiente » : une cause efficiente première (principale), qui est Dieu, et une cause efficiente seconde (auxiliaire), l'écrivain biblique⁶¹⁸.

L'enseignement de la permanence de l'assistance que l'Esprit Saint accorde à l'Église étendra le statut d'« auteur inspiré » à d'autres écrivains – Pères de l'Église dont la normativité de la théologie a été vérifiée au long de l'histoire. Pour les théologiens du Moyen Âge, les titres « *Sacra Scriptura* », « *Sacra Pagina* » ou « *Divina Pagina* » désignent non seulement le texte canonique de l'Écriture Sainte⁶¹⁹, mais également son interprétation : des commentaires des Pères et des docteurs de l'Église, ou des décisions des conciles⁶²⁰. Il est possible de parler d'une *autorité des textes* qui sont réunis sous ce titre, considérés comme tous rattachés à la Révélation divine et possédant sa marque⁶²¹. Il ne s'agit pas, bien évidemment, de les identifier jusqu'à la confusion, l'Écriture ayant toujours une place exceptionnelle, mais il est évident que, pour les théologiens médiévaux, « la notion d'Écriture allait bien au-delà du canon »⁶²².

⁶¹⁶ E. PARMENTIER, *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève : Labor et Fides, 2004, pp. 40-41.

⁶¹⁷ Voir, par exemple, saint Thomas d'Aquin, sur la contingence des sacrements de l'onction des malades et de la confirmation – cité par Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome I*, p. 146.

⁶¹⁸ G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge*, p. 13.

⁶¹⁹ D'ailleurs, bien que défini, le canon a tendance à bouger pendant le Moyen Âge jusqu'au XIII^{ème} siècle (voir C. SPICQ, *Exégèse latine*, pp. 144-159).

⁶²⁰ Y. CONGAR, « Tradition et 'Sacra doctrina' chez saint Thomas d'Aquin », dans Johannes BETZ – Heinrich FRIES, *Église et Tradition*, Lyon : Xavier Mappus, 1963, p. 166 ; voir aussi Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome I*, pp. 125-128.

⁶²¹ Voir Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome I*, pp. 127, 171 (note 24).

⁶²² G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, p. 224.

Jusqu'à quel point est-il possible de parler d'une *inspiration* des écrits patristiques ? Ont-ils fait l'objet d'une Révélation ? Les réponses données sont diverses. Néanmoins, les théologiens s'accordent pour dire que les autorités patristiques de la période postapostolique, dont les témoignages forment ce qu'au Moyen Âge on définit généralement par le terme « Tradition », ont bénéficié de l'assistance de l'Esprit Saint dans leur interprétation de l'Écriture Sainte, car l'Esprit Saint est présent dans l'Église, qu'Il accompagne selon la promesse du Christ (Jn 14, 16). Il ne s'agit pas d'une nouvelle Révélation ou d'un ajout quelconque, mais simplement du déroulement de la vie de l'Église : « [...] la vie de l'Église est conçue [au Moyen Âge] comme prédication de l'Évangile et son histoire comme la suite des conquêtes de la Parole de Dieu »⁶²³.

Cette extension des références objectives de la foi aura des conséquences visibles vers la fin du Moyen Âge. Les XIV^{ème} et XV^{ème} siècles ont marqué une mutation dans la conception du rapport entre l'Écriture Sainte et l'Église⁶²⁴. On assiste à une exaltation de la situation de l'évêque de Rome, lancée par les canonistes dans des circonstances politiques et sociales très mouvementées. La conception de l'autorité change elle aussi, devenant imprégnée de *légalisme*⁶²⁵. Au XV^{ème} siècle on commence déjà à parler d'une double source de la foi et à poser la question d'une séparation entre l'Église et l'Écriture Sainte quant à l'autorité en matière de foi. L'Écriture Sainte n'est plus « suffisante », comme l'affirmaient les contestataires de Wycliff⁶²⁶. Les théologiens sont à la recherche d'une règle de foi objective, absolue, indépendante des ambitions ou intérêts personnels, des conditions historiques ou culturelles.

L'autorité attribuée aux « *Divinae Paginae* » soulève plusieurs difficultés, toutes liées à la question de l'assistance de l'Esprit Saint dans le processus de transmission de la Révélation divine :

- quelle autorité faut-il accorder aux textes non-scripturaires ?
- quelle est leur valeur dans le processus de définition des critères importants pour la foi ?
- peut-on distinguer, dans ces textes, plusieurs niveaux ou types d'inspiration divine, et, liée à celle-ci, peut-on parler d'une Révélation permanente ?⁶²⁷

⁶²³ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome II. Essai théologique*, Paris : Fayard, 1963, p. 45.

⁶²⁴ Voir, par exemple, G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, p. 41 ss.

⁶²⁵ *Ibidem*, pp. 74-79.

⁶²⁶ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome I*, p. 132.

⁶²⁷ L'idée d'une Révélation qui dépasse l'Écriture va au-delà des limites du Moyen Âge et sera examinée également à Trente (voir ci-dessous, sous-chapitre 8.1.4).

Toutes ces problématiques deviendront courantes à la fin du Moyen Âge et constitueront, notamment à partir du XV^{ème} siècle, la base d'une vision nouvelle des rapports entre l'Écriture Sainte et la Révélation divine.

6.2. L'interprétation de l'Écriture Sainte

Les deux grandes lignes d'interprétation scripturaire sont celle littérale et celle spirituelle. Au fil du temps, on assiste à une multiplication des sens spirituels, ce qui donnera au Moyen Âge une spécialisation de l'exégèse et une plus grande finesse de l'analyse des sens du texte biblique. La démarche n'est pas nouvelle, car déjà l'antiquité chrétienne utilise la polysémie et connaît l'allégorie appliquée à l'Écriture Sainte. L'appel aux écrits des Pères et la multiplicité excessive des sens scripturaires constituent la spécificité de l'herméneutique médiévale.

6.2.1. L'exemple des Pères

Dans l'usage qu'ils font de l'Écriture Sainte, les théologiens médiévaux s'inspirent de l'exégèse patristique. L'Écriture Sainte est lue à l'aide et à partir des commentaires patristiques, sans aucune originalité (surtout pendant le haut Moyen Âge) dans l'acte d'interprétation⁶²⁸ : les commentateurs se contentent de suivre les commentaires des Pères – les *auctoritates*. Les Pères sont interrogés en permanence sur l'intelligence des textes scripturaires, on ne s'écarte que rarement de leur opinion, on répète les problèmes qu'ils exposent, ainsi que leurs solutions. Leurs textes sont résumés, dans des explications nouvelles⁶²⁹. Les autorités patristiques de l'antiquité chrétienne demeurent la « mesure » (le « canon ») de l'interprétation, et la tradition patristique reçoit une fonction herméneutique, faisant d'elle une *instance interprétative*⁶³⁰ qui

⁶²⁸ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 7 : « [...] d'une qualité parfaite en son genre, du moins aux XII^e au XIII^e, mais ni l'une ni l'autre n'ayant jamais d'originalité vraiment créatrice ».

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 10 : « Ce sont les Pères, qu'on lit assidûment, qui fournissent l'intelligence des Écritures, et on leur emprunte jusqu'à leurs expressions, à tel point que les auteurs ne font souvent que transcrire les textes patristiques, et amalgament ces mosaïques par quelques formules de liaison, sans guère exprimer leur opinion personnelle ». D'un autre point de vue, cette démarche a le grand mérite d'avoir mis à la disposition de tous « les richesses de l'antiquité chrétienne » (*Ibidem*, p. 13-14).

⁶³⁰ Gerhard EBELING, « Wort Gottes und Hermeneutik », dans IDEM, *Wort und Glaube*, vol. 1, Tübingen : Mohr, 1967, p. 224 : « Denn das *katholische Traditionsverständnis* war faktisch eine Antwort auf das hermeneutische Problem : Die in der Schrift bezeugte Offenbarung könne nicht recht verstanden werden ohne die in der Kirche repräsentierte Tradition. Denn strenggenommen hat die Tradition interpretierenden Charakter, selbst da, wo man ihr in weniger strenger Terminologie eine ergänzende Funktion zuspricht » (italiques dans le texte).

s'installera comme principe théologique. Nous sommes devant une « exégèse située dans la Tradition »⁶³¹.

Il faut noter que cette démarche de « suivance » des Pères n'est pas à comprendre au sens négatif, comme stérilité spirituelle. La marque d'érudition de l'époque n'est pas l'innovation quant aux sens trouvés dans le texte biblique, mais la connaissance des explications que les prédécesseurs ont données aux textes.

À partir du XII^e siècle, l'exégèse commence à occuper une place de plus en plus importante au sein de la théologie, ce qui entraîne également plus d'originalité herméneutique et une fraîcheur des approches. À la différence du haut Moyen Âge, « [l]es auteurs osent penser, raisonner, juger. [...] Désormais on ne craint plus d'énoncer une solution personnelle, et on ne met plus bout à bout, sans référence d'origine, les textes patristiques transcrits *ad litteram* »⁶³². On passe de la *lectio divina* à une approche d'étude. Tout de même, cette nouvelle approche n'élimine pas la tradition patristique. Au contraire, les Pères restent la plus haute autorité sur les questions liées à l'interprétation scripturaire. Ils donnent, en cas de besoin, la règle herméneutique la plus importante : l'orthodoxie⁶³³, puisque leur interprétation du texte biblique ne peut pas être fausse. Même les erreurs trouvées dans le contenu de leurs commentaires sont à imputer aux copistes⁶³⁴.

L'interprétation scripturaire au Moyen Âge tardif se fait selon la méthode dite des quatre sens. L'idée que le texte biblique peut cacher plusieurs sens n'est pas une création médiévale, ni un besoin de la théologie scolastique. L'apparition des plusieurs niveaux d'interprétation est constatée dès la période patristique et même avant, chez les apôtres. C'est l'utilisation chrétienne de l'Écriture Sainte juive qui exige une lecture « approfondie », « spirituelle », du fait que l'intégration de l'Écriture juive dans le canon chrétien s'est faite sans modification, par le passage à une lecture illuminée par « l'expérience nouvelle de la vie, la mort, la [R]ésurrection de Jésus Christ »⁶³⁵.

Déjà à l'époque apostolique, l'apôtre Paul voyait dans l'Écriture Sainte (l'Ancien Testament) la possibilité de faire une lecture autre que celle première, littérale, du texte lui-même. Car les prophéties de l'Ancien Testament, lues à la lettre, ne s'accomplissent pas dans

⁶³¹ G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge*, p. 401.

⁶³² C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 72.

⁶³³ *Ibidem*, p. 73 : « Pour Hugues de Saint-Victor, c'est par la docilité aux Pères que l'on parvient à pénétrer le vrai sens des Écritures, ou plus exactement que l'on trouve une garantie d'orthodoxie, laquelle est toujours la première règle de l'herméneutique chrétienne ».

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 74.

⁶³⁵ E. PARMENTIER, *Écriture vive*, p. 39.

la personne de Jésus : elles promettent un nouvel ordre social, la paix éternelle (même entre les hommes et les fauves) etc., tandis que la prédication apostolique vise l'annonce de l'événement christique. L'interprétation littérale de l'Ancien Testament sera donc considérée comme inachevée. Une fois l'identification faite entre le sens littéral et la lecture juive de la Bible, une opposition radicale de ces deux façons de l'interpréter est de plus en plus accentuée, en suivant la séparation paulinienne entre la lettre et l'esprit⁶³⁶. Une lecture de l'Ancien Testament ayant Jésus le Christ comme clé herméneutique nécessite l'appel à cette lecture spirituelle, ce qui deviendra le signe de la lecture biblique chrétienne. Cette préférence pour l'interprétation spirituelle d'un texte biblique se maintiendra aussi lorsqu'on intégrera dans le canon biblique les livres du Nouveau Testament.

Les autorités patristiques majeures ayant influencé le plus le Moyen Âge et dont les écrits constituent la base des développements exégétiques médiévaux, sont Origène, saint Jean Cassien, saint Ambroise, saint Augustin, Jérôme, saint Denys Pseudo-Aréopagite et saint Grégoire le Grand. Nous nous limiterons à un survol de l'œuvre de trois d'entre eux⁶³⁷.

Origène⁶³⁸ est le premier auteur chrétien à avoir parlé de la polysémie d'un texte biblique. S'il ne formule pas la théorie des quatre sens, il pourrait être considéré comme son initiateur. Dans son traité « Περὶ Ἀρχῶν » (IV, 2, 4-6), Origène explique que l'Écriture peut avoir un sens historico-littéral (adapté aux simples), un sens psychique (adapté aux « progressants ») et un sens pneumatique ou spirituel (pour les parfaits)⁶³⁹. Ce triple sens peut s'expliquer de plusieurs manières. En premier lieu, Origène dit que l'Écriture comporte un sens historique (la signification même des faits ou du texte des lois), un sens moral (application du contenu du texte à l'âme humaine) et un sens mystique (relatif aux réalités de la foi). Lorsqu'il applique ce schéma à l'épisode de l'Ancien Testament où Marie, la sœur d'Aaron, est affligée de lèpre, il dit que, selon le sens moral, la lèpre montre l'aversion de Dieu pour les péchés contre la charité

⁶³⁶ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 19.

⁶³⁷ Pour des analyses plus détaillées de l'empreinte laissée par la théologie patristique sur l'exégèse médiévale, voir H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. 1 (en particulier pp. 171-198), et B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, pp. 1-36. Nous comptons aussi **Bède le Vénérable (+ 735)** parmi les autorités patristiques. Son influence sur l'herméneutique est notable et se fait sentir jusqu'au Moyen Âge tardif. Elle est due à ses commentaires scripturaires (copiés et lus dans les monastères partout en Europe), dans lesquels il garde l'équilibre entre le sens historique, fondamental pour toute interprétation, et la signification allégorique cachée derrière lui. Voir B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, pp. 35-36 ; G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, p. 89 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 29-32.

⁶³⁸ Voir H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris : Cerf, 2002 ; P.C. BORI, *L'interprétation infinie*, p. 45.

⁶³⁹ On a longtemps considéré Clément d'Alexandrie comme pionnier de la polysémie du texte biblique ; mais Henri de Lubac montre que c'est Origène le premier à s'en être occupé – voir son *Histoire et Esprit*, p. 139 ss. (surtout 150-169) ; IDEM, *Exégèse médiévale*, vol. 1, p. 176. Le même auteur décèle dans son *Exégèse médiévale* (vol. 1, pp. 207-219, 221-257) les influences et les métamorphoses de la doctrine origénienne des sens de l'Écriture Sainte.

fraternelle ; en sens mystique, la lèpre désigne ceux qui ne reconnaissent pas les paroles qui annoncent le Christ et sont ainsi spirituellement des lépreux. En second lieu, il peut être observé qu'Origène renverse souvent l'ordre du deuxième et du troisième sens et parle d'un sens historique (relatif aux choses d'Israël), un sens mystique (relatif au Christ et à l'Église) et un sens spirituel (relatif à l'âme). Au-delà de l'identité de nom, la deuxième explication est différente en cela qu'elle concerne l'âme qui cherche Dieu, l'âme adhérant au Logos, parfaite ou en quête de la perfection. Ce sens est placé en troisième lieu car il approfondit et achève le sens mystique, « le salut de l'âme dans le salut commun de l'Église »⁶⁴⁰.

À partir d'Origène, toute la tradition ecclésiale a enrichi cette méthode. En Occident, le premier à avoir parlé, toujours à partir de l'exégèse d'Origène, de trois niveaux de lecture de l'Écriture Sainte, est saint Ambroise, évêque de Milan : dans l'Écriture Sainte il y a un sens historique, un sens moral et un autre mystique.

L'herméneutique médiévale tire ses grandes lignes du traité *De doctrina christiana* de saint Augustin. Son opposition entre *res* et *signum* donnera probablement l'opposition entre *res* et *voces* (fondamentale pour l'exégèse médiévale). L'accent que saint Augustin met sur la connaissance des langues et sa conception de l'éloquence ont pu également influencer la réflexion herméneutique occidentale⁶⁴¹. Même s'il accorde la préférence au sens spirituel sur le sens littéral, saint Augustin donne à la « lettre » une dimension nouvelle, chronologique et concrète, ancrée dans la réalité de l'Incarnation⁶⁴². Lorsque la lecture selon quatre sens est utilisée, il faut dire que chez lui ces niveaux de lecture ne s'appliquent pas à un même passage de l'Écriture. Ce sont plutôt « [...] des considérations par quoi l'exégète justifie le sens (historique) d'un texte donné, soit en indiquant sa cause, soit en montrant son accord avec un autre texte, plus précisément avec un texte de l'autre Testament »⁶⁴³.

Chez saint Grégoire le Grand il y a un aspect polysémique de la Bible. Un même passage ou parole biblique peut enseigner l'histoire sacrée, annoncer les réalités présentes et

⁶⁴⁰ Voir H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, pp. 141-144. Il explique ainsi ces paroles d'Origène (p. 142) : « Le récit de l'auteur sacré n'est que trop véridique ; mais au sens moral, cette lèpre que Jahvé dans sa colère envoie à celle qui avait mal parlé contre son frère montre combien Dieu déteste les péchés contre la charité fraternelle ; quant à son intelligence mystique, elle consiste à voir que les Juifs et les hérétiques, dérogeant à Moïse et l'entendant mal, n'y reconnaissent rien qui annonce le Christ : ce sont spirituellement des lépreux. Si le sens historique à lui seul n'a souvent qu'une faible utilité, n'offrant même parfois à l'âme aucune nourriture, le sens moral est comme le lait qui convient aux enfants, tandis que le sens mystique est l'aliment solide du chrétien qui est au moins en marche vers la perfection ». Ou encore (p. 144) : « Figuré par l'histoire de l'Ancien Testament, le Mystère unique du Christ atteint dans l'âme chrétienne sa plénitude ».

⁶⁴¹ G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge*, p. 12.

⁶⁴² B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, p. 23.

⁶⁴³ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. 1, p. 178.

eschatologiques ou, encore, indiquer les devoirs à accomplir⁶⁴⁴. L'Écriture Sainte est interprétée pour déceler des sens cachés ; toutefois, chacun peut retrouver le message de Dieu, selon ses capacités de compréhension, car l'Écriture Sainte correspond aux exigences spirituelles et aux capacités de tout homme : elle est « [...] comme un fleuve aux eaux tantôt guéables tantôt profondes, tel qu'un agneau puisse y marcher et un éléphant y nager »⁶⁴⁵.

Saint Grégoire introduit un autre principe fondamental pour l'herméneutique, lorsqu'il explique la vision d'Ézéchiel (Ez 1, 19-21) : par la métaphore de la roue il faut comprendre l'Écriture Sainte, c'est-à-dire les deux Testament contenus l'un dans l'autre, mais également l'idée d'une variation indéfinie des choses et du progrès du lecteur dans son cheminement après avoir rencontré la parole biblique. Il s'agit d'un mouvement circulaire, passant par l'interprétation qui l'élève vers la contemplation des réalités divines, pour ensuite revenir vers le bas par la traduction de ce message dans la vie du croyant⁶⁴⁶.

6.2.2. *Les différents sens du texte scripturaire*

Chez les médiévaux, la lecture prolongée des Pères respecte le critère herméneutique qu'on retrouve dans les écrits patristiques et qui est fondamental pour l'usage chrétien de la Bible hébraïque (et, par extension, du Nouveau Testament) : Jésus-Christ est la clé dans laquelle le message scripturaire peut être véritablement interprété, il est, « [...] par [S]a présence personnelle, par [S]on œuvre, par [S]on sacrifice, [...] l'exégèse vivante et concrète de l'Écriture »⁶⁴⁷. La première lecture qu'on pourrait faire de tout texte est une lecture « littéraire » ou historique. Elle est fondamentale et les Pères insistent souvent sur la nécessité de chercher en priorité à comprendre le sens littéral d'un texte. Mais cette lecture « première » du texte scripturaire a une note de faiblesse, relevée déjà à l'époque apostolique. Pour arriver à comprendre véritablement le message que Dieu, le véritable auteur des Saintes Écritures, a transmis par leur intermédiaire, il faut dépasser ce qui est évident dans la lecture. Se limiter à la lecture qu'offre le niveau principal du texte « revenait à rester dans le judaïsme »⁶⁴⁸. Ainsi,

⁶⁴⁴ P.C. BORI, *L'interprétation infinie*, p. 26 : « Ce ne sont pas des passages différents de l'Écriture qui enseignent l'histoire sacrée avec ses vérités, qui annoncent les réalités présentes et eschatologiques, ou qui indiquent les devoirs à accomplir. C'est bien le même discours, la même parole qui remplit toutes les fonctions ».

⁶⁴⁵ Saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob*, ép. 4 (SC 32, pp. 128-129 ; cité par G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge*, p. 11).

⁶⁴⁶ P.C. BORI, *L'interprétation infinie*, pp. 27, 30, 33 ; voir aussi G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge*, pp. 10-11.

⁶⁴⁷ H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 277.

⁶⁴⁸ E. PARMENTIER, *Écriture vive*, p. 40.

l'antiquité chrétienne se caractérise par une méfiance généralisée contre « la lettre », attitude perpétuée dans toute l'histoire consécutive de la chrétienté.

Selon les différentes procédures d'exégèse médiévale présentées ci-dessus, jusque vers le XII^{ème} siècle l'approche littérale et l'approche spirituelle de l'Écriture Sainte vont de pair. Ce n'est qu'à partir du XIII^{ème} siècle que la théorie des quatre sens prend toute sa place en théologie, à l'exception notable de Nicolas de Lyre.

À la différence de la lecture des Pères, la lecture littérale médiévale de l'Ancien Testament est devenue moins compréhensible. Elle est même considérée peu appropriée à la dignité accordée à la Bible, comprise comme réceptacle de la Révélation de Dieu. En essayant de rendre l'Écriture Sainte plus accessible et aussi plus adaptée à l'édification spirituelle des fidèles⁶⁴⁹, les théologiens médiévaux ont accentué de plus en plus la lecture spirituelle au détriment de celle littérale. Le sens que les chrétiens ont à chercher dans la Bible est appelé *spirituel, intérieur, figuré, allégorique, mystique, supérieur, élevé* etc.⁶⁵⁰. Tous ces noms indiquent le passage à une lecture autre que celle habituelle, un « saut herméneutique » d'une lecture considérée comme liée à la signification première du texte à une autre, plus profonde. Les exégètes gardent toujours la conscience que les deux lectures sont intimement liées. Pourtant, ils préfèrent clairement le sens spirituel, plus profond, plus « vrai ». L'exégèse littérale, « qualifiée de *'carnaliter, secundum sensus corporeos, secundum superficiem, etc.'* », est toujours inférieure à l'interprétation spirituelle, mystique, intérieure, spirituelle – « *'secundum mysterium, secundum symbolum, spiritualiter, secundum intelligibilem sensum'* »⁶⁵¹. À la différence d'autres méthodes similaires d'analyse textuelle, dans le cas de l'Écriture Sainte les deux significations, littérale et spirituelle, restent vraies en permanence⁶⁵².

Il serait possible de supposer que, parmi les causes de cette réserve, une certaine portée détient l'absence de véritables moyens pour approcher le texte dans sa forme historique : au début du Moyen Âge, il manque un texte « critique » de l'Écriture Sainte, les langues anciennes sont insuffisamment connues (l'hébreu surtout, comme le grec, est peu enseigné). À la différence de l'Antiquité chrétienne, la connaissance des réalités qui forment le contexte de vie de l'auteur d'un texte est de moins en moins courante. Il n'est pas encore possible de faire une analyse sûre,

⁶⁴⁹ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 16.

⁶⁵⁰ Nous avons préféré utiliser ici le syntagme « sens spirituel » afin d'éviter les confusions : dans la présentation qui suit, les mots « allégorique » et « mystique » désignent des sens distincts.

⁶⁵¹ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 19 (nos italiques).

⁶⁵² G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge*, p. 21 : « Le 'saut herméneutique' est alors le passage d'une signification vraie à une autre signification vraie – alors que dans le cas du transfert de sens, le sens propre est évacué au profit du sens figuré ».

de nature exégétique, d'une forme garantie du texte, tel qu'il serait demandé par une lecture littérale.

La théologie patristique connaît elle aussi l'interprétation de l'Écriture Sainte selon plusieurs sens. Le changement majeur au Moyen Âge est la volonté de trouver plusieurs sens à chaque passage scripturaire. Dans l'Écriture Sainte, plusieurs « couches de significations » qu'on considère comme vraies, plaines ou réelles, coexistent *au niveau d'un même texte biblique*⁶⁵³. Il est important de noter que pour tous les exégètes l'Écriture Sainte, de par sa spécificité, peut désigner des choses avec une signification particulière à la fois par les mots et par les réalités ou événements qu'elle présente⁶⁵⁴.

Le nombre et la portée de ces niveaux d'interprétation varient au cours des siècles, mais ils deviendront très abondants vers la fin du Moyen Âge. En fonction de l'époque, un même sens peut être décrit par des traits différents.

Il existe plusieurs listes des sens scripturaires, listes qui changent au cours des siècles et en fonction des écoles exégétiques⁶⁵⁵. Jusqu'au XII^e siècle une liste de quatre sens s'imposera, liste attribuée à Bède le Vénérable et originaire de saint Jean Cassien et saint Augustin : littéral (ou historique), allégorique (ou mystique), tropologique (ou moral) et anagogique. Un symbolisme très riche du numéro « 4 » en lien avec les sens de l'Écriture Sainte fleurira⁶⁵⁶. L'ordre des sens variera souvent, avec l'inversion de l'allégorie et de la tropologie, et le sens anagogique ne sera pas toujours utilisé⁶⁵⁷. Nous les présenterons brièvement dans ce qu'ils ont de plus spécifique.

Le *sens littéral*, appelé aussi « historique », « principal », « simple », « extérieur » etc., est le sens premier de toute lecture. Pour l'esprit des théologiens médiévaux, une telle lecture est nécessaire pour établir l'historicité des faits que l'Écriture Sainte expose. Le sens premier du texte correspond à la connaissance « vulgaire » (comme pour Jean Scott⁶⁵⁸), ou à une lecture exacte.

⁶⁵³ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. 1, p. 178.

⁶⁵⁴ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 97. Pour saint Thomas, c'est la nature même de la théologie (comprise comme travail de systématisation, différent de l'exégèse biblique) qui permet d'identifier plusieurs niveaux de lecture dans le texte révélé – voir saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, q. 1, a. 10 : « Pour cette raison, alors que dans toutes les sciences ce sont les mots qui ont valeur significative, celle-ci [la théologie] a en propre que les choses mêmes signifiées par les mots employés signifient à leur tour quelque chose ».

⁶⁵⁵ Sur les sens littéral et spirituel se référer en particulier à H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, pp. 92-194 ; C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 267-288.

⁶⁵⁶ Voir H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. 1, pp. 29-32.

⁶⁵⁷ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 98-99.

⁶⁵⁸ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. 1, p. 144.

Le sens *allégorique* est « la recherche de la vérité au-delà de la lettre »⁶⁵⁹. C'est le sens spirituel le plus apprécié par les exégètes. Il est possible de désigner l'exégèse du VIII^{ème} à XI^{ème} comme essentiellement allégorique⁶⁶⁰. Par l'*allegoria* on entend souvent l'interprétation spirituelle au sens large du terme. Dans la liste tripartite et quadripartite des sens proposés, il garde la deuxième ou la troisième place⁶⁶¹.

Le terme « allégorie » peut faire référence à l'allégorie « simple » ou à l'« anagogie ». Elle exprime « une réalité future, préfigurée par un fait historique »⁶⁶² et « s'oppose » à l'histoire (plus « stricte » dans sa structure) par sa « liberté »⁶⁶³. Il est possible que tous les autres sens spirituels (la typologie et l'anagogie) dérivent de l'allégorie, mot qui désigne dès l'antiquité la recherche d'un sens caché dans l'interprétation d'un texte⁶⁶⁴.

L'allégorie est parfois identifiée à la typologie. Communément, l'exégèse « typologique » est assimilée à une exégèse qui tient compte de la linéarité du temps tel qu'il est conçu par les chrétiens en suivant la compréhension vététotestamentaire (à la différence du temps cyclique des Grecs). Cette vision est attentive à l'histoire des certaines personnes de l'Ancien Testament et à des événements qui les concernent, car ils indiquent (ou ils peuvent indiquer) quelque chose au sujet du Christ. En outre, l'interprétation « allégorique » est « liée au symbolisme ». Elle est verticale et « suppose, au-dessus du monde sensible, l'existence d'un monde divin et angélique, et une référence constante de l'un à l'autre »⁶⁶⁵. L'interprétation allégorique ou spirituelle d'un texte ou d'un événement ne nie pas sa réalité effective⁶⁶⁶.

⁶⁵⁹ E. PARMENTIER, *Écriture vive*, p. 41. Sur le sens allégorique, voir Henri CROUZEL, « La distinction de la 'typologie' et de l'«allégorie» », dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 65 (1964), n° 3, pp. 161-174 ; H. DE LUBAC, « 'Typologie' et 'allégorisme' », dans *RSR*, vol. 34 (1947), pp. 180-226.

⁶⁶⁰ C. SPICQ, *L'exégèse latine*, p. 16.

⁶⁶¹ H. DE LUBAC, « 'Typologie' et 'allégorisme' », p. 192.

⁶⁶² *Ibidem*, pp. 192-193.

⁶⁶³ IDEM, *Exégèse médiévale*, vol. 1, p. 44. Voir aussi E. PARMENTIER, *L'Écriture vive*, p. 43-44 : « L'allégorie considère les événements ou les figures d'un texte comme des images pour exprimer une 'autre' réalité plus profonde, accessible seulement par l'inspiration de l'Esprit Saint. Pour la lecture allégorique, le texte exprime un message secret caché derrière l'exposé explicite. Ce message va au-delà de l'historique, vers l'intemporel. Finalement, quel que soit le texte biblique, l'allégorie en tire toujours une parole édifiante pour les croyants de tous les temps ».

⁶⁶⁴ H. CROUZEL, « La distinction de la 'typologie' et de l'«allégorie» », p. 174.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 162.

⁶⁶⁶ H. DE LUBAC, « 'Typologie' et 'allégorisme' », p. 201 : « Reprochant à Origène – avec quelle véhémence ! – son 'allégorie', [certains Antiochiens] donnent à entendre, quand ils ne le disent pas en propres termes, que celle-ci consistait à nier la réalité des choses et des faits de la Bible dans leur sens historique, comme il en allait dans les spéculations auxquelles se livraient les philosophes sur les mythes païens. [...] Or rien n'est plus faux. 'Qui met en doute, remarque Origène lui-même, la réalité des faits concernant Agar et Sara ?' ».

Le *sens tropologique* indique souvent le sens moral qu'un texte peut cacher derrière les significations premières des mots. La tropologie implique une adaptation de l'usage habituel, de sorte que le texte devienne « instructif » pour le comportement humain⁶⁶⁷. Il « vise l'instruction des mœurs » par la recherche dans le texte des parallèles aux images ou aux actions que le chrétien doit mettre en pratique et « excite à l'amour de la vertu »⁶⁶⁸, afin d'arriver à la purification de l'âme et à la connaissance de Dieu.

Le sens tropologique est l'élément qui se rattache le plus à l'exégèse monastique, qui scrute les modalités d'application dans la vie du moine du message scripturaire qu'il veut s'approprier. La tropologie est définie de trois manières : comme interprétation morale, monastique et psychologique. Cette dernière fait du texte scripturaire un moyen permettant de sonder les profondeurs de l'âme humaine⁶⁶⁹.

Le *sens anagogique* peut être (comme chez saint Jérôme) un équivalent du sens spirituel, qui aide le lecteur à monter vers une compréhension plus profonde, plus fine du texte, un sens « supérieur », réservé (comme chez Origène) aux initiés et aux parfaits. Retrouver le sens supérieur d'un texte suppose un effort ascétique préalable de la part du lecteur⁶⁷⁰. L'anagogie deviendra plus technique au XIII^{ème} siècle, lorsque cette élévation est comprise comme étant dirigée vers les choses célestes et en même temps vers l'avenir, « de ce monde vers celui qui viendra »⁶⁷¹.

*

Nous serions tentés d'identifier le sens littéral avec la signification première, immédiate d'un texte, et de placer, par contraste, le sens spirituel dans l'ordre de l'interprétation. Il faut pourtant signaler que l'interprétation réside également dans une lecture historique (c'est-à-dire une lecture selon le sens littéral). Toute lecture, même littérale, fait partie d'un processus d'interprétation, par l'effort de compréhension⁶⁷².

Notons que chez les théologiens médiévaux, la place secondaire qu'occupait la lecture littérale ne l'éliminait pas de leur acte interprétatif : il ne faut pas chercher les sens spirituels sans

⁶⁶⁷ Gillian Rosemary EVANS, *The language and logic of the Bible, The earlier Middle Ages*, Cambridge : Cambridge University Press, 1984, p. 119.

⁶⁶⁸ Voir C. SPICQ, *L'exégèse latine*, pp. 100-101.

⁶⁶⁹ G. DAHAN, « Herméneutique et procédures de l'exégèse monastique », pp. 138-141.

⁶⁷⁰ Paul BEAUCHAMP, « Sens de l'Écriture » (art.), dans *DCTh*, p. 1326.

⁶⁷¹ G.R. EVANS, *The language and logic of the Bible*, p. 116.

⁶⁷² À ce sujet, les recherches modernes en herméneutique sont très révélatrices – voir Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur, ou encore des sémiologues comme Umberto Eco, qui valorisent tous le rôle du lecteur dans l'acte interprétatif.

avoir déchiffré le sens primaire. C'est une certitude que les autorités médiévales accentuent : au XIII^{ème} siècle, saint Thomas dit que si on n'arrive pas à comprendre les sens cachés, il n'y a pas de danger, puisque ce qui est important pour le salut est exprimé dans le sens littéral⁶⁷³.

Conclusions

L'Écriture Sainte a une grande importance pour la théologie médiévale : elle est lue et interprétée, elle donne les principes de la théologie – en un mot, faire de la théologie signifie étudier l'Écriture Sainte. L'herméneutique est, au Moyen Âge, un domaine théologique très bien structuré et cohérent, bien que sans beaucoup d'originalité par rapport à la théologie antérieure.

La recherche des sens du texte biblique représente la note essentielle de la théologie tout au long du Moyen Âge. Cet appel à une lecture spirituelle et la priorité accordée aux sens spirituels, au-delà de leur spécialisation, laissent l'impression des difficultés dans la lecture et dans la compréhension du message scripturaire. Une telle hypothèse, affirmée au cours des siècles et « validée » vers la fin du Moyen Âge, entraînera des réactions réformatrices au sein de l'Église occidentale. De telles réactions sont visibles déjà avant le XVI^{ème} siècle.

Ce chapitre souligne une autre spécificité de la théologie médiévale, qui précède et accompagne la méthode d'interprétation selon plusieurs sens : le travail critique sur le texte de l'Écriture Sainte. Il interroge sur la question de la Révélation dans le contexte des études scripturaires. Il montre quelles sont, selon les spécialistes, les autorités patristiques dont dépend l'exégèse des théologiens médiévaux. Dans ce cadre, il semble important d'indiquer une clé de compréhension pour la possibilité de rapprochements opérés au XX^{ème} siècle entre les traditions catholique et luthérienne à partir de ce sujet qui constituera une différence séparatrice à partir du XVI^{ème} siècle : l'Écriture Sainte.

⁶⁷³ « Rien cependant ne sera perdu de l'Écriture sainte, car rien de nécessaire à la foi n'est contenu dans le sens spirituel sans que l'Écriture nous le livre clairement ailleurs, par le sens littéral » (saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, q. 1, a. 10, sol. 1).

Chapitre Septième

Écriture Sainte et Évangile : la théologie luthérienne de la Parole

En 1517, Martin Luther, moine augustinien et professeur de théologie biblique à l'Université de Wittenberg, entamait son action de dénonciation de certains abus et inconsistances théologiques, qu'il reprochait à l'Église de son temps. Son geste n'était pas nouveau : le besoin de renouveau dans l'enseignement et la pratique ecclésiale, d'une réforme de l'Église « *in capite et membris* »⁶⁷⁴, avait été formulé depuis plusieurs siècles déjà, par de nombreux responsables ecclésiastiques (théologiens ou évêques).

L'entreprise de Luther a été soutenue par d'autres théologiens et humanistes, donnant naissance à la Réforme (« Réformation »). C'est l'un des événements majeurs de l'histoire et de la théologie occidentale, car l'Église restée unie à Rome se définira également en fonction des propos des théologiens protestants – allant parfois jusqu'à l'opposition directe.

Pour notre recherche, nous nous limiterons à l'analyse de la théologie de Martin Luther. Nous trouvons que sa conception de cette réalité qu'il appelle « Évangile » est proche de la théologie catholique du XX^{ème} siècle – ce qui a permis d'ailleurs, comme nous le verrons, des rapprochements importants entre les traditions luthérienne et catholique. La théologie de Jean Calvin, bien que semblable en nombre de points à celle de Luther (y compris dans la compréhension de l'Évangile), comporte certaines spécificités⁶⁷⁵ qui nous éloigneraient de notre intention initiale : comparer la fonction accomplie par l'icône et par l'Écriture Sainte.

⁶⁷⁴ « [...] dans son chef et dans ses membres » (Marc LIENHARD, *Martin Luther. La passion de Dieu*, Paris : Bayard, 1999, p. 85).

⁶⁷⁵ Nous pensons en premier lieu à la conception calvinienne de la présence du Christ dans l'Eucharistie. En second

7.1. Principes d'approche de l'Écriture Sainte

La théologie de Martin Luther ne peut être isolée des cadres plus généraux de la théologie médiévale. Son insistance sur l'autorité de la Bible dans toute démarche théologique de définition et de vérification des articles de la foi n'était pas nouvelle, ni même inhabituelle, à son époque⁶⁷⁶. Ce qui rend son action singulière c'est le refus de l'autorité de l'évêque de Rome et du magistère, plus que le recours péremptoire à la Bible⁶⁷⁷.

Martin Luther construit sa théologie en réaction à la théologie de son époque. Il se distancie d'elle en de nombreux points qui mériteraient d'être évoqués. Dans notre analyse nous procéderons à une sélection, imposée par le fait que notre recherche s'intéresse tout d'abord à l'Écriture Sainte. Nous nous arrêterons à trois de ses idées, fondamentales pour l'évolution de (toute) l'herméneutique occidentale⁶⁷⁸ : le « *sola Scriptura* », la clarté de l'Écriture Sainte et la dialectique existante entre la Loi et l'Évangile. Nous considérons que les autres réflexions théologiques liées à l'Écriture Sainte (l'Écriture Sainte comme juge, son autorité sur l'Église, les rapports des deux Testaments⁶⁷⁹ etc.) en découlent.

lieu, il nous semble que son recours au témoignage intérieur de l'Esprit Saint comme critère herméneutique exprime une forte spiritualisation des médias sacramentaux, résistant ainsi à une proximité avec la corporéité de l'icône. Notons qu'il existe une esthétique de l'image chez Calvin, qui pourrait aider à un rapprochement avec la théologie de l'icône par sa dimension pneumatologique – plus marquée chez Calvin que chez Luther. Une telle analyse, très nécessaire aujourd'hui, dépasserait toutefois les cadres de notre étude. La question de l'image religieuse chez Calvin est d'ailleurs très complexe et elle ne fait pas l'accord en théologie réformée (voir J. COTTIN, *Le regard et la parole*, pp. 285-311, en particulier p. 286).

⁶⁷⁶ Brian GERRISH, *The Old Protestantism and the New : Essays on the Reformation Heritage*, Edinburgh : T.&T. Clark, 1982, p. 51.

⁶⁷⁷ Sur Luther et son rapport à la papauté, voir M. LIENHARD, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris : Cerf, 1989, pp. 123-124 (ou, plus détaillé, IDEM, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Genève : Labor et Fides, 1983, pp. 61-75 ; 429-446). Voir aussi B. GERRISH, *The Old Protestantism and the New*, p. 54 : « The distinctive element in this affirmation [Luther devant la diète de Worms, 18 avril 1521] is really what it denies rather than what it affirms. What marks Luther off from the Scholastics (and especially from the Nominalists) is not that he asserts the authority of the Bible but that he denies the authority of church and pope. There is an implicit *sola* in his declaration before the Diet of Worms, and it is this that makes his stand revolutionary » (en italiques dans le texte). Nous ne partageons pas entièrement cette affirmation, car Luther ne refuse pas l'existence de toute forme d'autorité dans l'Église. Il serait plus approprié de dire que ce qu'il souhaite c'est empêcher l'existence d'une autorité qui puisse être placée au-dessus de l'Évangile (porté par l'Écriture Sainte), c'est-à-dire qui *disposerait* de l'Évangile (sur l'autorité, mise en relation avec la personne de Jésus-Christ et analysée à partir de la notion néotestamentaire d'« exousia », voir le travail du GROUPE DES DOMBES, « *Un seul maître* » (Mt 23, 8) : *l'autorité doctrinale dans l'Église*, Paris : Bayard, 2005, pp. 119-146). En outre, le refus de l'autorité papale a été un processus long et, comme Martin Luther le décrit lui-même, douloureux, refus qui s'est constitué peu à peu et contre ses intentions réformatrices initiales (M. LIENHARD, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, p. 437).

⁶⁷⁸ On peut considérer que non seulement la théologie des traditions réformées a été influencée par ces idées, mais que ses effets ont eu également une incidence sur la théologie catholique, si ce n'est que par son opposition à la théologie réformée. Elle a été donc sollicitée à se définir également en fonction de ce nouveau partenaire de dialogue.

⁶⁷⁹ Sur les rapports des deux Testament, voir E. PARMENTIER, *Écriture vive*, pp. 37 ss. Pour la théologie luthérienne plus ancienne, voir Paul ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh : Gerd Mohn, 1962, pp. 83 ss.

Dans la théologie de Martin Luther, l'Écriture Sainte occupe la place centrale. Tout son travail académique est de nature exégétique⁶⁸⁰. Tout comme les théologiens médiévaux, Luther décrit la théologie comme interprétation de l'Écriture Sainte⁶⁸¹. Cette préoccupation continuelle de l'étude scripturaire l'amènera à la (re-)découverte de points théologiques différents de la théologie de son époque.

D'ailleurs, Luther explique que les facteurs principaux ayant déclenché sa forte réaction ont été l'opinion médiévale, intolérable à ses yeux, d'une obscurité de l'Écriture Sainte, qui entraîne l'« inflation » des sens spirituels, ainsi que le recours à l'autorité ecclésiale pour en discerner l'orthodoxie de la lecture : « [...] c'est seulement pour ce motif que j'ai attaqué aussi le pape, dans le royaume de qui rien n'est devenu plus répandu et plus admis que ce bruit selon lequel les Écritures étaient obscures et ambiguës, et qu'il faut demander au Siège apostolique de Rome l'Esprit qui les interprète »⁶⁸².

Pour saisir pleinement les racines de son enseignement, il faut se rappeler que Martin Luther a été formé dans une école théologique de tradition augustinienne, et l'influence de saint Augustin sera toujours présente, surtout dans le déploiement du concept d'Évangile⁶⁸³. Il est également possible que les thèses des nominalistes aient influencé Luther dans sa vision de l'autorité de la Bible : celle-ci doit être supérieure à toute autorité humaine dans les problèmes liés à la foi⁶⁸⁴.

⁶⁸⁰ G. EBELING, *Luther. Introduction à une pensée théologique*, Genève : Labor et Fides, 1983, p. 48 : ses cours sont « exclusivement de nature exégétique ».

⁶⁸¹ G. EBELING, *Luther*, p. 87 : « La théologie consiste pour [Luther] exclusivement à interpréter l'Écriture Sainte ». Ebeling est convaincu (selon l'avis de ses commentateurs), que « [...] toute l'histoire de l'Église n'est pas histoire de textes ou de dogmes, mais histoire de l'interprétation de la Bible, plus précisément dans la prédication » (Élisabeth PARMENTIER – Michel DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX^e siècle*, Paris : Mame-Desclée, 2009, p. 172).

⁶⁸² M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Exorde »] (WA 18, 653 ; LAGARRIGUE, p. 159).

⁶⁸³ M. LIENHARD, *Martin Luther. La passion de Dieu*, pp. 45-47, 53-64 (en particulier, p. 62) ; voir aussi IDEM, *L'Évangile et l'Église*, pp. 127-128. Luther lit saint Augustin, dans un premier temps à travers les *Sentences* de Pierre Lombard (parsemés de citations patristiques, en particulier d'Augustin), et ensuite par l'étude des grands traités augustinien (De la Trinité, La Cité de Dieu et ses Confessions). Luther suit saint Augustin dans sa conception du sacrement, sur la question du libre arbitre et sur l'interprétation de l'Écriture Sainte, mais la dépendance n'est pas immédiate (voir les quelques différences notables entre les deux théologies relevées par M. LIENHARD, *Martin Luther. La passion de Dieu*, pp. 62-63). B. SESBOÛÉ (« De Trente à Vatican I : un nouvel âge de la théologie. De l'apologétique à l'émergence du 'magistère vivant' », dans B. SESBOÛÉ – C. THÉOBALD, *La Parole du salut*, Paris : Desclée, 1996, p. 136) estime que les dépendances de Luther de l'écrit augustinien *Sur l'esprit et la lettre* sont évidentes.

⁶⁸⁴ B. GERRISH, *The Old Protestantism and the New*, p. 52 : « The attitude of the Nominalists to biblical authority is of particular importance for understanding Luther's standpoint, since Erfurt, where he learned his theology, was a stronghold of Occamism. It is significant that the advocates of the *via moderna* stressed the authority of Scripture even more forcefully than their predecessors » (en italiques dans le texte). Luther vient très tôt en contact avec l'enseignement de Guillaume d'Occam, lorsque, après avoir été ordonné prêtre, il lui est demandé de suivre des cours de théologie. Ces cours « s'inscrivaient, par leur orientation, dans la ligne occamiste dominante à Erfurt »

7.1.1. « Sola Scriptura »

Nous avons vu que la théologie traditionnelle avait imposé le besoin de faire appel à une autorité telle que le magistère ou les autorités patristiques⁶⁸⁵ dans l'interprétation de l'Écriture Sainte. Martin Luther s'oppose à toute démarche de ce genre, ainsi qu'à la théologie scolastique avec son insistance sur la primauté de la raison dans l'acte herméneutique. Il réagit fortement à l'affirmation de l'insuffisance de l'Écriture Sainte dans la question herméneutique : aucune autorité extérieure à l'Écriture Sainte ne pourrait décider de son sens et n'est donc nécessaire pour rendre son message compréhensible⁶⁸⁶. Lorsqu'il s'agit de son interprétation, l'Écriture Sainte s'explique par elle-même – « *Sacra Scriptura sui ipsius interpres* »⁶⁸⁷. Elle est *seule* nécessaire pour son interprétation et seule à témoigner véritablement pour ce qu'elle transmet.

Son caractère de dernière autorité dans son interprétation vient de ce que le théologien Paul Althaus appelle son « autopistie », c'est-à-dire la qualité de l'Écriture Sainte de s'authentifier par elle-même⁶⁸⁸. L'Écriture Sainte fournit elle-même ses clés d'interprétation à partir de son contenu et son centre, le Christ, qui lui permet de « garantir pour soi-même » et d'être sa propre autorité. Puisque après la Pentecôte le Christ Se donne par le témoignage des apôtres et que ce témoignage est proposé par l'Écriture Sainte, il s'ensuit que l'autorité de l'Écriture Sainte découle de l'autorité du Christ⁶⁸⁹. Dans cette qualité, elle peut offrir à l'homme les réponses fondamentales pour son existence et son salut⁶⁹⁰.

(M. LIENHARD, *Martin Luther. La passion de Dieu*, p. 43). Si plus tard il se désignera « partisan d'Occam », il n'hésitera pas toutefois de critiquer les occamistes tout comme les théologiens modernes (*Ibidem*, pp. 46-47).

⁶⁸⁵ Par « autorités patristiques » nous désignons ce que la théologie contemporaine appelle « la Tradition ». Nous éviterons d'utiliser le mot « Tradition » dans la description des débats de ce siècle. Au XX^{ème} siècle, les écrits patristiques, tout comme les décisions conciliaires, seront compris sous le terme général de « Tradition ». À la fin du Moyen Âge, le contenu de la « tradition » n'est pas clairement défini et au XVI^{ème} siècle l'ambiguïté de la théologie des « traditions » de Trente déclenchera des considérables contestations.

⁶⁸⁶ E. PARMENTIER, *Écriture vive*, p. 33 ; G. EBELING, « Wort Gottes und Hermeneutik », dans IDEM, *Wort und Glaube*, vol. 1, Tübingen : Mohr, 1967, p. 320 (une traduction française de cet article est fournie par Pierre Bühler dans G. EBELING, *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, Genève : Labor et Fides, 2012, pp. 65-96).

⁶⁸⁷ Cette formule n'est pas la création de Luther : son utilisation remonte à l'école alexandrine, qui l'a empruntée à son tour à la philosophie grecque. Luther l'utilise pour la première fois en 1520, dans *Assertio omnium articulorum* (WA 7, 97), la reprend dans une prédication en allemand de 1522 (WA 10/3, 238) et l'élabore davantage dans *De servo arbitrio* (1525 ; WA 18, 600-787). Pour une histoire sommaire de ce procédé d'interprétation et son évolution chez Luther, voir Folker SIEGERT, « 'Expliquer l'Écriture par elle-même' : origine et vicissitudes d'une maxime 'protestante' », dans *ETR*, vol. 71 (1996), n° 2, pp. 219-244.

⁶⁸⁸ P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, p. 74 ; ou encore, sur l'auto-interprétation de l'Écriture Sainte : « Ihre 'Autopistie', das heisst Selbstbeglaubigung, bedeutet notwendig zugleich Selbstausslegung » (p. 75).

⁶⁸⁹ A. BIRMELÉ, « Les références en dogmatique. L'Écriture Sainte et les confessions de foi », dans A. BIRMELÉ et collab. (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, p. 51.

⁶⁹⁰ E. PARMENTIER, « Qu'est-ce que lire la Bible ? Héritages et ruptures en milieu protestant », dans *Istina*, vol. 51 (2006), p. 258 ; Gottfried HAMMANN, « Clarté et autorité de l'Écriture : Luther en débat avec Zwingli et Érasme »,

Devant son texte, l'homme ne peut s'approcher que comme simple témoin et non pas comme maître⁶⁹¹, car l'Écriture Sainte ne se soumet pas, dans le processus d'interprétation et dans sa qualité de guide spirituel, aux limites de l'esprit humain – qu'il s'agisse du magistère ou du jugement subjectif de chacun : « L'Écriture n'est point en notre possession ni au pouvoir de notre esprit ; c'est pourquoi, lorsque nous l'examinons, nous ne devons en aucune façon nous fier à notre intelligence, mais nous humilier et prier, pour que le Seigneur fasse parvenir jusqu'à nous sa Parole⁶⁹² ».

Pourtant, on peut se demander combien l'Écriture est *sola* dans le processus d'interprétation. Étant donné que la Révélation divine la dépasse⁶⁹³, l'Écriture Sainte n'est pas l'*unique* critère permettant l'interprétation, dans le sens où la Révélation serait comprise telle quelle en elle. Bien que réticent à l'idée de « tradition », le protestantisme luthérien à partir de la deuxième moitié du XVI^{ème} siècle n'hésitera pas à se réclamer de diverses autorités (voir le nombre important de livres confessionnels)⁶⁹⁴, dont certaines recevront une portée interprétative. D'ailleurs, les Églises issues de la Réforme ont développé, surtout à partir du XVIII^{ème} siècle, un sens aigu de la dimension historique de la foi chrétienne et au XX^{ème} siècle la « Tradition » trouve sa place dans la théologie réformatrice⁶⁹⁵.

La question de la norme herméneutique de l'Écriture a donc aussi une forte dimension historique : la polémique contre l'Église traditionnelle et le pouvoir magistériel d'interpréter⁶⁹⁶.

dans *ETR*, vol. 71 (1996), n° 2, p. 185 : aucun autre Réformateur n'a soutenu avec une si grande vivacité l'idée du « *sola Scriptura* ».

⁶⁹¹ P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, p. 74 : « Durch diesen ihren Inhalt verbürgt die Heilige Schrift sich selbst. Das heisst, da Christus ihr Inhalt ist : Christus verbürgt im Heiligen Geist dem Menschen als die Wahrheit und verbürgt damit die Heilige Schrift. Diese Selbstbeglaubigung oder Autopistie des Schrift macht Luther geltend gegen die römische These, dass allein die Kirche, die den Kanon gebildet hat, als solche die Autorität der Schrift verbürge. Der Kanon ist durch das Urteil der Kirche festgesetzt worden – also steht die Kirche über der Schrift. [...] umgekehrt [...], die Heilige Schrift ist die Königin – sie muss herrschen, und alle müssen ihr gehorchen und untergeben sein. Alle, wer es auch sei, dürfen nicht etwa Meister, Richter der Schriften sein, sondern nur schlichte Zeugen, Schüler, Bekenner ».

⁶⁹² M. LUTHER, *Psalmus LXXIV* (WA 3, 517 ; la trad. fr. et la remarque appartiennent à Walter KASPER, *Dogme et Évangile*, Tournai : Casterman, 1967, pp. 16-17).

⁶⁹³ La théologie de l'orthodoxie protestante fait exception et identifie la Parole de Dieu avec l'Écriture Sainte (voir A. BIRMELÉ, « Les références en dogmatique », pp. 54-57 ; G. EBELING, « Wort Gottes und Hermeneutik », p. 321).

⁶⁹⁴ Critique faite par G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, pp. 142-144.

⁶⁹⁵ Voir ci-dessous, sous-chapitre 9.1, l'analyse du texte de la conférence de Montréal. Luther lui-même ne s'oppose pas aux dogmes de l'Église que véhicule la Tradition, mais il leur accorde une place secondaire par rapport à l'Écriture Sainte (M. LIENHARD, *Martin Luther. La passion de Dieu*, p. 181). Quant au processus de la « tradition » (transmission), selon la distinction courante aujourd'hui, il est essentiel à la théologie réformatrice. Au XX^{ème}, on expliquera que les Réformateurs se sont attaqués aux traditions comprises comme institutions humaines, « radicalement incapable[s] de porter la [R]évélation » (Henri HOLSTEIN, *La tradition dans l'Église*, Paris : Bernard Grasset, 1960, p. 9 ; voir également Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome II*, p. 216).

⁶⁹⁶ G. HAMMANN, « Clarté et autorité de l'Écriture », p. 183.

La Réforme demandera plus de précision sur cette connexion qui existe entre l'Écriture Sainte et la Tradition⁶⁹⁷.

7.1.2. La clarté de l'Écriture

Toujours en lien avec l'interprétation scripturaire et le « *sola Scriptura* », Martin Luther exposera l'une de ses idées maîtresses, celle de la *clarté scripturaire*⁶⁹⁸.

Selon Luther, un « garant » extérieur pour authentifier la rectitude de l'interprétation du message scripturaire n'a pas de raison d'être, car l'Écriture Sainte est claire. D'ailleurs, si l'on considère que la Bible est obscure dans ses paroles, comment pouvons-nous être sûrs que ceux qui l'expliquent sont plus clairs ?

Et que font ceux qui prêchent encore aujourd'hui ? Ils expliquent et mettent en clarté les Écritures. Mais si cette Écriture qu'ils mettent en clarté est obscure, qui nous assure que leur mise en clarté est certaine ? Serait-ce de nouveau une autre mise en clarté ? Mais qui la mettra en clarté elle encore ? Il y aura ainsi progression à l'infini ! En somme, si l'Écriture est obscure ou ambiguë, pourquoi a-t-il fallu qu'elle nous soit donnée de façon divine ? Ne sommes-nous pas assez obscurs et ambigus [nous-mêmes], à moins qu'à partir du ciel ne s'augmentent en nous l'obscurité, l'ambiguïté et les ténèbres ?⁶⁹⁹

L'Écriture Sainte est « une porte »⁷⁰⁰ et une « lumière très certaine et très évidente »⁷⁰¹. Elle témoigne des paroles du Christ, nécessaires pour notre salut. Ces paroles du Christ ne sont pas ténèbres, mais lumière, tout comme Lui-même est la lumière du monde : « [...] Pierre fait de la Parole de Dieu une lampe brillante, et de toutes les autres choses des ténèbres. Et nous, nous ferions de la Parole l'obscurité et les ténèbres ? Le Christ se désigne Lui-même, si souvent, comme 'la lumière du monde' »⁷⁰². De plus, l'Écriture Sainte existe pour le salut de l'homme, elle doit donc être claire ; sinon, elle n'aurait pas de sens, car Dieu ne nous parle pas en devinettes.

⁶⁹⁷ G. EBELING, *Luther*, p. 87.

⁶⁹⁸ Sur la clarté de l'Écriture Sainte, voir aussi Pierre BÜHLER, « La clarté de l'Écriture : Introduction », dans *ETR*, vol. 71 (1992), n° 2, pp. 161-163 ; IDEM, « Le lecteur éclairé : la clarté comme clarification », dans *ibidem*, pp. 245-258.

⁶⁹⁹ M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Exorde »] (WA 18, 655 ; LAGARRIGUE, pp. 164-165).

⁷⁰⁰ M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Exorde »] (WA 18, 654 ; LAGARRIGUE, p. 162).

⁷⁰¹ M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Exorde »] (WA 18, 654 ; LAGARRIGUE, p. 163).

⁷⁰² M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Exorde »] (WA 18, 655 ; LAGARRIGUE, pp. 163-164).

7.1.2.1. Les deux types de clartés

Selon Luther, la clarté de l'Écriture est double – l'une intérieure, l'autre extérieure⁷⁰³ :

Pour parler brièvement, je dirai que la clarté de l'Écriture est double, tout comme est double son obscurité. L'une est extérieure et réside dans le ministère de la Parole ; l'autre est intérieure et se situe dans la connaissance qui est celle du cœur. Si tu as parlé de la clarté intérieure, aucun homme ne voit un seul iota dans les Écritures, sinon celui qui a l'Esprit de Dieu. Tous les hommes ont le cœur obscurci, de sorte que même s'ils disent et s'ils savent proclamer tout ce qui se trouve dans l'Écriture, ils n'en comprennent ou n'en apprennent rien⁷⁰⁴.

L'Écriture Sainte peut éclairer chacun de ses lecteurs, à condition que ceux-ci soient habités par le Saint-Esprit. La *clarté intérieure* est cette intelligence que l'Esprit Saint donne à quelqu'un pour l'aider à comprendre un texte biblique. Cette clarté a une forte dimension subjective, elle rend l'Écriture Sainte « adaptative », car elle s'adresse à chaque chrétien selon ce qui lui est nécessaire pour le salut. Ainsi, ce qu'un lecteur trouve dans le message scripturaire ne peut pas être imposé à une autre personne. Cette intelligence ne peut s'appliquer d'une manière universelle, objective, à l'Église entière :

[...] les esprits doivent être examinés ou éprouvés par un double jugement. D'une part un jugement intérieur par lequel n'importe qui – illuminé par l'Esprit-[S]aint ou par un don particulier de Dieu en ce qui concerne sa propre personne et son salut à lui seul – juge et distingue de façon très certaine les dogmes et les façons de comprendre [de tout et] de tous [...]. C'est ce que nous avons appelé plus haut la clarté intérieure de l'Écriture [S]ainte. [...] Mais ce jugement ne peut être profitable à aucun autre qu'à celui qui le porte [...]⁷⁰⁵.

La *clarté extérieure* est liée à la clé herméneutique de sa lecture – le Christ : en elle-même (dans ses *res*), l'Écriture est claire, car le Christ y est présent, même si ses paroles (*verba*) restent parfois obscures⁷⁰⁶ :

[...] l'Esprit est nécessaire pour comprendre toute l'Écriture ou n'importe quelle partie de celle-ci. Si tu as parlé de la clarté extérieure, il ne reste vraiment rien d'obscur ou d'ambigu, mais toutes choses ont été mises par la Parole dans une lumière très certaine, et annoncées au monde entier, quelles qu'elles soient dans les Écritures⁷⁰⁷.

⁷⁰³ E. PARMENTIER, « Qu'est-ce que lire la Bible ? », p. 260.

⁷⁰⁴ M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Préface »] (WA 18, 609 ; LAGARRIGUE, p. 82).

⁷⁰⁵ M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Exorde »] (WA 18, 653 ; LAGARRIGUE, pp. 159-160).

⁷⁰⁶ E. PARMENTIER, *L'Écriture vive*, p. 58. Voir également G. EBELING, « Wort Gottes und Hermeneutik », p. 307 : « Luther war es zwar bewußt, daß die These von der *claritas scripturæ* eine Unterscheidung erfordere zwischen der uneingeschränkten Klarheit der *res* der Schrift und einer teilweisen Dunkelheit ihrer *verba* – eine Unterscheidung, die, weiter verfolgt, das Verhältnis von Wort Gottes und Schrift zum Problem werden läßt » (nos italiques).

⁷⁰⁷ M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Préface »] (WA 18, 609 ; LAGARRIGUE, p. 82).

7.1.2.2. Les difficultés dans la compréhension de l'Écriture Sainte

L'hypothèse que l'Écriture Sainte est claire dans ses paroles conduit nécessairement à des modifications par rapport à la théologie de l'époque : il n'y a plus besoin d'une autorité extérieure pour la clarifier, ni de démarche spéciale pour trouver les sens cachés de son contenu.

Martin Luther accepte que le texte biblique soit souvent difficile à comprendre. Le message du Christ est demeuré parfois caché même pour les apôtres. Comment expliquer cette incompréhensibilité de l'Écriture Sainte ?⁷⁰⁸ Pour lui, toutes les difficultés de compréhension du texte biblique sont à expliquer soit par les limites des mots / du langage humain⁷⁰⁹, soit par les limites des lecteurs, atteints de cécité⁷¹⁰. Cette déduction se comprend aisément si l'on observe la prise en charge de l'explication de la Bible par des personnes ayant la capacité de la comprendre – car Dieu nous a créés capables de comprendre l'Écriture Sainte. Ainsi, l'Écriture Sainte n'est pas opaque à tout le monde, et si certains peuvent accéder à son message, alors elle est objectivement accessible à tous :

[...] il n'est pas étonnant que dans les choses divines tant d'hommes éminents, au cours des siècles, aient eu la vue aveuglée, alors que s'il s'agissait de choses humaines cela serait surprenant. Quand il s'agit de choses divines, ce qui est plutôt surprenant, c'est que tel et tel homme n'ont pas la vue aveuglée ; mais ce qui ne le serait pas, c'est que tous l'aient aveuglée⁷¹¹.

De plus, pour (pouvoir) comprendre, il faut que le cœur humain soit d'abord éveillé par Dieu, car sans l'aide de Dieu l'homme est incapable même de *vouloir* comprendre⁷¹² : « [...] s'il n'est pas miraculeusement éveillé par l'Esprit de Dieu, [le cœur de l'homme] ne peut pas lui-même voir ni entendre les choses qui frappent manifestement les yeux et les oreilles, si

⁷⁰⁸ Pierre-Luigi DUBIED, « De l'obscurité clarté des Écritures. Un point de vue pratique », dans *ETR*, vol. 71 (1996), n° 2, p. 167 : bien que la Bible soit claire en elle-même, Luther « lui-même avait cru devoir composer un condensé de l'Écriture à côté de la Bible pour en faciliter la lecture : le Petit Catéchisme est né pour cela. Était-ce que la Bible elle-même n'était pas tout à fait claire ? ».

⁷⁰⁹ « Certes, j'avoue que beaucoup de passages dans les Écritures sont obscurs et difficiles à interpréter, non pas à cause de la grandeur des choses, mais à cause de l'ignorance des mots et de la grammaire : ces passages-là n'empêchent en rien la connaissance de toutes les choses contenues dans les Écritures » – M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Préface »] (WA 18, 606 ; Lagarrigue, p. 79).

⁷¹⁰ « Si pourtant bien des choses restent difficiles à pénétrer pour beaucoup de gens, cela ne provient pas de l'obscurité de l'Écriture, mais de leur propre cécité ou de leur manque de cœur » – M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Préface »] (WA 18, 607 ; LAGARRIGUE, p. 80). Nous avons vu que la théologie du Moyen Âge refusait de voir des contradictions dans le texte de l'Écriture Sainte, et les attribuait à la faute des scribes. On prépare le terrain pour la théorie de l'inerrance (voir Camille FOCANT, « Écriture Sainte » (art.), dans *DCTh*, p. 446).

⁷¹¹ M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Exorde »] (WA 18, 659 ; LAGARRIGUE, p. 172).

⁷¹² M. LIENHARD, *Martin Luther. La passion de Dieu*, p. 179.

bien qu'on pourrait les toucher avec la main. Si grande est la misère et la cécité du genre humain »⁷¹³.

Une fois arrivés à connaître la réalité la plus importante que l'Écriture révèle – c'est-à-dire l'œuvre du Christ – nous ne devons pas nous arrêter devant les passages scripturaires que nous ne comprenons pas :

[...] y a-t-il une chose plus vénérable encore qui puisse rester cachée dans les Écritures, après que les sceaux ont été rompus, que la pierre a été roulée hors de l'ouverture du sépulcre et que ce mystère suprême a été dévoilé – à savoir que le Christ, fils de Dieu, a été fait homme, que Dieu est trine et un, que le Christ a souffert pour nous et régnera éternellement ?⁷¹⁴.

Grâce à cette clarté de l'Écriture, l'homme n'a plus besoin de faire des démarches à la recherche des sens cachés. À partir de 1517, quand il publie son *Commentaire des sept psaumes de la pénitence*, Luther abandonne les deux directions principales de l'herméneutique de son époque : la théorie des quatre sens de l'Écriture (la « *quadrige* ») et l'allégorie (qu'il critique fortement), et plaide pour le retour à la lecture littérale et au sens premier du texte biblique⁷¹⁵.

Déjà dans la théologie de la fin du XV^{ème} siècle⁷¹⁶ était apparue une revalorisation du sens littéral dans l'interprétation biblique, ainsi qu'une remise en question de la pertinence de l'utilisation des sens spirituels. Luther est aussi très réservé, dès le début de son enseignement universitaire, face à la multiplication des sens dans l'herméneutique biblique ; plus tard, il caractérisera la polysémie biblique d'« imaginations incongrues et frivoles »⁷¹⁷, ainsi que tout effort pour trouver des sens cachés dans l'Écriture Sainte de « frivolités », « vaines spéculations », « creuses rêveries »⁷¹⁸. L'allégorie serait un simple jeu rhétorique ou pédagogique, sans véritable fondement théologique, utilisée à titre ornemental et ajoutée à la lecture historique⁷¹⁹. Elle serait nuisible à la vie religieuse, car elle favoriserait le subjectivisme et mettrait le texte biblique en rapport de soumission face à son lecteur⁷²⁰.

⁷¹³ M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Exorde »] (WA 18, 658 ; LAGARRIGUE, pp. 171-172) ; voir aussi *ibidem*, [« Exorde »] (WA 18, 607 ; LAGARRIGUE, p. 80) : « Le Christ en effet nous a ouvert l'intelligence, afin que nous comprenions les Écritures ».

⁷¹⁴ M. LUTHER, *Du serf arbitre*, [« Préface »] (WA 18, 606 ; LAGARRIGUE, p. 79).

⁷¹⁵ Jusque vers 1515 Luther utilise toujours l'interprétation biblique selon les sens multiples. La nouvelle vision herméneutique est complète en 1519, dans ses *Operationes in Psalmos* (G. EBELING, « Die Anfänge von Luthers Hermeneutik », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 48 (1951), n° 1, p. 175 ; voir aussi M. LIENHARD, « Chronologie », dans M. LUTHER, *Œuvres I*, p. LXX).

⁷¹⁶ Comme par exemple chez Jacques Lefèvre d'Étaples, qui utilise une clé christologique dans son commentaire des Psaumes.

⁷¹⁷ M. LUTHER, *Commentaire de l'épître aux Galates. Tome II*, ch. 4, v. 26 (WA 40/I, 663 ; MLO 16, p. 155).

⁷¹⁸ M. LUTHER, *Commentaire du livre de la Genèse*, ch. 2, v. 8 (WA 42, 95 ; MLO 17, p. 95) ; ch. 3, v. 23-24 (WA 42, 173 ; MLO 17, p. 198).

⁷¹⁹ Voir P.C. BORI, *L'interprétation infinie*, p. 104-107.

⁷²⁰ M. LIENHARD, *Martin Luther. La passion de Dieu*, p. 181.

Ces affirmations ne veulent pas dire que Luther n'utilise pas la lecture spirituelle⁷²¹. Pour lui, la juste interprétation spirituelle affirme que le Christ est préfiguré partout dans la Bible : par les événements racontés dans les livres historiques, par les divers personnages, par les prophètes (leur figure ou leurs prophéties)⁷²². Il n'existe pas de pure littéralité⁷²³. Chez Luther, le sens littéral n'est pas la lecture historique – intéressée par le discours sur les faits historiques, mais le sens qui parle du Christ, puisque le sens littéral de l'Écriture est globalement clair⁷²⁴.

Nous avons vu que, pour la théologie traditionnelle, au début du XVI^{ème} siècle, la conception du texte biblique posait certains problèmes à ses lecteurs : on considérait que le texte manquait de clarté, qu'il était caché ou trop difficile pour être compris sans faire appel à une lecture le dépassant. Luther, de son côté, avec son principe de clarté scripturaire, interprète l'Écriture Sainte en utilisant le sens littéral. Pour lui, le sens littéral est *la* lecture chrétienne, non pas une lecture littéraliste sous la forme d'une simple réitération du texte ou du message originel, dans son contexte historique et culturel. Le texte biblique en lui-même est suffisant pour l'homme, car il est porteur du Christ ; le sens spirituel est ce même texte, que le lecteur rencontre et applique dans sa vie⁷²⁵.

Par conséquent, la lecture littérale peut être en même temps spirituelle, dans le sens de lecture « supérieure », dépassant la compréhension primaire, adaptée aux besoins spirituels de chacun, nécessaire pour la vie chrétienne. La lecture spirituelle de Luther est différente de celle d'Origène et Jérôme : c'est l'expérience de la grâce que Dieu donne à l'homme⁷²⁶. Il continue

⁷²¹ P.C. BORI, *L'interprétation infinie*, p. 117-118 : « [...] le *sola Scriptura* de Luther n'entendait pas nier la lecture spirituelle ; bien au contraire, il voulait la reconformer, mais dans un sens différent de l'herméneutique antique qui se fondait sur une explication mystique des textes, au-delà et contre l'immédiateté peu significative de la lettre. Luther ne comprenait pas non plus la lecture spirituelle dans le même sens que la scolastique, qui réservait à l'allégorie une place très restreinte et visait à conceptualiser le donné biblique. L'interprétation antique (et les tentatives d'Érasme pour la faire revivre ou cohabiter avec la nouvelle philologie) ainsi que l'exégèse scolastique se trouvaient répudiées par Luther parce que, sous des modes divers, l'analogie y constituait une part essentielle des procédures rhétoriques ou dialectiques. Luther refusait le présupposé des théologies précédentes, pour qui l'Écriture était 'mystérieuse' et devait s'explicitier au moyen de procédures spirituelles ou spéculatives. Luther affirmait l'évidence de la *res* scripturaire, c'est-à-dire de l'Évangile ou de sa négation (la Loi), une *res* contenue dans la lettre biblique et signifiée par elle » (en italiques dans le texte).

⁷²² M. LIENHARD, *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, Paris : Desclée, 1991, pp. 34-37.

⁷²³ Hans-Christoph ASKANI, « Écriture et Parole », dans *Istina*, vol. 51 (2006), p. 311 : « [...] de son côté, [le sens littéral] n'est plus purement littéral, car la pure littéralité n'existe pas, elle n'est qu'une abstraction ; le sens 'littéral' est déjà entamé par le sens 'spirituel' ».

⁷²⁴ Chez les Pères, s'il y a interprétation selon des sens multiples, ce n'est pas forcément parce que l'Écriture serait obscure, mais surtout pour identifier, dans ce qu'elle transmet, un message qui soit adapté à chacun de ses lecteurs (débutants ou plus avancés).

⁷²⁵ Voir ci-dessous, sous-chapitre 7.2.3.

⁷²⁶ P.C. BORI, *L'interprétation infinie*, p. 105 : Luther se rapproche ici de saint Augustin.

donc à faire usage d'un sens spirituel, tout en condamnant fortement toute lecture spiritualisée à l'excès et la revendication du magistère d'interpréter lui seul le texte biblique.

Par son remarquable travail de traduction de l'Écriture Sainte en allemand vernaculaire, Luther encourage largement la lecture personnelle de l'Écriture Sainte. Toutefois, et bien qu'il récuse fortement l'interprétation magistérielle, Luther n'a pas l'intention de « soumettre la Parole de Dieu au jugement subjectif de chacun », au risque d'engendrer une interprétation arbitraire de l'Écriture Sainte⁷²⁷.

7.1.3. Loi et Évangile – « dialectique fondamentale » chez Luther

La Loi⁷²⁸ que Dieu donne dans l'Ancien Testament ne s'oppose pas essentiellement à l'œuvre de Jésus-Christ. La Loi dans son intention, telle qu'elle était voulue par Dieu, était bonne, car son but était la préservation de la vie humaine devant l'action destructrice du péché⁷²⁹. Mais elle ne peut pas conduire au salut, car l'homme, à cause du péché, ne l'accomplit pas de son gré. En 1522, Luther écrit que la difficulté principale rencontrée par les Juifs dans l'accomplissement de la Loi était générée par leur manque d'amour envers Dieu :

Aucun d'entre eux [les hommes] n'observe ni ne peut observer la Loi de Dieu du fond de son cœur. En effet, chacun trouve en lui-même du dégoût à faire le bien et du plaisir à faire du mal. Donc, là où il n'y a pas un libre désir de faire le bien, c'est que le cœur n'est pas tourné vers la Loi de Dieu au plus profond de lui-même⁷³⁰.

Cette disponibilité de l'homme à faire ce que Dieu lui dit de faire est créée dans le cœur par l'Esprit Saint : « [...] mais un cœur pareil, personne ne le donne si ce n'est l'Esprit de Dieu, qui rend l'homme conforme à la Loi, de sorte que lui est donné le désir d'accomplir la Loi de tout son cœur et que, par conséquent, il fait tout d'un cœur libre et non par crainte ou par contrainte »⁷³¹.

Pour Luther, quand saint Paul dit que la Loi ne peut pas donner la vie, mais la mort, c'est parce que la Loi telle qu'elle est appliquée par ses contemporains est mal comprise et, dans cette condition, elle n'est pas capable de relever l'homme de son état déchu, éloigné de Dieu :

[...] la nature [humaine] est si méchante en elle-même en dehors de la grâce qu'elle ne rend [à Dieu] ni grâces ni honneur. Au contraire, elle s'aveugle elle-même et tombe dans un état de plus en plus mauvais

⁷²⁷ W. KASPER, *Dogme et Évangile*, pp. 16-17.

⁷²⁸ Sur le concept de la loi dans l'Écriture Sainte et chez Luther, voir G. EBELING, *Luther*, pp. 99-120 ; voir aussi G. EBELING, « Erwägungen zur Lehre vom Gesetz », dans IDEM, *Wort und Glaube*, vol. 1, pp. 255-293.

⁷²⁹ A. BIRMELÉ, « Les références en dogmatique », p. 73.

⁷³⁰ M. LUTHER, *Préface à l'Épître de Paul aux Romains* (WA DB 7, 2 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1056).

⁷³¹ M. LUTHER, *Préface à l'Épître de Paul aux Romains* (WA DB 7, 4 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1057).

jusqu'au point où elle engendre aussi, après idolâtrie, les péchés ignominieux avec tous les vices, sans honte aucune⁷³².

Luther n'identifie pas la Loi à l'Ancien Testament et l'Évangile au Nouveau Testament⁷³³, tout comme la Loi n'est pas présente non plus dans les préceptes ou dans les textes de règles⁷³⁴. Il ne faut pas confondre la « loi » et les « commandements ». Tout texte biblique peut être « Loi » ou « Évangile » pour l'homme, selon la *réponse* que celui-ci donne à l'appel que Dieu lui fait dans l'Écriture Sainte⁷³⁵. Le critère nous permettant de savoir si le texte lu est « Loi » ou « Évangile » vient toujours de la réponse à la question « si elle [l'Écriture Sainte] véhicule ou non le Christ » (« *was Christum treibet* »)⁷³⁶, c'est-à-dire si le lecteur arrive ou non à Christ par le contact avec le message scripturaire. La Parole de Dieu est cachée dans l'Écriture Sainte, tout comme l'esprit est caché dans la lettre. Que le texte devienne lettre ou esprit est alors déterminé par la lecture qu'une personne fait, ce qui transforme la lecture en acte de compréhension existentielle : compréhension dans la foi ou incompréhension dans l'incrédulité. Selon cette logique, ce n'est pas uniquement une lecture biblique « à la lettre » ou limitée aux simples faits historiques qui peut être lettre morte, mais tout type d'interprétation qui n'amène pas au Christ⁷³⁷. En même temps, cette clé est le critère selon lequel il est possible de juger le canon de l'Écriture⁷³⁸.

Mais l'Écriture témoigne du Christ même par la transmission de la Loi. Elle contient également la Loi et l'Évangile, et le Christ est aussi Celui qui interprète la Loi, tant dans Sa vie

⁷³² M. LUTHER, *Préface à l'Épître de Paul aux Romains* (WA DB 7, 12 ; M. LUTHER, *Œuvres* I, p. 1062). Se référer aussi à ces paroles : « Quand l'Esprit n'est pas dans le cœur, subsistent le péché, la mauvaise grâce, l'hostilité à la Loi, qui est pourtant bonne, juste et sainte » (WA DB 7, 5 ; M. LUTHER, *Œuvres* I, p. 1057).

⁷³³ G. EBELING, *Luther*, p. 101.

⁷³⁴ E. PARMENTIER, *Écriture vive*, p. 59.

⁷³⁵ IDEM, « Qu'est-ce que lire la Bible ? », p. 263.

⁷³⁶ Luther utilise cette formulation dans son introduction aux épîtres de Jacques et de Jude (WA DB 7, 384 ; cf. A. BIRMELÉ, « L'articulation de l'Évangile et de l'Écriture », dans Élian CUVILLIER (dir.), *Sola fide. Mélanges offerts à Jean Ansaldi*, Genève : Labor et Fides, 2004, p. 120).

⁷³⁷ G. EBELING, « Die Anfänge von Luther's Hermeneutik », p. 203 : « Geht es nicht das eine Mal um das existentielle Verstehen, daß mich das Wort Gottes trifft und so die *litera* zum *spiritus* wird, und das andere Mal um eine Frage der Auslegungsmethode, die in der Verfügung des Menschen steht ? Wie sich beides zueinander verhält, das Verstehen im Glauben bzw. das Nichtverstehen im Unglauben und die Methode der Schriftauslegung, darauf spitzt sich nun das hermeneutische Problem zu. [...] Daß es zu dem einen und zu andern kommt, nämlich daß das Evangelium entweder als *stultitia* oder als *sapientia [D]ei* verstanden wird, d. h. daß der eine sich dem Evangelium im Unglauben verschließt, sich weiterhin aus dem Verfügbaren versteht und so eine Gerechtigkeit sucht, und der andere sich dem Evangelium im Glauben öffnet, sich aus dem Unverfügbaren versteht und so Christus seine Gerechtigkeit sein läßt, daß also dem einen das Evangelium zur *litera occidens*, den anderen zum *spiritus vivificans* wird, das liegt nicht in der Macht dessen, der die Schrift auslegt » (nos italiques).

⁷³⁸ Voir l'analyse de W. KASPER, *Dogme et Évangile*, p. 18 : « Ainsi l'évangile, compris dans des perspectives christocentriques, devient un principe critique, qui peut s'ériger non seulement contre le dogme de l'Église mais contre l'Écriture elle-même ».

terrestre qu'aujourd'hui : la Loi est à comprendre en relation avec Lui. Ainsi, la Loi peut devenir, indirectement, un témoignage du Christ⁷³⁹.

7.2. La proclamation du salut : le kérygme

Le kérygme⁷⁴⁰ est une annonce faite jadis, toujours actuelle, adressée aux premiers chrétiens, mais aussi à nous, aujourd'hui. L'œuvre du salut, que le Christ a réalisée, a été annoncée par les apôtres et les témoins directs de Son activité. C'est le Christ Lui-même qui a « ordonné et décidé avant de mourir que cet Évangile serait proclamé dans le monde entier après [S]a mort »⁷⁴¹. Cette notion de *kérygme* désigne, d'un côté, l'acte de proclamation réalisé par les apôtres et, de l'autre côté, le *contenu* de cette proclamation : l'Évangile⁷⁴². On ne saurait séparer l'annonce du message du message lui-même (bien que ce soit toujours l'annonce qui précède le message⁷⁴³).

7.2.1. Le contenu de l'Évangile

Ce que les apôtres avaient à transmettre était la bonne nouvelle – « l'Évangile » – du salut de l'homme, salut que Dieu a préparé depuis la chute d'Adam, et qui a été accompli en Jésus-Christ.

En commentant des textes tirés des épîtres pauliniennes⁷⁴⁴, Martin Luther montre que le message de l'Évangile peut se résumer en quelques affirmations essentielles, à partir desquelles se développe tout discours théologique :

Pour le dire très brièvement, l'Évangile est un discours au sujet du Christ, affirmant qu'[I] est le Fils de Dieu, qu'[I] est devenu homme pour nous, qu'[I] est mort et ressuscité, qu'[I] a été établi seigneur sur toute chose. C'est de tout cela que saint Paul entend traiter dans ses épîtres, et il le développe en laissant

⁷³⁹ Voir P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, p. 73 : « Nicht als ob die Heilige Schrift nichts anderes enthielte als Evangelium. Ihr Inhalt ist nach Luther Gesetz und Evangelium. Christus ist auch Ausleger des Gesetzes. Und soweit die Schrift Gesetz bietet, ist sie hin auf Christus als Heiland. Denn das Gesetz ist hin auf Christus und treibt ihm entgegen. So ist die Schrift als Gesetz und als Evangelium, also mittelbar und unmittelbar, Zeugnis von Christus. In diesem Sinn ist Christus ihr einziger Inhalt. So verstanden ist die Schrift eine Einheit. Sie enthält nicht nur Evangelium, aber sie bringt in allen ihren Teilen auch das Evangelium und ist als Gesetz überall hin auf das Evangelium ».

⁷⁴⁰ Pour une présentation détaillée de l'utilisation du mot « kérygme » chez Luther, se référer à G. EBELING, *Théologie et proclamation*, en particulier pp. 45-78.

⁷⁴¹ M. LUTHER, *Préface au Nouveau Testament* (WA DB 6, 3 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1048).

⁷⁴² G. EBELING, *Théologie et proclamation*, Paris : Seuil, 1972, p. 56.

⁷⁴³ H.-Ch. ASKANI, « Écriture et Parole », p. 309.

⁷⁴⁴ Surtout Rm 1, 1-6 ; 1 Co 15, 1-5 ; Ga 3, 6-29 ; Ep 3. Le « cœur de l'Évangile » est identifié dans 1 Co 15, 1-4 (le Christ, mort pour les péchés de l'homme, enseveli, ressuscité le troisième jour).

de côté tous les miracles et les pérégrinations rapportées dans les quatre Évangiles. Cela lui suffit pour embrasser l'Évangile dans toute sa richesse et dans sa plénitude⁷⁴⁵.

Pour éveiller la foi, le *kérygme* n'a pas besoin d'un contenu plus développé⁷⁴⁶. D'ailleurs, même les quatre livres appelés « Évangiles » sont une sélection, non pas un rapport, des paroles et des œuvres du Christ⁷⁴⁷. Ce que ces définitions mettent en exergue est le contenu authentique de l'Évangile – le Christ : « De même qu'il n'y a pas plus qu'un seul Christ, de même il n'y a et ne peut y avoir plus qu'un (*sic* !) seul Évangile »⁷⁴⁸. Dans ce contexte, la prédication chrétienne doit se définir, avec ces paroles d'Ebeling, « comme proclamation du Christ. Le kérygme est de ce fait kérygme du Christ »⁷⁴⁹.

La proclamation chrétienne tire sa force de la Parole de Dieu, qu'elle contient ; c'est la raison pour laquelle elle « enveloppe la certitude [du salut] qui est source de joie »⁷⁵⁰. En commentant le texte de Romains 1, 16, Luther montre que ce message de salut qu'est l'Évangile n'est une doctrine, ni un enseignement ou une information⁷⁵¹, mais « la force de Dieu en son déploiement, qui rend les hommes puissants et vigoureux »⁷⁵². L'œuvre du Christ, incarné, mort et ressuscité, est l'unique source du salut donné au monde par Dieu et le monde entier peut arriver à Le connaître⁷⁵³, car par l'Évangile Dieu vient à la rencontre de l'être humain sous différentes formes, dont la parole prêchée et le sacrement. Nous verrons que chez Luther l'Évangile possède une qualité sacramentelle qui relie, suivant la conception augustinienne, la parole divine de promesse et le signe (l'élément) créationnel⁷⁵⁴.

⁷⁴⁵ M. LUTHER, *Brève instruction sur ce qu'on doit chercher dans les Évangiles et ce qu'il faut en attendre* (WA 10, 8-10 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1038).

⁷⁴⁶ « Le message central de l'Évangile [Évangile attesté par la Bible] c'est l'œuvre de Dieu pour nous, c'est le salut et la justice qu'[I]l donne dès maintenant, dans la foi, et gratuitement, à l'homme pécheur » – M. LIENHARD, *L'Évangile et l'Église*, p. 21 ; voir aussi E. PARMENTIER, *Écriture vive*, pp. 59-60.

⁷⁴⁷ M. LUTHER, *Brève instruction* (WA 10, 8-10 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1037).

⁷⁴⁸ M. LUTHER, *Brève instruction* (WA 10, 8-10 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1038). C'est Lui le réalisateur de notre salut – c'est Lui la bonne nouvelle qui entre dans ce monde.

⁷⁴⁹ G. EBELING, *Théologie et proclamation*, p. 36. Il faut mentionner, peut-être, qu'il s'agit ici d'utiliser la préposition « de » dans sa double acception : « ayant le Christ comme objet », mais aussi comme « appartenant au Christ ». Voir également ci-dessous, dans le chapitre 8, l'affirmation de W. KASPER sur le Christ comme sujet de l'Évangile.

⁷⁵⁰ G. EBELING, *Théologie et proclamation*, p. 12.

⁷⁵¹ G. EBELING, « Erwägungen zur Lehre vom Gesetz », p. 266.

⁷⁵² M. LUTHER, *Cours sur l'Épître de Paul aux Romains*, « Scolies (1, 16) » (WA 56, 170 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, pp. 6-7).

⁷⁵³ A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris : Cerf, 1986, p. 448, en commentant l'usage du terme d'« Évangile » dans le texte « Baptême, Eucharistie et Ministère » publié par FC (ce texte, comme de nombreux autres dialogues bilatéraux, ne donne pas de définition de l'« Évangile »).

⁷⁵⁴ A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, pp. 139-140.

7.2.2. Viva vox Evangelii : la parole performative

L'Évangile devrait se transmettre surtout oralement, et non par voie écrite, selon l'exemple de ce que le Christ a fait. En témoigne l'étymologie du mot « évangile », que le Christ a choisi pour désigner Son message : « C'est pourquoi aussi le Christ n'a rien écrit Lui-même, Il n'a fait que parler. Il a appelé son enseignement non pas Écriture, mais Évangile, c'est-à-dire 'bon message' ou 'bonne annonce', qui doit être proclamé non par la plume, mais par la bouche »⁷⁵⁵.

Pourtant, sous la pression des conditions historiques concrètes, les communautés chrétiennes ont rassemblé, dans la forme des livres saints, ce qu'elles ont hérité comme message du Christ⁷⁵⁶. Luther arrive à distinguer (sans les séparer) le texte biblique (la *parole*) de la Parole qu'est le Christ Lui-même et donne ainsi à l'Écriture une forte dimension historique⁷⁵⁷.

C'est à partir de ce raisonnement que les traditions issues de la Réforme ont accentué si fortement l'herméneutique et, par conséquent, la prédication. La parole écrite de l'Écriture doit redevenir parole prêchée – Évangile au sens premier du mot – afin d'arriver au cœur de l'homme. La prédication accomplit son intention, celle de faire advenir la Parole, lorsqu'elle arrive à passer dans le cœur la parole écrite de la Bible⁷⁵⁸. Ce processus où le texte devient Parole sous l'action de l'Esprit Saint (*viva vox Evangelii*) dépasse alors les cadres localisés du sermon dominical⁷⁵⁹. À Luther de dire : « À proprement parler, l'Évangile n'est pas quelque chose d'inscrit dans les livres ou de fixé dans la lettre, mais une prédication orale, une parole vivante et une voix qui résonne dans le monde entier et qui crie sur la place publique, si bien qu'on peut l'entendre partout »⁷⁶⁰.

La parole est une force vivante, capable de remettre les péchés et, d'une manière plus générale, de changer la personne à laquelle elle est adressée. Il s'agit d'une parole au sens propre

⁷⁵⁵ M. LUTHER, *Brève instruction* (WA 10, 16-18 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1043).

⁷⁵⁶ « L'absence physique de Jésus-Christ, la mort des apôtres, ainsi que l'apparition des fausses traditions gnostiques et des premières hérésies (notamment le marcionisme ou le montanisme), contraignent l'Église des premiers siècles à recueillir des traces écrites de cette Parole. Ainsi se constitue progressivement le canon »⁷⁵⁶ – A. BIRMELE, « Les références en dogmatique », p. 52.

⁷⁵⁷ G. EBELING, *L'essence de la foi chrétienne*, Paris : Editions du Seuil, 1971, p. 29 : l'Écriture sainte est « un fragment de la tradition historique ».

⁷⁵⁸ H.-Ch. ASKANI, « Écriture et Parole », p. 307. Voir aussi Jean-Yves LACOSTE, commentant l'herméneutique d'Ebeling : « C'est exemplairement dans la prédication, enfin, que la Parole advient » (« Herméneutique » (art.), dans *DCTh*, p. 636).

⁷⁵⁹ A. BIRMELE, « L'articulation entre Écriture et sacrements dans la théologie luthérienne », dans Philippe BORDEINE – Bruce MORRILL (dir.), *Les sacrements. Révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris : Cerf, 2008, p. 108 ; É. PARMENTIER – M. DENEKEN, *Catholiques et protestants...*, p. 177.

⁷⁶⁰ M. LUTHER, *Prédication et commentaire de l'épître de saint Pierre* (WA 12, 259 ; trad. fr. de M. LIENHARD, *Martin Luther. La passion de Dieu*, p. 173).

et non pas mythique ou symbolique⁷⁶¹. Si elle est performative c'est parce que le Christ y est présent – comme dans l'Eucharistie. D'ailleurs, il faut noter que pour Luther l'Eucharistie même est une forme de parole du Christ⁷⁶², dont l'efficacité pour la rémission des péchés réside dans la promesse faite par le Christ : « C'est ce qui nous est indiqué par les mots : donné et répandu pour vous en rémission des péchés ; à savoir que dans le sacrement, la rémission des péchés, la vie et le salut nous sont accordés au moyen de ces paroles, car où il y a rémission des péchés, là sont aussi la vie et le salut »⁷⁶³.

La théologie luthérienne contemporaine, profitant du développement des sciences de la communication, explique cette parole performative comme une réalité agissante, un *événement* de parole (« Wortgeschehen » chez Gerhard Ebeling) ou de langage (« Sprachereignis » chez Ernst Fuchs), dont on met en valeur la dynamique. Pour Ebeling, Dieu est un *Deus loquens* qui s'adresse à l'être humain dans un acte de communication qu'Il initie Lui-même et tout acte d'interprétation doit ensuite permettre à la Parole de Dieu de se faire entendre⁷⁶⁴.

Par les différentes formes qu'elle prend dans son existence temporelle, la parole (humaine) devient un témoin de ce geste de rapprochement, elle « prend en charge la Parole divine »⁷⁶⁵. L'interprétation est dans une large mesure déterminée par les précompréhensions que l'interprète (le lecteur) apporte avec lui et avec lesquelles il participe même au message. Toutefois, l'interprète se laisse « imprégné » par le message au point que ce n'est pas lui qui interprète la Parole de Dieu, mais qu'il est interprété par la Parole⁷⁶⁶.

⁷⁶¹ G. EBELING, « Wort Gottes und Hermeneutik », p. 339.

⁷⁶² A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, pp. 139-140.

⁷⁶³ M. LUTHER, *Le Petit Catéchisme* (WA 30, 316 ; *FEL*, n° 520, p. 313 ; ici nous avons préféré la traduction française d'A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 136).

⁷⁶⁴ G. EBELING, « *Fides occidit rationem*. Ein Aspekt der *theologia crucis* in Luther Auslegung von Gal 3, 6 », dans IDEM, *Lutherstudien*, vol. 3, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1985, pp. 212-213. Les sources d'inspiration d'Ebeling sont Luther, Bultmann (et, par lui, Heidegger) et, du fait de sa formation d'historien, Gadamer (É. PARMENTIER – M. DENEKEN, *Catholiques et protestants...*, p. 177 ; J.-Y. LACOSTE, « Herméneutique » (art.), dans *DCTh*, p. 635).

⁷⁶⁵ É. PARMENTIER – M. DENEKEN, *Catholiques et protestants...*, p. 177 : Ebeling « [...] considère que c'est une faute cardinale de comprendre la 'parole de Dieu' comme étant supérieure et séparée de la parole humaine, nécessitant d'abord d'être traduite, comme le suppose l'idée de l'accommodation ou l'analogie avec l'Incarnation. Selon Ebeling, il n'y a qu'une parole, parole humaine qui prend en charge la Parole divine. L'affirmation que la parole 'se fit chair' signifie son advenue au sens si plein du terme qu'être parole et être humain firent un ».

⁷⁶⁶ G. EBELING, « L'herméneutique entre la puissance de la parole de Dieu et sa perte de puissance dans les Temps modernes », dans *RThPh*, vol. 126 (1994), pp. 41-44. Voir aussi W. KASPER, *Dogme et Évangile*, p. 17.

7.2.3. L'Évangile – un événement salutaire

L'Incarnation est l'événement dans lequel Dieu entre dans la plus grande proximité avec le monde. Elle constitue l'accomplissement de toutes les annonces faites par Dieu par l'intermédiaire des patriarches et des prophètes de l'Ancien Testament.

Dans cet acte, Dieu ne se sert plus d'intermédiaires pour enseigner. Pour faire connaître Sa parole, Il n'a plus besoin de parler par le biais des prophètes : c'est la Parole même, faite chair, qui (nous) parle⁷⁶⁷. Sa proclamation est destinée à la conversion des âmes et amène le salut. Elle est un message réconfortant qui annonce la fin de l'attente de l'homme pour être libéré du péché et de la mort.

Pour Luther, l'écoute de la nouvelle annonçant le salut réalisé en Christ apporte l'apaisement du cœur et la joie à tous ceux qui l'entendent. L'importance de ce message vient du fait que l'homme est ainsi libéré de l'angoisse du péché et du châtement. Le péché et la mort, liés à la nature même de l'humain⁷⁶⁸, sont détruits par la mort et la Résurrection du Christ. Du *kérygme* l'homme apprend que les péchés ne lui sont plus imputés par Dieu, grâce à ce que le Christ a fait pour lui :

L'essentiel et le fondement de l'Évangile, c'est qu'avant de le prendre [le Christ] comme exemple tu acceptes et reconnais le Christ comme un don et un cadeau qui t'est donné par Dieu et qui t'appartient en propre. Ainsi, lorsque tu regardes à [L]ui ou que tu entends dire qu'[I]l fait ou endure quelque chose, tu ne douteras pas que le Christ Lui-même est tien par cette action et par cette souffrance, et tu placeras en cela autant de confiance que si c'était toi qui l'avais accompli, et même que si tu étais le Christ en personne. Tel est, vois-tu, l'Évangile correctement reconnu, c'est la bonté débordante de Dieu, qu'aucun prophète, aucun apôtre, aucun ange n'a jamais pu exprimer entièrement, qu'aucun cœur n'a jamais pu suffisamment admirer et comprendre ; c'est le grand feu de l'amour de Dieu pour nous, voilà ce qui rend le cœur et la conscience joyeux, ce qui les remplit d'assurance et les comble ; voilà ce que veut dire prêcher la foi chrétienne⁷⁶⁹.

Ayant entendu cet Évangile, l'homme place sa confiance en Dieu et entre en relation avec Lui, il est en paix avec Dieu. Sur la base de cette réponse de l'homme, Dieu le déclare juste et agréable à ses yeux⁷⁷⁰, Il prend son péché et lui donne sa justice :

D'un côté, le Christ détient tout bien et toute béatitude ; ils sont la propriété de l'âme. De l'autre côté, l'âme détient tous les vices et tous les péchés ; ils deviennent la propriété du Christ. C'est ici qu'interviennent le joyeux échange et le combat joyeux : puisque le Christ est Dieu et homme, qu'[I]l n'a jamais péché et que sa justice est invincible, éternelle et toute-puissante, dès lors qu'[I]l s'approprie les péchés de l'âme croyante par son anneau nuptial – qui est la foi – et qu'[I]l n'agit pas autrement que s'[I]l les avait commis, à cause de cela, les péchés sont nécessairement engloutis et noyés en [L]ui. En effet, [S]a justice invincible est trop puissante pour tous les péchés, aussi l'âme est-elle affranchie et libérée de

⁷⁶⁷ A. BIRMELÉ, « Les références en dogmatique », p. 51.

⁷⁶⁸ IDEM, « Le salut. Le péché et la grâce », dans A. BIRMELÉ et collab. (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, p. 225.

⁷⁶⁹ M. LUTHER, *Brève instruction* (WA 10, 10-12 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1039).

⁷⁷⁰ A. BIRMELÉ, « Le salut. Le péché et la grâce », p. 227.

tous ses péchés par la seule grâce de sa dot, c'est-à-dire de la foi, et elle reçoit en don la justice éternelle de son époux, le Christ⁷⁷¹.

La justice de Dieu est un don gratuit, auquel l'homme répond par la foi et croit à la parole, vraie et juste, que Dieu a dite. Lorsqu'il se place devant Dieu (*coram Dei*), l'homme est jugé par Dieu et en même temps il est déclaré juste (il est justifié), annonce qui n'est ni arbitraire ni figée, car l'être humain doit s'approprier personnellement cette justice. La justification est ainsi conçue comme un processus continu de sanctification de l'homme, qui reste toute sa vie à la fois juste et pécheur (*simul justus et peccator*)⁷⁷².

7.3. L'Écriture Sainte – une forme de la Parole

La théologie luthérienne tient à faire une nette distinction entre l'Écriture Sainte et l'Évangile⁷⁷³. L'Écriture Sainte, la norme de foi dans l'Église⁷⁷⁴, est l'un des moyens par lesquels l'être humain reçoit l'Évangile. On considère que cette forme de message écrit est la meilleure voie pour une telle transmission, car elle est adaptée aux possibilités humaines de comprendre et de communiquer. Il y a toutefois non-identité entre l'Écriture Sainte et l'Évangile.

Selon Luther, l'être humain peut saisir la volonté divine d'une manière claire et compréhensible uniquement dans l'Écriture Sainte⁷⁷⁵. Mais dans l'Écriture Sainte Dieu ne donne pas de règle, ni de code de loi. L'importance de la Bible réside dans son message central, qui concerne la vocation de l'homme – son salut – et non pas simplement sa conduite : « L'Évangile [*scil.* l'Écriture Sainte] n'est pas à vrai dire un livre de lois et de commandements qui exige de nous notre action. C'est un livre de promesses divines dans lequel Dieu nous promet, nous offre et nous donne tous ses biens et ses bienfaits en Christ »⁷⁷⁶.

⁷⁷¹ M. LUTHER, *De la liberté du chrétien*, n° 12 (WA 7, 26 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 846). Voir aussi le commentaire de G. EBELING, *L'essence de la foi chrétienne*, p. 165 : « Avec Jésus s'est ouverte la foi qui est la fin de toute angoisse et de toute œuvre d'ordre religieux, parce que cette foi est paix avec Dieu, admission à la filiation divine, participation à sa toute-puissance et liberté à l'égard de la malédiction de la loi dans la certitude du salut ».

⁷⁷² M. LIENHARD, *Martin Luther. La passion de Dieu*, pp. 58-61, 237-249. Nous estimons que les thèmes de la justification par la foi et de la sanctification de l'être humain ont une grande incidence sur la pratique contemporaine de l'image religieuse en théologie protestante. Nous verrons dans le chapitre onze comment on peut envisager des rapprochements entre ces éléments.

⁷⁷³ Bien que parfois cette distinction ne soit pas aussi précise que souhaitée – voir, par exemple, Pascal Hickel dans sa « Notice » à la *Brève instruction* de Luther, dans M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1521.

⁷⁷⁴ A. BIRMELÉ, « Les références en dogmatique », p. 52.

⁷⁷⁵ Conclusion de G. EBELING, *Luther*, p. 87.

⁷⁷⁶ M. LUTHER, *Brève instruction* (WA 10, 12-13 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1040) ; voir aussi M. LUTHER, *Préface au Nouveau Testament* (WA 10, 2-6 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, pp. 1048-1049).

7.3.1. L'Évangile dans l'Écriture Sainte

L'Évangile est déjà présent dans l'Ancien Testament : dès la *Genèse* Dieu fait connaître, d'une manière voilée, Son plan salutaire pour l'être humain. Il prépare Sa venue au monde, au sein du peuple juif qu'Il a choisi précisément pour que celui-ci garde vive la mémoire de la promesse divine au sujet du Messie.

L'Évangile peut être reconnu dans chaque fragment de l'Écriture Sainte, qu'il s'agisse de l'un des quatre Évangiles, des épîtres apostoliques ou des écrits des prophètes⁷⁷⁷. C'est pourquoi il est possible d'appeler les prophètes de l'Ancien Testament de vrais évangélistes, tout comme les auteurs du Nouveau Testament :

[...] parce qu'ils [les prophètes] ont annoncé l'Évangile et qu'ils ont parlé du Christ [...], leur enseignement n'est rien d'autre que le véritable Évangile, pur et vrai, comme si Luc ou Matthieu l'avaient écrit en personne. Ainsi, quand Ésaïe dit dans chapitre LIII comment le Christ devait mourir pour nous et porter notre péché, il écrit le pur Évangile⁷⁷⁸.

Cette *bonne nouvelle* (Évangile), rappelée tout au long des siècles, se montre vraie au moment de l'Incarnation. L'événement unique de l'irruption de Dieu dans le monde illumine aussi tout ce qui a été annoncé sur Lui. Les livres du Nouveau Testament sont écrits précisément pour nous guider dans la compréhension des Saintes Écritures de l'Ancien Testament en rapport avec l'Incarnation :

[...] les Évangiles et les épîtres ont été écrits pour être eux-mêmes ceux qui nous indiquent le chemin et pour nous introduire dans les écrits des prophètes et de Moïse dans l'Ancien Testament, afin d'y lire et d'y voir nous-mêmes comment le Christ est emmailloté dans les langes et couché dans la crèche, c'est-à-dire comment est-il (*sic* !) contenu dans les écrits des prophètes⁷⁷⁹.

Ce que les apôtres ont annoncé de vive voix au sujet du Christ, Sa venue et Son œuvre rédemptrice, a été mis par écrit et gardé dans le Nouveau Testament,

[...] un livre dans lequel sont écrits l'Évangile et la promesse de Dieu, ainsi que l'histoire de ceux qui y croient et de ceux qui n'y croient pas, de sorte que l'on sache avec certitude qu'il n'y a qu'un seul Évangile, tout comme un seul livre du Nouveau Testament, une seule foi et un seul Dieu qui fait des promesses⁷⁸⁰.

Le Nouveau Testament contient donc explicitement l'Évangile, il est son témoin même. Si le Christ y est présent réellement, l'Écriture Sainte ne s'identifie pas avec Lui. L'Écriture Sainte n'épuise pas la Parole et la Parole n'est pas identique au canon dans son extension

⁷⁷⁷ Voir P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, p. 73, n. 7.

⁷⁷⁸ M. LUTHER, *Brève instruction* (WA 10, 8-10 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1038).

⁷⁷⁹ M. LUTHER, *Brève instruction* (WA 10, 14-16 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1042).

⁷⁸⁰ M. LUTHER, *Préface au Nouveau Testament* (WA DB 6, 2-4 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, pp. 1047-1048).

traditionnelle⁷⁸¹. Cette présence réelle dans l'Écriture est, pour Luther, analogue à la présence du Christ dans le sacrement⁷⁸².

Ce qui confère l'unité à l'Écriture Sainte est l'unicité du contenu de l'Évangile, c'est-à-dire le Christ. L'Évangile traverse toute l'Écriture Sainte, même si les auteurs des livres bibliques ne s'expriment pas uniformément :

[...] il faut savoir qu'il n'y a qu'un seul Évangile, mais écrit par beaucoup d'apôtres. Chaque épître de Paul et de Pierre est, comme les Actes de Luc, un évangile, même si ces écrits ne rapportent pas toutes les œuvres et toutes les paroles du Christ, mais les résument, l'un plus brièvement et moins abondamment que l'autre⁷⁸³.

Si l'Écriture Sainte n'est pas « Évangile » par elle-même, elle l'est en le devenant, et le texte biblique dépasse l'état de lettre morte une fois qu'il est « reçu à la lumière du Christ »⁷⁸⁴.

7.3.2. La sacramentalité de l'Écriture Sainte

La théologie de la Réforme évite de réunir les sacrements sous un terme générique de « sacrement », car le sacrement par excellence c'est le Christ⁷⁸⁵. Luther fonde cette affirmation sur la notion paulinienne de « *sacramentum* », qui traduit (dans l'épître aux Éphésiens) le mot grec « μυστήριον »⁷⁸⁶. Il remet ainsi en valeur une tradition qui existait déjà chez les Pères, c'est-à-dire que le Christ est l'unique sacrement⁷⁸⁷.

L'une des thèses majeures (et une réflexion originale) que Luther développe dans son écrit *De la captivité babylonienne de l'Église* (1520) est « de démontrer que le sacrement est advenu de l'Évangile », il est Évangile en lui-même et il est vecteur de la Parole salvatrice, car il réalise le salut⁷⁸⁸. Lorsqu'il veut définir le baptême ou l'Eucharistie, Luther reprend les définitions de saint Augustin et dit que dans l'Église il y a des signes matériels auxquels on

⁷⁸¹ P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, p. 74 : « [...] das Wort Gottes ist für Luther, wie wir noch sehen werden, mit dem Kanon in seinem überlieferten Umfang nicht identisch ».

⁷⁸² E. PARMENTIER, *Écriture vive*, p. 59.

⁷⁸³ M. LUTHER, *Brève instruction* (WA 10, 8-10 ; M. LUTHER, *Œuvres I*, p. 1037).

⁷⁸⁴ A. BIRMELE, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 33. Voir aussi E. PARMENTIER, *Écriture vive*, p. 31 : « L'Écriture comme 'parole de Dieu' est une métaphore, une expression imagée analogique qui ne doit pas être comprise comme une immédiateté entre parole et Écriture. [...] la Bible *devient* parole divine par la lecture croyante sous l'inspiration de l'Esprit Saint. [...] La compréhension de l'Écriture comme parole de Dieu relève de la rencontre entre la parole divine et la parole humaine : en ce sens elle manifeste l'abaissement de Dieu qui accepte de [S]e laisser entrevoir dans les paroles humaines, ce qui est signifié par l'[I]ncarnation, l'abaissement volontaire de la plénitude de Dieu dans l'homme Jésus-Christ, Fils de Dieu et Fils de l'Homme » (en italiques dans le texte).

⁷⁸⁵ A. BIRMELE, « L'articulation entre Écriture et sacrements dans la théologie luthérienne », p. 100.

⁷⁸⁶ Ep 5, 32 : « τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν ; ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν ».

⁷⁸⁷ Voir A. BIRMELE, « L'articulation entre Écriture et sacrements dans la théologie luthérienne », p. 102.

⁷⁸⁸ *Ibidem*, p. 101.

ajoute les paroles évangéliques pour obtenir le sacrement. Le signe matériel est nécessaire pour se garder du danger de la magie et prendre en compte la corporéité de l'être humain. À cela il ajoute la *promesse* à la définition du sacrement : le baptême est efficace parce que c'est le Christ qui l'affirme. En fin de compte, il est possible de dire qu'une réalité sacramentelle est une réalité par laquelle Se donne le Christ⁷⁸⁹.

Cette remarque est importante pour pouvoir saisir le passage de la Parole divine et transcendantale à sa manifestation dans les conditions concrètes de la vie humaine. Nous avons vu que le sens de l'Écriture Sainte nous est révélé par l'Esprit Saint, sans recours à une autorité extérieure. La position de Luther se précisera davantage après le débat avec les enthousiastes, grâce à un « correctif » sur la clarté de l'Écriture Sainte : Dieu utilisera toujours le moyen concret de la parole humaine pour se donner à l'homme dans Ses paroles⁷⁹⁰ : « Dans ces choses qui se rapportent à la parole externe, orale, il faut maintenir fermement ceci : que Dieu ne donne à personne [S]on Esprit ou [S]a grâce, sinon par ou avec la Parole externe préalable »⁷⁹¹.

Le message révélé par Dieu au monde ne peut être saisi librement, « par la recherche intellectuelle ou par la conscience qui se scrute elle-même »⁷⁹². Le Saint Esprit ne se donne pas à nous d'une manière *im-médiate*, sans intermédiaire. Il est nécessaire pour cela de retrouver le témoignage de ceux qui ont connu Dieu – et le meilleur parmi ces témoignages est l'Écriture Sainte, dans ses multiples rédactions et dans la diversité de ses livres⁷⁹³.

L'Évangile a bien sûr sa source dans l'action du Saint-Esprit, mais l'être humain a besoin du sensible pour recevoir les choses spirituelles⁷⁹⁴. Pour Luther, des moyens extérieurs et physiques, comme l'Écriture Sainte, les sacrements ou la prédication⁷⁹⁵, sont exigés pour que l'Évangile soit partagé à l'homme. Ces réalités se caractérisent, dans cette situation, par la

⁷⁸⁹ Sur la sacramentalité en théologie luthérienne se référer à IDEM, « La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne », dans *Irenikon*, vol. 59 (1986), pp. 482-507 ; K. LEHMKÜHLER, « Parole et sacrements », pp. 303-337.

⁷⁹⁰ G. EBELING, *Luther*, p. 96 ; voir aussi E. PARMENTIER, *Écriture vive*, p. 58.

⁷⁹¹ M. LUTHER, *Les Articles de Smalkalde* III, 8 (WA 50, 245 ; FEL, n° 448, p. 272). La compréhension de l'Esprit Saint chez les enthousiastes (les « *Schwärmer* ») est une simple antithèse, dans le sens ontologique, à la corporalité (G. EBELING, *Luther*, p. 96). Sur cette confrontation, voir M. LIENHARD, « Luther et les dissidents », dans Jean-Paul CAHN – Gérard SCHNEILIN (dir.), *Luther et la Réforme : 1525-1555. Le temps de la consolidation religieuse et politique*, Paris : Éditions du Temps, 2001, pp. 92-95 (avec des renvois bibliographiques).

⁷⁹² M. LIENHARD, *L'Évangile et l'Église*, pp. 30-31.

⁷⁹³ E. PARMENTIER, *Écriture vive*, p. 32.

⁷⁹⁴ Dans son appel adressé *Aux magistrats de toutes les villes allemandes pour les inviter à ouvrir et à entretenir des écoles chrétiennes* (1524), Luther écrit : « [...] bien que l'Évangile soit venu et vienne chaque jour par le Saint-Esprit, c'est néanmoins par le moyen des langues qu'il est venu et qu'il s'est répandu, et c'est aussi par ce même moyen qu'il doit être conservé. [...] Donc, autant nous aimons l'Évangile, autant montrons-nous fermes pour veiller sur les langues » (WA 15, 37 ; MLO 4, pp. 104-105).

⁷⁹⁵ M. LIENHARD, *L'Évangile et l'Église*, p. 30-31.

sacramentalité : il s'agit des données de ce monde, créées, que Dieu a choisies pour Se donner aux hommes⁷⁹⁶.

Si l'Écriture Sainte partage cette qualité avec l'eau du baptême ainsi que le pain et le vin de l'Eucharistie, on pourrait dire que toute réalité qui nous fait participer au mystère de l'Incarnation du Christ a une dimension sacramentelle. Dieu vient vers nous par ce qui nous est accessible, la Parole extérieure et les sacrements, « [I]l se cache dans la chair pour nous donner [S]a grâce »⁷⁹⁷.

Il s'agit ici d'une *instrumentalité* de la Parole de Dieu, qui dépasse toute expression créationnelle et qui ne permet ni son identification avec les moyens par lesquels elle se donne, ni la fuite dans une abstraction « spiritualisante » ou affective. Tout sacrement est lié à l'Incarnation du Christ, ce qui lui donne une « structure corporelle, historique et sociale »⁷⁹⁸. Dans cette optique, la *Confession d'Augsbourg* condamne les anabaptistes « et autres [sectes ?], qui enseignent que nous obtenons le Saint-Esprit sans la parole corporelle [extérieure] de l'Évangile, [mais] par nos propres dispositions, méditations et œuvres »⁷⁹⁹.

L'instrumentalité fait aussi que l'Écriture Sainte est contingente et qu'elle a des limites : si elle n'est plus lisible, elle n'est plus utile. D'ailleurs, il est possible de parler d'une sorte d'*extériorité* de la Parole de Dieu dans l'Écriture Sainte : la Parole se donne à l'homme par l'Écriture Sainte, mais le contenu de l'Écriture Sainte, à cause de sa dimension historique, ne nous atteint pas par une relation directe. Il ne faut pas oublier qu'entre l'Église apostolique, au témoignage de laquelle l'Écriture Sainte renvoie, et celle d'aujourd'hui il existe une distance temporelle, même si ces réalités-là nous sont réellement accessibles⁸⁰⁰.

Conclusions

À la fin du Moyen Âge, l'influence du « Divina Pagina » et le dualisme des sources de la foi, concept naissant avec l'aide du légalisme de l'autorité, avait modifié le rôle privilégié de l'Écriture Sainte dans la Révélation chrétienne. Les Réformateurs du XVI^{ème} siècle ont cherché à

⁷⁹⁶ A. BIRMELE, « La sacramentalité des Écritures », p. 61.

⁷⁹⁷ M. LIENHARD, « La doctrine du Saint-Esprit chez Luther », dans *Verbum Caro*, vol. 76 (1965), p. 26.

⁷⁹⁸ A. BIRMELE, « La sacramentalité de l'Église », p. 504.

⁷⁹⁹ *La Confession d'Augsbourg*, art. 5 (*FEL*, n° 11, p. 45). Voir M. LIENHARD (« La doctrine du Saint-Esprit chez Luther », pp. 21-28), qui parle des « instruments du Saint Esprit », et K. LEHMKÜHLER (« Parole et sacrements », pp. 305, 314-320), sur la « corporéité des moyens de grâce ».

⁸⁰⁰ E. PARMENTIER, « Qu'est-ce que lire la Bible ? », p. 258.

resituer l'Écriture au centre du travail théologique et de la vie chrétienne, par une reprise du principe scripturaire et le refus de faire appel à la Tradition dans le processus de décision sur ce qui est important pour la foi et le salut.

La réaction des Réformateurs au XVI^{ème} siècle face à la multiplication des méthodes médiévales d'interprétation de l'Écriture Sainte se fait sentir dans leur théologie biblique. Luther, tout comme Nicolas de Lyre et Jacques Lefèvre d'Étaples, désignera le sens littéral comme le sens christologique et accordera une priorité sans précédent à la parole dans la démarche de connaissance de Dieu.

La réaction de Martin Luther est directement liée aux propos théologiques spécifiques à cette période. Le XIV^{ème} et XV^{ème} siècle avaient marqué une altération de la conception du rapport entre l'Écriture Sainte et l'Église⁸⁰¹. Le retour de Luther à l'affirmation classique selon laquelle l'Écriture Sainte est la Parole de Dieu n'est pas une innovation, mais une redécouverte du langage courant dans l'antiquité chrétienne. Le point commun de toutes les réflexions théologiques luthériennes est l'affirmation que le Christ se trouve au centre de toute démarche liée à l'Écriture Sainte. À partir de là, il est précisé qu'il n'y a pas d'autorité supérieure qui puisse décider de l'interprétation et de l'importance de l'Écriture Sainte dans la vie du chrétien, car le Christ y est présent.

L'Écriture Sainte est *sola* quant à son interprétation, mais non pas une « *sola littera* » : elle témoigne d'une réalité vivante, l'Évangile qui se donne par elle. Par le principe du « *sola Scriptura* » Luther exclut la nécessité de recourir à la Tradition et au magistère pour trouver les clés de l'interprétation scripturaire. L'Écriture Sainte est claire, elle n'a pas besoin d'une autorité extérieure pour déterminer le sens de son message. Cette clarté de l'Écriture n'admet pas non plus une interprétation selon plusieurs sens. Pour Luther, le sens littéral de l'Écriture Sainte parle toujours du Christ⁸⁰². Il n'utilise plus les divisions habituelles à son époque (la *quadrige*), mais un sens littéral *christologique*.

Ce que les théologiens catholiques reprocheront à l'acception réformatrice de l'Écriture Sainte est le risque d'introduire une séparation, par le principe du *sola Scriptura*, entre l'Église et l'Écriture Sainte. La prise en compte de cette critique a conduit la théologie protestante contemporaine à une réévaluation du concept de Tradition, comme nous le verrons par la suite lors de la présentation des documents issus du dialogue œcuménique.

⁸⁰¹ Voir ci-dessus, chapitre 6.

⁸⁰² E. PARMENTIER, « Qu'est-ce que lire la Bible ? », p. 262.

Il est important de noter encore la relation établie entre l'Évangile et sa transmission dans le monde. Puisqu'il est destiné à être reçu par l'être humain et à son bénéfice, l'Évangile est adapté aux capacités humaines de perception. Ainsi, la communication de l'Évangile par des réalités « matérielles » telles que la parole (la voix) humaine, l'eau, le pain et le vin, indique une qualité sacramentelle appropriée aux sens physiologiques. S'il est donc possible de parler, en théologie luthérienne, d'une analogie entre l'Eucharistie et les divers moyens de communication par lesquels la Parole touche l'homme (la lecture de l'Écriture Sainte, l'écoute et la proclamation de la Parole), nous verrons, dans la troisième partie de la thèse, quelles sont les limites d'un rapprochement entre l'Eucharistie et l'icône.

Chapitre Huitième

La Révélation divine et l'Évangile en théologie catholique

La théologie catholique concernant l'Écriture Sainte peut être retracée à partir d'un certain nombre de textes magistériaux, notamment les trois Constitutions dogmatiques produites par les conciles de Trente, du Vatican I et du Vatican II, et un certain nombre d'encycliques pontificales.

Le premier point de repère pour la théologie catholique est le concile tenu à Trente au milieu du XVI^{ème} siècle, qui s'inscrit dans la démarche plus générale de réformation envisagée par l'Église occidentale déjà à la fin du Moyen Âge. La nécessité d'opérer des changements est une constante de la vie ecclésiale pendant cette période et elle sera encore plus accentuée par la Réforme initiée par Martin Luther au début du XVI^{ème} siècle. Le concile de Trente marque un point de rupture au sein de la chrétienté occidentale, entre l'Église (désormais) romaine-catholique et les Églises issues de la Réforme, et témoigne de nombreuses transformations dans la théologie et la pratique ecclésiale occidentales. S'il n'arrive pas à restituer la paix ecclésiale en Occident, le concile de Trente influencera la vie ecclésiale pour plusieurs siècles. La théologie catholique de l'Écriture Sainte ne serait pas compréhensible sans un recours aux productions théologiques tridentines.

Dans ce chapitre nous envisageons de présenter la théologie catholique au sujet de l'Écriture Sainte à l'intérieur de la discussion plus générale sur la Révélation divine, telle qu'elle a été exprimée au concile de Trente et au deuxième concile du Vatican. Certainement, de nombreux autres moments dans l'histoire du développement de la théologie de l'Écriture Sainte en Occident mériteraient d'y être évoqués et présentés en détail. Nous avons choisi de comparer Trente et Vatican II parce qu'il s'agit de deux événements où sont établis des éléments essentiels

concernant l'Écriture Sainte et qui marquent, tous les deux, des changements de paradigme dans l'acception catholique de la Bible. En outre, à cause de certaines ambiguïtés d'expression et d'une réception difficile, le concile de Trente a été source de division en Occident, et il retrouve sa place « originelle » avec les travaux de Vatican II, travaux qui donnent la possibilité de renouer un dialogue ecclésial en Occident précisément à partir d'un travail sur l'Écriture Sainte.

8.1. Évangile et Écriture Sainte au concile de Trente

Le concile de Trente (1545-1563) a été réuni, avec beaucoup de difficultés et après plusieurs essais échoués, pour répondre aux besoins de renouvellement (réédification) de la vie de l'Église occidentale. Certaines mesures devaient constituer également des solutions aux problèmes soulevés par les Réformateurs⁸⁰³. À cette fin, le concile a abordé des questions théologiques très diverses, d'ordre éthique, dogmatique, juridique ou liturgique. La question de l'utilisation de l'Écriture Sainte (utilisation qui, selon le jugement des pères conciliaires, peut parfois être abusive⁸⁰⁴) et de ses rapports avec la Révélation, la Tradition (apostolique et ecclésiale) et le magistère, a reçu une attention spéciale. Il s'agit d'éclaircissements devenus nécessaires pour contrebalancer le principe théologique du « *sola Scriptura* » mis en avant par les Réformateurs et pour répondre à la critique de la Tradition, que ceux-ci semblaient ainsi refuser.

8.1.1. Le décret conciliaire « Sacrosancta »

Sur l'Écriture Sainte, le concile s'est exprimé dans la quatrième session, le 8 avril 1546, dans le décret « *Sacrosancta* » sur les livres saints :

Le saint concile œcuménique et général de Trente, légitimement réuni dans l'Esprit Saint, [...] garde toujours devant les yeux le propos, en supprimant les erreurs, de conserver dans l'Église la pureté même de l'Évangile, lequel, promis auparavant par les prophètes dans les saintes Écritures, a été promulgué d'abord par la bouche même de notre Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu qui ordonna ensuite qu'il soit prêché à toute créature par [S]es apôtres comme source de toute vérité salutaire et de toute règle morale (Mt 16, 15).

[Le saint concile] voit clairement aussi que cette vérité et cette règle sont contenues dans les livres écrits et dans les traditions non écrites qui, reçues par les apôtres de la bouche du Christ [L]ui-même ou

⁸⁰³ Le journal du concile note que l'évêque de Fano, Pierre Bertano, avait demandé de « formuler un dogme à opposer directement au dogme des Luthériens », c'est-à-dire d'expliquer les traditions de l'Église (voir G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, p. 286).

⁸⁰⁴ *Ibidem*, p. 287. Notons que l'engagement œcuménique du théologien catholique George Tavard (assomptionniste) donne une tonalité particulière à son discours, qui n'est pas unanimement partagée en milieu catholique.

transmises comme de main en main par les apôtres sous la dictée de l'Esprit Saint, sont parvenues jusqu'à nous.

C'est pourquoi, suivant l'exemple des pères orthodoxes, le même saint concile reçoit et vénère avec le même sentiment de piété et le même respect tous les livres tant de l'Ancien Testament que du Nouveau Testament, puisque Dieu est l'auteur unique de l'un et de l'autre, ainsi que les traditions elles-mêmes concernant aussi bien la foi que les mœurs, comme ou bien venant de la bouche du Christ ou dictées par l'Esprit Saint et conservées dans l'Église catholique par une succession continue.

Il a jugé bon de joindre à ce décret une liste des livres saints, afin qu'aucun doute ne s'élève pour quiconque sur les livres qui sont reçus par le concile. Ces livres sont mentionnés ci-dessous [...] ⁸⁰⁵.

Les points traités ici par le décret sont donc le rapport entre l'Écriture Sainte et la Tradition, la transmission de la Révélation, les différents types de traditions et leur importance pour la vie chrétienne, le rapport entre le magistère et la Révélation. L'objectif déclaré du concile était de garder la pureté de l'Évangile, Évangile qui est « la source de toute vérité salutaire et de toute règle morale », source à partir de laquelle les apôtres ont tiré leur enseignement et leur proclamation, pour fonder les communautés chrétiennes ⁸⁰⁶. La préservation pure et intègre de l'Évangile se fait « *in ecclesia* », expression dans laquelle il est possible d'identifier une éventuelle note antiluthérienne ⁸⁰⁷. La vérité salutaire et la règle morale sont contenues dans l'Écriture Sainte et dans des traditions non-écrites, qui reçoivent toutes « une égale adhésion de la foi ».

Les commentateurs du décret associent l'Évangile dont il est question dans ce passage avec la Révélation divine, dont les premiers récepteurs ont été les prophètes, qui a été ensuite promulguée pleinement par le Christ et prêchée par les apôtres. Dans les siècles suivant la mort des apôtres, les chrétiens retrouvent les réalités salutaires de l'Évangile dans l'Écriture Sainte et dans des traditions non-écrites (transmises oralement). Le concile admet et authentifie l'existence des traditions non-écrites, distinctes de l'Écriture Sainte ⁸⁰⁸. Le contenu de l'Écriture Sainte et des traditions non-écrites est « apostolique », c'est-à-dire qu'il est l'expression de l'expérience que les apôtres ont faite de la « Bonne Nouvelle » apportée par le Christ. Sous le titre de « traditions apostoliques » le concile retient uniquement les traditions concernant la foi et la « règle morale » (c'est-à-dire la discipline, la pratique ecclésiale) et qui sont arrivées jusqu'à

⁸⁰⁵ Concile de Trente, 4^{ème} session, décret « *Sacrosancta* ». Texte latin et français dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II*, Paris : Cerf, 1994, pp. 1350-1355.

⁸⁰⁶ H. HOLSTEIN, « Les 'deux sources' de la Révélation », dans *RSR*, vol. 57 (1969), p. 387 : « L'Évangile », en effet, n'est pas tant une 'règle de foi et de morale' qu'une source doctrinale. S'agissant de la prédication des apôtres, et de leur action pastorale de fondateurs d'Église, il est plus exact de parler de la 'source' de leur enseignement, que de 'règle' doctrinale et morale ».

⁸⁰⁷ Ainsi, A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, pp. 35-36 : « Le concile [de Trente] affirme qu'il s'agit de préserver la 'puritas ipsa evangelii'. Il ajoute, et c'est là la pointe antiluthérienne : *in ecclesia*. Il faut interpréter l'Écriture dans le sens de l'Église. Il ne s'agit pas de compléter l'Écriture par la tradition, mais d'interpréter l'Écriture par la tradition dans le sens de la conscience que l'Église a de la foi ».

⁸⁰⁸ Voir J. BEUMER, *La Tradition orale*, p. 134.

nous par succession ininterrompue, sans pour autant essayer d'en dresser une liste. L'auteur unique de ces traditions reste Dieu, et pour cela elles reçoivent le même respect que les livres bibliques. Dans les conditions d'utilisation d'un texte biblique non-uniforme, le concile de Trente reconnaît les difficultés de lecture scripturaire, qui génèrent ensuite des problèmes d'interprétation. Pour éviter l'égarerement, le même décret impose l'utilisation de la Vulgate, le texte « *authenticum* »⁸⁰⁹.

La structure très dense du décret et la façon dont il a été formulé dans sa version finale laissent apparaître un certain nombre d'ambiguïtés, qui ont posé des problèmes d'interprétation dès la fin du concile⁸¹⁰. Ainsi, il est souvent difficile de saisir ce que les pères conciliaires comprenaient lorsqu'ils parlent des *sources* de l'Évangile, comment voyaient-ils le rapport entre l'Écriture Sainte et la Tradition (ou les traditions), à quoi ils se réfèrent lorsqu'ils parlent des « traditions non-écrites » et du respect qui leur est dû, ou encore comment envisagent-ils d'expliquer l'inspiration dont ont bénéficié les commentateurs de l'Écriture Sainte et quelle est la nature de cette inspiration.

Il est important d'observer que dans le schéma originel du décret⁸¹¹ on parle de la Révélation comme d'une règle (« *regulam* »), transmise « en partie (*partim*) par les Écritures, qui se trouvent dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et en partie (*partim*) par une simple transmission de main en main »⁸¹². Cette formule, longuement discutée au sein du concile, a été abandonnée dans le décret final, où il a été préféré de parler de la Révélation comme d'une source (« *fons* ») unique. Le « *partim-partim* » a été également remplacé, pour donner suite à la demande faite par certains pères conciliaires, qui voyaient dans cette formule une diminution de l'importance de l'Écriture Sainte. D'ailleurs, au cours des travaux conciliaires il a été évident qu'il serait impossible de dresser une liste des vérités qui se trouveraient dans l'une ou l'autre des « sources », sans courir le risque de faire des choix arbitraires ou abusifs.

Tous ces éléments susciteront de longs débats (tant entre les catholiques eux-mêmes, qu'entre les catholiques et les protestants) pendant des siècles, avant d'être rendus plus clairs à Vatican II.

⁸⁰⁹ G. DUMEIGE (*Textes doctrinaux du magistère de l'Église sur la foi catholique*, Paris : Orante, 1975, p. 82, §153) traduit « *authenticum* » par « officielle » et non pas par « authentique », comme le fait *DaS* (n° 25, voir ci-dessous, sous-chapitre 8.2.4, pour les renvois bibliographiques).

⁸¹⁰ Les ambiguïtés du décret peuvent être surmontées par une analyse des journaux du concile (comme le montre la méthodologie utilisée par G. TAVARD dans *Écriture ou Église ?*, pp. 285-304).

⁸¹¹ Avant d'être promulgué, ce texte a connu plusieurs versions, étant discuté pendant deux mois, du 8 février jusqu'au 8 avril.

⁸¹² G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, p. 287.

8.1.2. La théorie des deux sources de l'Évangile

La doctrine dite « des deux sources de la Révélation » constitue le grand débat lié au nom du concile de Trente. Dès après le concile on enseignait que, en suivant le décret « *Sacrosancta* », il faut considérer que les vérités nécessaires au salut nous sont transmises, d'une génération à l'autre, par l'Écriture Sainte et par des traditions non-écrites, les deux voies revêtant une même importance. L'affirmation du deuxième paragraphe du décret, que la vérité (salutaire) et la règle (morale) qui viennent de l'Évangile « sont contenues dans les livres écrits et dans les traditions non-écrites », laisse comprendre que la Révélation n'est pas contenue uniquement dans l'Écriture Sainte, mais transmise par une deuxième voie. Une telle affirmation ferait de l'Écriture et des traditions non-écrites deux réalités distinctes, voire antagonistes : si elles étaient placées en parallèle l'une par rapport à l'autre, elles répéteraient un même contenu et se vérifieraient réciproquement ; si elles étaient vues comme complémentaires, ceci induirait l'insuffisance de chacune des deux. Les vérités non-scripturaires deviendraient alors une source « objective matérielle clairement distincte »⁸¹³ de l'Écriture Sainte, alors que l'Écriture Sainte ne serait qu'un principe parmi d'autres de la Révélation⁸¹⁴. On courrait de ce fait le risque de mettre sur un même plan la Révélation que le Christ a transmise par les apôtres et les productions théologiques que l'Église a élaborées sous l'assistance du Saint-Esprit au cours de l'histoire⁸¹⁵.

Pourtant, la formulation du décret n'est pas suffisamment claire pour permettre une opposition ou une quelconque hiérarchisation entre l'Écriture Sainte et une autre réalité révélationnelle. S'il est vrai que le concile ne précise pas en quel *rapport* se trouvent les traditions non-écrites et l'Écriture Sainte, la théorie des deux sources n'est pas non plus directement identifiable dans le texte du décret. Le point de départ de cette opinion est l'indétermination du décret quant au mode de transmission de l'Évangile : il ne refuse pas catégoriquement le principe scripturaire protestant, ni ne proclame clairement le recours à des principes non-scripturaires. L'idée d'une *complémentarité* entre l'Écriture Sainte et ces traditions au niveau du contenu de la Révélation est partiellement justifiable si on considère l'héritage médiéval des « *Divinae Paginae* » : les écrits patristiques, inspirés, comprennent des vérités qui, même si elles ne sont pas retrouvables dans l'Écriture Sainte, portent le sceau de la

⁸¹³ K. RAHNER, « Écriture sainte et théologie », dans *Écrits théologiques. Tome VII*, Paris : Desclée de Brouwer, 1967, p. 69.

⁸¹⁴ J. RATZINGER, « Essai sur le problème du concept de Tradition », p. 54.

⁸¹⁵ B. SESBOÜÉ, « De Trente à Vatican I », p. 164.

Révélation⁸¹⁶. La confusion a pu être alimentée aussi par la formulation du schéma original du décret sur l'Évangile, qui serait contenu « *partim [...] in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus* »⁸¹⁷.

Au XX^{ème} siècle, selon la volonté de restituer au concile de Trente une théologie plus proche de la théologie traditionnelle, l'intention même de faire des changements a reçu une certaine interprétation théologique, plus ou moins objective. Ainsi, il est rappelé que le premier schéma du décret porte l'empreinte du théologien Jean Driedo (professeur à Louvain) qui, dans ses travaux, distingue entre la *promulgation* de l'Évangile (« la Bonne Nouvelle ») et sa *transmission*. Il identifie également l'Évangile et la Révélation de Jésus-Christ dans son intégralité, ce qui permet de voir dans l'« Évangile de Jésus-Christ » la source unique et plénière de l'annonce faite par les apôtres. Le « *et* » qui remplace dans la version finale le « *partim – partim* » peut montrer le désir de pères conciliaires de ne pas suggérer l'existence de deux sources de la Révélation⁸¹⁸. Bien qu'il soit impossible de connaître exactement l'intention des pères conciliaires⁸¹⁹, nous pouvons imaginer qu'un tel discours aurait pu aider à reconstituer l'unité théologique en Occident, s'il avait prévalu.

Après Trente, les théologiens apologistes catholiques, dans leur combat contre les théologiens protestants, par souci d'affirmer l'autorité de certaines vérités non mentionnées dans l'Écriture Sainte et pour combler l'absence de concision du concile à ce sujet, n'ont pas hésité à reprendre cet enseignement⁸²⁰, au risque de s'éloigner de l'intention première du texte. La « doctrine des deux sources » est retrouvable, plus ou moins développée, selon les périodes, dès après Trente et jusqu'au concile du Vatican I et même dans les travaux préparatoires du Vatican II⁸²¹.

8.1.3. Les traditions non-écrites et leur réception

Une deuxième raison de controverse générée par le concile est, en directe dépendance de la théorie des deux sources, la conception de la nature des traditions non-écrites et l'importance

⁸¹⁶ G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, p. 224. Voir ci-dessus, sous-chapitre 6.1.3.

⁸¹⁷ Dans J. BEUMER, *La Tradition orale*, p. 131, note 3.

⁸¹⁸ Voir l'analyse de H. HOLSTEIN, « Les 'deux sources' de la Révélation », p. 383 et ss.

⁸¹⁹ Voir J. BEUMER, *La Tradition orale*, p. 139.

⁸²⁰ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome I*, p. 227, note 40.

⁸²¹ B. SESBOÛÉ, « La communication de la Parole de Dieu : *Dei Verbum* », dans B. SESBOÛÉ – C. THÉOBALD, *La Parole du salut*, Paris : Desclée, 1996, p. 512 ; J. RATZINGER, « Essai sur le problème du concept de Tradition », p. 49.

qu'il faut leur accorder. Les paroles du Christ nous sont connues par les écrits du Nouveau Testament, dans lesquels les Évangélistes les ont consignées. La « tradition apostolique », ce que les apôtres ont transmis (dont ces écrits), tire son contenu de la Révélation que les apôtres ont reçue (du Christ ou, après la Pentecôte, du Saint-Esprit) et ne peut pas être complétée.

De leur côté, les traditions non-écrites sont ces enseignements et pratiques que l'Église perpétue et qui ne sont pas consignés dans l'Écriture Sainte. Transmis (dans un premier temps) oralement et indépendamment du canon biblique, ils ne sont pas pour autant nécessairement dépouillés de la marque de l'apostolicité. La « tradition apostolique » a été transmise soit à travers les écrits du Nouveau Testament, soit par une voie extra-scripturaire et confiée à des hommes responsables par la succession continue des évêques⁸²².

Ainsi s'ouvre une longue discussion sur les différents types de traditions. Il faut préciser que dans la théologie occidentale de la première moitié du XVI^{ème} siècle, l'explication de ce qu'il faut comprendre par le mot « tradition » était imprécise. La distinction qu'opère la théologie moderne entre la « Tradition » et les « traditions », n'était pas connue⁸²³ : tous les enseignements de la foi étaient englobés sous le terme générique de « Tradition », sans s'appuyer sur la dissociation formelle entre ce qu'on appelle « traditions apostoliques », dont l'Écriture Sainte, et « traditions ecclésiastiques » (par exemple, la tradition de se tourner vers l'Orient pour la prière, le jeûne, le célibat etc.⁸²⁴).

Dans cette perspective, la revendication d'un « égal respect religieux »⁸²⁵ ou une « égale adhésion de foi »⁸²⁶ pour l'Écriture Sainte et pour les traditions a suscité une vive réaction de la part de plusieurs pères conciliaires. Le remplacement de « égal » par « semblable » a été suggéré. Puisqu'il n'est pas possible de mettre sur le même plan l'autorité de l'Écriture et celle des traditions, les pères conciliaires ont proposé de distinguer entre les traditions d'origines apostoliques et les traditions développées dans l'histoire de l'Église, ou bien encore, entre les traditions *divines*, *apostoliques* et *ecclésiales*. Seuls les enseignements et les pratiques dans

⁸²² Edmond ORTIGUES, « Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente », dans *RSR*, vol. 36 (1949), p. 297 : il est très probable que par les traditions « non-écrites » le concile ait voulu désigner les traditions apostoliques, « qui réside[nt] à la fois dans l'Écriture et dans la succession continue des évêques, car les apôtres ont tous ensemble prêché et fondé des communautés en les confiant à des hommes responsables ».

⁸²³ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome I*, pp. 207 ss. ; IDEM, *La Tradition et les traditions. Tome II*, pp. 55-56 ; voir également G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, p. 304.

⁸²⁴ Voir B. SESBOÛÉ, « De Trente à Vatican I », p. 147.

⁸²⁵ H. HOLSTEIN, « Les 'deux sources' de la Révélation », p. 387.

⁸²⁶ G. TAVARD, *Écriture et Église ?*, p. 301 : ici, « *pietas* » signifie « foi », « sens fréquent dans le latin médiéval ».

lesquels il est possible de retrouver l'Évangile et qui portent le sceau de l'*apostolicité*⁸²⁷ devraient recevoir un « égal respect religieux ». Même parmi les traditions apostoliques il faut faire une distinction entre celles concernant la foi et celles concernant la discipline (la morale), les premières ayant la même autorité que l'Évangile⁸²⁸. À plusieurs reprises il a été demandé par les participants au concile de dresser une liste de toutes les traditions non-écrites, pour dénoncer les abus et « s'assurer que, sous prétexte d'apostolicité, on ne fasse revivre aucune tradition tombée en désuétude »⁸²⁹. Cette énumération des traditions ne sera pas faite⁸³⁰.

Au final, le concile a revendiqué une égale adhésion de foi pour les traditions qui concernent la foi ou la morale (« *tum ad fidem, tum ad mores pertinentes* »), et cela lorsqu'il est possible de vérifier leur validité par le principe de la transmission ininterrompue⁸³¹. On exclut ainsi les traditions liées aux cérémonies ou les pratiques dévotionnelles⁸³² et les *coutumes* existantes dans l'Église. On peut ainsi considérer que le critère de la Révélation est l'apostolicité, qu'elle soit scripturaire ou extra-scripturaire⁸³³. Dans tous les cas, le fait que ce problème ne soit pas résolu dans le décret et qu'une porte ait été laissée ouverte à un contenu d'origine divine extérieur à l'Écriture Sainte, permet d'envisager une Révélation continuée dans l'Église⁸³⁴.

8.1.4. La Révélation continuée

Admettre une deuxième source de la Révélation impliquerait d'autres conséquences : cela équivaut à affirmer que la Révélation que les apôtres ont reçue et proclamée se continue aujourd'hui, comme prolongement de l'expérience des apôtres⁸³⁵. D'une manière analogue aux enseignements que les apôtres exposent sans les avoir reçus du Christ (comme, par exemple, la réponse donnée par saint Paul aux Corinthiens sur la question de la virginité – 1 Co 7, 25 ss.), il serait possible de penser que certaines vérités ont été laissées par les mêmes apôtres non pas par l'écrit, mais transmises à leurs successeurs et parvenues jusqu'à nous en dehors de l'Écriture

⁸²⁷ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome II*, p. 216 ; E. ORTIGUES, « Écritures et traditions apostoliques », p. 288.

⁸²⁸ H. HOLSTEIN, « Les 'deux sources' de la Révélation », p. 380.

⁸²⁹ Voir G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, p. 291.

⁸³⁰ J. BEUMER, *La Tradition orale*, p. 147.

⁸³¹ G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, p. 291.

⁸³² *Ibidem*, p. 302.

⁸³³ *Ibidem*, p. 288.

⁸³⁴ H. HOLSTEIN, « Les 'deux sources' de la Révélation », p. 381.

⁸³⁵ G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, p. 224.

Sainte. Une Révélation continuée ou permanente, « formellement exclue mais pratiquement entretenue », tendait à mettre sur le même plan la Révélation que le Christ a transmise par les apôtres et l'assistance du Saint-Esprit dans l'Église et dans les conciles⁸³⁶.

Nous avons vu que le concept d'une inspiration dans l'Église, analogue à celle des prophètes de l'Ancien Testament, existe bien avant Trente⁸³⁷. Toutes les autorités théologiques, au Moyen Âge ou après, s'accordent pour dire que la tradition post-apostolique, réunie dans les commentaires patristiques (ou des docteurs de l'Église) de l'Écriture Sainte, les décisions des conciles, la liturgie, fait l'objet d'une assistance particulière de l'Esprit Saint. Sans cette assistance, l'intelligence véritable du texte sacré, c'est-à-dire des réalités révélées que ce texte contient, ne serait pas possible. La question posée est : de quel genre d'assistance faut-il parler ? S'agit-il d'un acte révélateur ou bien d'une inspiration, illumination, ou d'une assistance ? On trouve les propositions les plus diverses chez les théologiens occidentaux, surtout au XVI^{ème} siècle, dans les réponses données aux Réformateurs. La thèse classique dit que la tradition des apôtres est une vérité qui leur a été transmise, mais aussi qui a été fondée par eux⁸³⁸. Les apôtres ont constitué la Tradition, tandis que leurs successeurs, les évêques, l'ont transmise. En même temps a lieu le passage d'une *tradition explicative* à une *tradition constitutive*⁸³⁹ : les Pères, les conciles, l'évêque de Rome, les docteurs de l'Église deviennent des instruments de l'Esprit Saint⁸⁴⁰. L'Église est assistée par l'Esprit Saint, qui « suggère l'interprétation de ce que le Christ a dit »⁸⁴¹.

Le décret « *Sacrosancta* » parle d'une transmission « de main en main », c'est-à-dire sans interruption, de ces traditions. Il existe une identité entre la tradition apostolique et l'enseignement ecclésial d'aujourd'hui, garantie par le magistère⁸⁴². Si cela semble être en discordance avec l'enseignement protestant de la souveraineté de la Parole en rapport avec le magistère⁸⁴³, il faut mentionner que Trente envisage la Parole comme une réalité qui a été

⁸³⁶ B. SESBOÛÉ, « De Trente à Vatican I », p. 164.

⁸³⁷ Pour le Moyen Âge, voir ci-dessus, chapitre 6. Notons aussi, pour le XVI^{ème} siècle, les propos de Jean Faber, évêque de Wiener-Neustadt : le Saint-Esprit est présent pour nous inspirer dans l'intelligence des textes sacrés écrits sous Son inspiration (voir G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, pp. 223-252, qui passe en revue les noms des théologiens catholiques de cette première moitié du siècle et qui se sont exprimés entre 1517 et 1543).

⁸³⁸ H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Église*, p. 207.

⁸³⁹ IDEM, « Les 'deux sources' de la Révélation », p. 381.

⁸⁴⁰ G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, pp. 228-229.

⁸⁴¹ Les mots appartiennent à Alphonse de Castro, théologien du XVI^{ème} siècle (dans *ibidem*, pp. 230, 233).

⁸⁴² J. RATZINGER, « Essai sur le problème du concept de Tradition », pp. 45-46. Voir aussi H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Église*, p. 208.

⁸⁴³ Voir ci-dessus, sous-chapitre 7.1.1.

confiée à l'Église par Jésus-Christ et que, en cela, « [...] elle reste aux mains de Dieu [et] elle est soustraite à la mainmise de tout arbitraire humain »⁸⁴⁴. Le concile de Trente exprime ainsi une conception « non-matérielle » de la Révélation, différente de la théologie ultérieure⁸⁴⁵.

*

Il reste le fait que, par ces ambiguïtés sur le rapport entre l'Écriture Sainte et les traditions (la Tradition) et sur l'importance qu'il est judicieux d'accorder à ces dernières, le concile de Trente n'a pas réussi à réduire la distance avec les démarches réformatrices des théologiens protestants. Pire encore, l'interprétation tendancieuse de ses décisions a constitué une nouvelle source de dissensions, lorsqu'elles seront utilisées, pour des siècles, tant par les catholiques que par les protestants, comme base argumentative de la contestation réciproque. Trente inaugure la période dite de la « Contre-Réforme », que certains considèrent terminée avec le concile Vatican II.

8.2. De Trente à Vatican II : points de repère

Les quatre siècles qui séparent Trente et Vatican II verront s'approfondir le fossé entre les théologies catholique et protestante, notamment sur la question de l'Écriture Sainte. Les discussions ont beaucoup tourné autour de l'affirmation que les vérités de foi peuvent avoir leur source non pas uniquement dans l'Écriture Sainte, mais aussi dans des traditions non-écrites reçues des apôtres. Cette idée amoindrit l'autorité que l'Écriture détient pour la vie du chrétien.

8.2.1. La réception du concile de Trente

Après le concile, la théologie catholique s'est contentée d'opposer au principe protestant du « *sola Scriptura* » un principe parallèle de la Tradition⁸⁴⁶. En pensant exprimer l'esprit tridentin, les théologiens ont placé pendant des siècles la Tradition à côté de l'Écriture Sainte, « comme une source distincte de la [R]évélation » et avec une légère préférence pour l'autorité de la Tradition⁸⁴⁷. Nous avons vu que Trente était expliqué ainsi : l'Écriture Sainte ne contient pas

⁸⁴⁴ J. RATZINGER, « Essai sur le problème du concept de Tradition », p. 46.

⁸⁴⁵ *Ibidem*, p. 96.

⁸⁴⁶ Sur la théologie concernant la Révélation après Trente, voir René LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, Bruges : Desclée de Brouwer, 1966, pp. 197-208 (il présente Melchior Cano, Dominique Bañez, François Suarez, Jean de Lugo).

⁸⁴⁷ H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Église*, pp. 8, 105.

toute la *veritas Evangelii* (au sens de vérité salutaire), les vérités sont retrouvables en partie dans l'Écriture Sainte et en partie à l'extérieur d'elle⁸⁴⁸. Ce que Dieu nous a révélé se trouve partagé dans ce qui est écrit et dans « des traditions non-écrites », donc le « *sola Scriptura* » n'est pas possible, « puisque même une partie de la vérité révélée ne nous arrive qu'à travers la Tradition »⁸⁴⁹.

De telles formulations sont spécifiques surtout aux manuels de théologie de l'époque et aux travaux des théologiens post-tridentins qu'on appelle « controversistes », et la théorie des deux sources est très visible tout au long de la Contre-Réforme⁸⁵⁰. Parmi les interventions du magistère catholique, seul Pie XII a pris « explicitement à son compte la théorie des deux sources » dans l'encyclique « *Humani generis* » de 1950⁸⁵¹. Il est toutefois possible de retrouver des ouvrages post-tridentins qui ne la suivent pas⁸⁵² et qui promeuvent ce qu'on appelle la théologie « traditionnelle » de l'Évangile, source de l'Écriture Sainte et de la Tradition⁸⁵³. Malheureusement, l'acceptation conciliaire de la « pureté Évangile » sera vite oubliée⁸⁵⁴. La théologie de l'époque ne prête pas assez d'attention à ce point de rapprochement avec la théologie réformatrice et les siècles à venir accentueront plutôt des différences, fondées sur l'importance inégale accordée aux sacrements et à l'Écriture Sainte, la portée de l'interprétation individuelle de l'Écriture⁸⁵⁵ ou le rapport Écriture Sainte – Église.

8.2.2. *Vatican I*

L'Écriture Sainte retrouvera sa place d'excellence en théologie catholique au XX^{ème} siècle, démarche préparée par les développements théologiques de la fin mouvementée du XIX^{ème}

⁸⁴⁸ Josef Geiselman voit en Melchior Cano, théologien dominicain, le principal responsable pour la reprise de cette théorie, considérée comme « non-catholique ». G. Tavard a un avis différent : à la lecture de l'œuvre *De locis theologicis* (1564) de Cano, il ressort que l'Écriture Sainte est identique à l'Évangile et elle est le premier des lieux théologiques. Tavard admet tout de même l'introduction, par Cano, d'un concept « dualistique » de l'Écriture Sainte et de la Tradition (G. TAVARD, « Tradition in Early Post-Tridentine Theology », dans *Theological Studies*, vol. 23 (1962), n° 3, pp. 379-381). Voir aussi ci-dessus, sous-chapitre 8.1.2.

⁸⁴⁹ L'analyse appartient à J. RATZINGER, « Essai sur le problème du concept de Tradition », p. 49.

⁸⁵⁰ G. TAVARD, dans *Écriture ou Église ?*, p. 7, exprime son opinion sur le fait que la redécouverte de la théologie traditionnelle par Möhler et Newman, au XIX^{ème} siècle, n'est pas une innovation.

⁸⁵¹ H. HOLSTEIN, « Les 'deux sources' de la Révélation », p. 393.

⁸⁵² H. DE LUBAC, *Révélation divine*, Paris : Cerf, 2006, p. 219.

⁸⁵³ Par exemple, Richard Simon, Fénelon, Newman, Blondel, Möhler – voir l'article de H. HOLSTEIN, « Les 'deux sources' de la Révélation », pp. 392-402.

⁸⁵⁴ B. SESBOÛÉ, *L'Évangile et la Tradition*, p. 83.

⁸⁵⁵ IDEM, « La communication de la Parole de Dieu : *Dei Verbum* », p. 513.

siècle. Pour cette période, les principaux points de repère dans l'étude de l'évolution de la compréhension de l'Écriture Sainte dans la théologie catholique sont la Constitution dogmatique « *Dei Filius* » sur la foi catholique, du concile du Vatican I (1869-1870), dont le deuxième chapitre est intitulé « *De Revelatione* »⁸⁵⁶, et des textes pontificaux consacrés aux études bibliques, tels que *Providentissimus Deus* (1893) et *Divino afflante Spiritu* (1943).

Le concile du Vatican I se distingue surtout par deux éléments qui lui sont propres et le rendent controversé : il proclame le dogme de l'infailibilité pontificale (refusé par un groupe minoritaire d'évêques, qui se rallieront pour constituer l'Église « vieille-catholique »⁸⁵⁷), et ses travaux n'ont jamais été officiellement clos. En effet, dans le contexte de la guerre franco-allemande et après que Rome ait été annexée à l'état italien, le pape Pie IX considère que la liberté du concile ne peut plus être assurée et décide de le suspendre « *sine die* »⁸⁵⁸.

Vatican I réagit aux attaques des différents systèmes philosophiques et méthodes scientifiques qui voient le jour pendant la première moitié du XIX^{ème} siècle (le rationalisme, le naturalisme, le matérialisme), contre les fondements de la foi chrétienne⁸⁵⁹. Il répond également au déisme et au panthéisme, courants philosophiques et religieux de l'époque, en affirmant la possibilité et la nécessité de la Révélation surnaturelle. La connaissance de Dieu se réalise par deux voies distinctes, également légitimes : la voie ascendante de la connaissance humaine naturelle, et la voie descendante de la Révélation⁸⁶⁰.

La Révélation est don gratuit de Dieu et elle « ouvre sur l'intérieur même de Dieu », elle est donc « auto-révélation » (perspective de la communication, qui constituera la structure de base de la constitution « *Dei Verbum* » à Vatican II)⁸⁶¹. Elle est envisagée comme une Révélation objective, résultat de la manifestation d'un Dieu qui parle (*Deus loquens*), manifestation à laquelle l'homme répond par la foi en ce que Dieu dit. Cette parole adressée (dite) présente les décrets et la volonté de Dieu et se trouve contenue dans les livres saints et les traditions⁸⁶².

⁸⁵⁶ Texte de « *Dei Filius* » dans G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II*, Paris : Cerf, 1994, pp. 1634-1645. C'est pour la première fois dans l'histoire que le thème de la Révélation est abordé par un concile (J.-Y. LACOSTE, « Révélation » (art.), dans *DCTh*, p. 1220).

⁸⁵⁷ C. THÉOBALD, « De Vatican I aux années 1950 : révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infailible », dans B. SESBOÛÉ – C. THÉOBALD, *La Parole du salut*, Paris : Desclée, 1996, p. 254.

⁸⁵⁸ Claude BRESSOLETTE, « Vatican I (Concile), 1869-1870 » (art.), dans *DCTh*, p. 1468.

⁸⁵⁹ C. THÉOBALD, « De Vatican I aux années 1950 », p. 229.

⁸⁶⁰ R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, p. 282.

⁸⁶¹ C. THÉOBALD, « De Vatican I aux années 1950 », p. 279.

⁸⁶² R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, pp. 291-292. Après Vatican I, l'enseignement des deux sources de la Révélation, jusqu'alors plutôt esquissé, devient courant (Bernard-D(ominique) DUPUY, « Historique de la Constitution », dans *Vatican II. La Révélation divine. Constitution dogmatique « Dei Verbum »*, vol. 1, Paris : Cerf, 1968, p. 65).

Les livres de l'Écriture Sainte sont écrits sous l'inspiration de l'Esprit Saint, ce qui donne aux livres leur canonicité. Le concile n'aborde pas la question du rapport entre la liberté de l'auteur (« hagiographe ») et l'inspiration divine dans l'acte de rédaction. Il n'est pas dit non plus si la reconnaissance du caractère inspiré des livres est l'œuvre de l'intervention de l'Esprit, qui assiste l'Église. Ces problématiques généreront d'âpres polémiques⁸⁶³.

Comme Trente, Vatican I utilise le vocabulaire évangélique pour parler de la Révélation divine, en complétant les trois premiers décrets tridentins. Une différence essentielle doit être notée : si au concile de Trente le concept de « fondement » désigne l'Écriture Sainte et les traditions non-écrites, Vatican I l'applique à un troisième pôle interprétatif de la Révélation divine – le magistère et la personne de Pierre, dans un essai d'articulation de ces trois instances⁸⁶⁴.

8.2.3. « Providentissimus Deus » : la réponse catholique à la « question biblique »

L'encyclique « *Providentissimus Deus* »⁸⁶⁵ (PD) du pape Léon XIII est tournée contre « les fausses promesses des rationalistes » (PD, p. 29), c'est-à-dire les savants qui nient les vérités contenues dans l'Écriture Sainte et son inspiration, en utilisant les instruments de l'herméneutique et en s'appuyant sur les découvertes de la « science libre » (PD, p. 17). Cette critique, qui vise l'exégèse libérale d'origine allemande, fait suite à Vatican I et marquera le début d'une série de crises à l'intérieur même de l'Église catholique⁸⁶⁶. La « question biblique » constitue la première phase de cette période de tensions (qu'on appelle généralement « la crise moderniste »), qui débute en 1893 et durera jusqu'au début de la première guerre mondiale.

Dans un contexte ambigu en ce qui concerne les études bibliques, généré par la fin brusque du concile du Vatican I et par les controverses avec les promoteurs du rationalisme biblique, l'encyclique affirme que la Révélation divine est « un moyen surnaturel » qui permet à l'être humain d'arriver à la connaissance des « mystères les plus élevés » et des « trésors cachés » de la Divinité de Dieu (PD, p. 3). En suivant le concile Vatican I, il est considéré que la Révélation est comprise dans les Livres saints, mais également dans des

⁸⁶³ C. THÉOBALD, « De Vatican I aux années 1950 », p. 285.

⁸⁶⁴ IDEM, *La réception du concile Vatican II. Vol. I : accéder à la source*, Paris : Cerf, 2009, p. 113 ; IDEM, « De Vatican I aux années 1950 », pp. 285-287.

⁸⁶⁵ LÉON XIII, « Lettre encyclique '*Providentissimus Deus*', 18 novembre 1893. De l'étude de l'Écriture Sainte », dans IDEM, *Lettres apostoliques : encycliques, brefs, etc. Tome IV*, Paris : Maison de la Bonne Presse, s.d., pp. 2-45. Sur PD, voir C. THÉOBALD, « De Vatican I aux années 1950 », pp. 353-370.

⁸⁶⁶ C. THÉOBALD, « De Vatican I aux années 1950 », p. 353.

traditions non-écrites (*PD*, p. 3), les saints Livres occupant une « place considérable [...] parmi les sources de la [R]évélation divine » (*PD*, p. 29).

Contre le libéralisme biblique et sa tentation d'expliquer historiquement les vérités de la foi, l'encyclique réclame l'origine surnaturelle de l'Écriture Sainte, qui peut expliquer les passages plus difficiles et le besoin de l'assistance de l'Esprit Saint, pour aider le lecteur à dépasser l'obscurité du texte :

Ces livres, en effet, dictés par l'Esprit-Saint [L]ui-même, contiennent des vérités très importantes, cachées et difficiles à interpréter en beaucoup de points ; pour les comprendre et les expliquer nous aurons donc toujours besoin de la présence de ce même Esprit (St Jérôme, *In Mich.* I, 10), c'est-à-dire de [S]a lumière et de [S]a grâce (*PD*, p. 11).

Cette caractéristique du texte biblique peut nécessiter une interprétation selon des sens spirituels, qui sont le sens allégorique et le sens tropologique⁸⁶⁷ : « Le sens est parfois plus étendu et plus voilé que ne paraîtraient l'indiquer et la lettre et les règles de l'herméneutique ; en outre, le sens littéral cache lui-même d'autres sens qui servent soit à éclairer les dogmes, soit à donner des règles pour la vie » (*PD*, p. 23).

Notons l'ambivalence du texte au sujet de la lecture spirituelle, dont l'application est limitée par le recours à la règle augustinienne de l'usage du sens littéral, qui doit rester primordial. Le sens allégorique ou analogique est à suivre lorsqu'il est utilisé par des autorités patristiques et s'il « découle naturellement du sens littéral » (*PD*, p. 27).

L'explication des textes de l'Écriture Sainte, qui est un devoir sacré, doit se faire « dans le sens fixé ». Il s'agit d'une intelligence des textes selon ce que les auteurs sacrés, guidés par l'inspiration de l'Esprit Saint, ont voulu indiquer, ou encore selon ce que l'Église, assistée par le même Esprit, a retenu comme signification (*PD*, pp. 23-25). L'acte d'inspiration des hagiographes et celui d'assistance que l'Esprit Saint accorde à l'Église ont la même portée, rapprochement réalisé grâce à l'agir de l'Esprit Saint. S'il est vrai que le véritable sens des textes de l'Écriture Sainte peut être trouvé uniquement par les successeurs des apôtres (le magistère) (*PD*, p. 23), ce même magistère, bien qu'infaillible, « repose sur l'autorité de la Sainte Écriture » (*PD*, p. 31).

L'encyclique décrit l'inspiration dont ont bénéficié les auteurs sacrés comme une « dictée » divine, une action directe de l'Esprit Saint. Ceci rend le texte biblique exempt d'erreur, car Dieu, « [...] souveraine vérité, ne peut être l'auteur d'aucune erreur » (*PD*, pp. 37-39). On assiste au renversement de l'argumentation proposée par Vatican I : c'est l'inspiration, prolongée

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 355.

dans le principe doctrinal de l'inerrance, qui fonde la canonicité des livres de l'Écriture Sainte⁸⁶⁸ :

En effet, [l'Esprit Saint] [L]ui-même a, par sa vertu, excité [les auteurs sacrés] à écrire, [L]ui-même les a assistés tandis qu'ils écrivaient, de telle sorte qu'ils concevaient exactement, qu'ils voulaient rapporter fidèlement et qu'ils exprimaient avec une vérité infaillible tout ce qu'[I] leur ordonnait et seulement ce qu'[I] leur ordonnait d'écrire (PD, p. 39).

L'idée de l'inerrance du texte de l'Écriture Sainte serait envisageable si on considère que son contenu est rédigé sous l'inspiration divine, donc la vérité qu'il contient est infaillible car elle a été ordonnée par Dieu⁸⁶⁹.

Selon l'opinion couramment exprimée à la suite de *Providentissimus Deus*, l'emploi de la critique textuelle dans l'exégèse biblique permettrait de relever uniquement le sens littéral du texte. La critique textuelle ne peut pas donner *le* sens du texte biblique, elle peut trouver *un* sens – en l'occurrence le sens littéral, dont l'utilisation seule, sans le recours à un sens spirituel, signifierait se limiter à une recherche historique, incomplète dans un contexte de la foi⁸⁷⁰.

8.2.4. « Divino afflante Spiritu »

Au XX^{ème} siècle, la théologie occidentale sera marquée par de nouvelles prises de position vis-à-vis des études bibliques : le développement de la méthode historico-critique, en place au début du siècle, des découvertes archéologiques telles que les manuscrits de la Mer Morte, la naissance d'une nouvelle herméneutique etc. Après de longs débats et une forte opposition à la théologie libérale d'influence protestante, la théologie catholique approuve, par l'encyclique « *Divino afflante Spiritu* »⁸⁷¹ (DaS) du pape Pie XII, l'utilisation des méthodes historico-critiques dans l'analyse du texte biblique, en reconnaissant leur valeur scientifique indéniable. L'encyclique recommande le recours à la critique textuelle utilisée dans « l'édition des textes profanes » afin d'arriver à « rétablir le texte sacré » :

Cet art, qu'on appelle *la critique textuelle*, qu'on emploie avec beaucoup d'éclat et de succès dans l'édition des textes profanes, doit s'appliquer aujourd'hui, à plus forte raison en vérité, aux Livres Saints, à cause du respect qui est dû à la parole divine. Le but de cet art est, en effet, de rétablir le texte sacré,

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 358.

⁸⁶⁹ Voir IDEM, « *Dans les traces...* » de la constitution « *Dei Verbum* » du concile Vatican II. *Bible, théologie et pratiques de lecture*, Paris : Cerf, 2009, p. 73.

⁸⁷⁰ Robert Bruce ROBINSON, *Roman Catholic Exegesis since Divino afflante Spiritu. Hermeneutical Implications*, Atlanta : Scholars Press, 1988, p. 29.

⁸⁷¹ PIE XII, « Lettre encyclique '*Divino afflante Spiritu*', 30 septembre 1943. Sur les études bibliques », dans *Actes de Pie XII : documents pontificaux et actes des Dicastères romains. Tome V (années 1942-1943)*, Paris : Bonne Presse, 1943, pp. 204-259. Sur DaS, voir R.B. ROBINSON, *Roman Catholic Exegesis*, pp. 23-27 et *passim* ; cf. C. THÉOBALD, « De Vatican I aux années 1950 », pp. 377 ss.

autant qu'il se peut, avec la plus grande perfection, en le purgeant des altérations dues aux insuffisances des copistes et en le délivrant, dans la mesure du possible, des gloses et des lacunes, des inversions de mots et des répétitions, ainsi que des fautes de tout genre qui ont coutume de se glisser dans tous les écrits transmis à travers plusieurs siècles (*DaS* 21)

Avec *DaS* la théologie catholique recentre l'accent sur le sens littéral : les exégètes doivent

s'appliquer à discerner et à préciser ce sens des mots bibliques qu'on appelle *le sens littéral*. Ils doivent mettre le plus grand soin à découvrir ce sens littéral des mots au moyen de la connaissance des langues, en s'aidant du contexte et de la comparaison avec les passages analogues ; toutes opérations qu'on a coutume de faire aussi dans l'interprétation des écrits profanes, pour faire ressortir plus clairement la pensée de l'auteur (*DaS* 27).

Le sens littéral est le sens « que les mots mêmes expriment » (*DaS* 33), « que 'l'écrivain a eu l'intention de mettre', le sens dans lequel un effet historique a été cherché au moment de l'écriture du texte », sans être immédiat ou obvie⁸⁷². Pour le retrouver, l'interprète doit reconstruire les conditions de création de ce texte : « un cercle lointain : époque, culture, 'conditions de vie' – et un cercle plus proche du texte : le 'caractère particulier de l'écrivain sacré' »⁸⁷³. Parfois il faut regarder au-delà des mots pour trouver le sens que l'auteur sacré a voulu donner à son texte (*DaS* 37). Cela ne revient pas à une recherche d'un sens spirituel, car pour que le texte biblique nourrisse l'âme humaine il n'est pas nécessaire de faire appel à une interprétation spirituelle ou mystique, le sens littéral étant suffisant. Un sens spirituel peut être envisagé lors de l'interprétation de l'Écriture Sainte, « car les paroles et les faits de l'Ancien Testament ont été merveilleusement ordonnés et disposés par Dieu de telle manière que le passé préfigurait d'avance d'une manière spirituelle, ce qui devait arriver sous la nouvelle alliance de la grâce » (*DaS* 29).

Les textes bibliques peuvent donc contenir un sens plus profond, caché à toute lecture primaire, si Dieu l'a envisagé ainsi⁸⁷⁴. En définitive, c'est le sens *véritable* de l'Écriture Sainte que l'exégète a comme tâche de découvrir et d'exposer (*DaS* 27). La critique textuelle s'impose dans cette démarche (*DaS* 35) et prépare la voie pour l'acceptation des herméneutiques philosophiques, des études littéraires, ou des théories du langage en théologie, réalisée un demi-siècle plus tard, par le document « Interprétation de la Bible dans l'Église »⁸⁷⁵.

⁸⁷² P. BEAUCHAMP, « Théologie biblique », dans *Initiation à la pratique de la théologie. Tome I : Introduction*, Paris, 1994, p. 196.

⁸⁷³ *Ibidem*. P. Beauchamp renvoie ici à *DaS* 34.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, p. 198 : dans *DaS* « est dit 'spirituel' le sens voulu par Dieu, en tant que le vouloir de Dieu dépasse celui de l'écrivain et produit des effets à proportion de ce dépassement ».

⁸⁷⁵ Voir Peter WILLIAMSON, *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's « The Interpretation of the Bible in the Church »*, Roma : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2001, pp. 89-90. Texte français de ce document dans COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible*

8.2.5. L'interprétation du décret tridentin au XX^{ème} siècle et la reprise de la « théologie traditionnelle »

Nous avons dit que la formulation du décret « *Sacrosancta* » n'a pas aidé à réconcilier l'Église traditionnelle et les Églises issues de la Réforme. Néanmoins, les controverses qu'il a suscitées ont aidé à mieux cerner les points charnières de la polémique, de sorte qu'au XX^{ème} siècle de nombreux théologiens ont remis en question l'acception habituelle de Trente. On observe un intérêt accru pour l'interprétation du décret « *Sacrosancta* » dans une lumière plus favorable au dialogue avec les traditions réformatrices. On se penche sur les subtilités théologiques du texte du Trente et on ne le confond plus avec les discours combatifs des théologiens « controversistes » – discours explicables par les conditions historiques de l'époque⁸⁷⁶.

En partant de cette position, dans la première moitié du siècle la théologie catholique redécouvre la théologie biblique qu'on appelle « traditionnelle » : un bon nombre de théologiens contemporains considèrent que le concile de Trente n'est pas l'initiateur de la théorie des deux sources. Une lecture de Trente qui permettrait une telle théologie est fautive⁸⁷⁷, car le décret de Trente « rend impossible de (*sic* !) soutenir que de nouvelles doctrines peuvent être encore révélées à l'Église : l'accent mis sur l'apostolicité est trop bien marqué pour s'accorder avec une telle opinion »⁸⁷⁸. Le concile dénonce explicitement l'affirmation que l'Évangile serait uniquement en partie dans l'Écriture et en partie dans les traditions, car il est entièrement « contenu dans l'Écriture, comme il l'est dans les traditions »⁸⁷⁹. L'unicité de l'Évangile comme source de toute doctrine est un aspect difficilement réconciliable avec la théorie des deux sources⁸⁸⁰.

dans l'Église. Allocution de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale, Paris : Cerf, 1994, pp. 23-119.

⁸⁷⁶ Voir J. BEUMER, *La Tradition orale*, p. 139 : il ne faut pas les blâmer, leur but était de s'opposer aux protestants.

⁸⁷⁷ W. KASPER, *Dogme et Évangile*, p. 83 ; H. DE LUBAC, *Révélation divine*, pp. 217 ss. Mais cette théorie était tellement enracinée dans la théologie contemporaine que, avant le concile Vatican II, voient le jour deux positions différentes sur l'interprétation de ce décret : l'une fonde la théorie des deux sources sur le décret tridentin, alors que l'autre la considère comme étant le résultat d'une mauvaise lecture de ce décret, initiée par les apologistes du XVI^{ème} siècle et continuée abusivement par leurs successeurs / héritiers. Ces visions contrastantes se manifesteront également au temps du concile du Vatican II, pendant les travaux préparatoires de la Constitution dogmatique « *Dei Verbum* », et ont suscité de grands débats.

⁸⁷⁸ G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, p. 304.

⁸⁷⁹ G. TAVARD, *Écriture ou Église ?*, p. 303. Voir aussi Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome II*, p. 60 : « Il est possible, en effet, que les théologiens, au moment du concile [de Trente] et après lui, aient entendu la distinction entre Écriture et traditions apostoliques au sens d'une distinction entre deux lots d'objets contenus respectivement dans une corbeille A et une corbeille B ; mais ce n'est pas *cela* que le texte du décret prononce. Il dit que rejeter ou mépriser les traditions apostoliques revient à négliger une des deux voies, un des deux modes, par lesquels nous parvient, dans sa plénitude, l'héritage des apôtres ».

⁸⁸⁰ B. SESBOÜÉ, « De Trente à Vatican I », pp. 139-141 ; H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Église*, p. 8.

Lorsque le concile de Trente utilise les mots « règle » et « source » en connexion avec l'Évangile, ce n'est pas pour délimiter deux sources de la Révélation. La Révélation est une règle et la source de toute la vie religieuse⁸⁸¹ : « Cet Évangile, c'est ce que la théologie subséquente appellera la [R]évélation. [...] Il est formellement contre-distingué de l'Écriture et des évangiles écrits. Il s'agit de la Parole de Dieu, du message de salut, de l'Évangile vivant et spirituel. Le concile s'inscrit dans une tradition ancienne remontant à Origène »⁸⁸².

L'accent est donc déplacé vers une sorte d'*objectivation* de l'Évangile, que l'on distingue de l'Écriture Sainte : l'Évangile, « source de toute vérité salutaire et de toute règle morale », est attesté et transmis dans la Tradition et dans l'Écriture Sainte. L'Écriture Sainte et la Tradition ont, dans l'Église, une fonction « ministérielle », qui est celle de *confirmer* « l'Évangile vivant, rempli de l'Esprit Saint »⁸⁸³. L'Évangile transcende l'Écriture Sainte (ou tout autre « conteneur » créationnel), car il est un événement christique (et en cela il dépasse l'Écriture Sainte). Il est donc possible de dire que l'Évangile n'est qu'en partie (*partim*) écrit, car en tant qu'événement de vie il a la vocation d'être passé de l'état *écrit* à un état *inscrit* dans le cœur⁸⁸⁴.

Si à Trente on insiste sur un Évangile « *promis* par les prophètes, dans les saintes Écritures, *promulgué* [...] par la bouche même de notre Seigneur Jésus-Christ, qui ordonna [...] qu'il soit *prêché* à toute créature par [l]es apôtres », c'est pour donner plus de poids à l'acte de prédication, au caractère de parole vivante de l'Évangile – un concept qui n'est pas si différent de celui des Réformateurs⁸⁸⁵. Dans les interprétations que les théologiens du XX^{ème} siècle font de ce texte, les mots « *promis, promulgué, prêché* » soulignent à chaque fois la dimension orale, le mode originel de transmission de l'Évangile, suivi plus tard par sa transmission ecclésiale⁸⁸⁶.

⁸⁸¹ E. ORTIGUES, « Écritures et traditions », pp. 285-286.

⁸⁸² B. SESBOÜÉ, « De Trente à Vatican I », p. 139. Le texte d'Origène est pris de son *Commentaire sur saint Jean* I, IV, 26 (SC 120, p. 73). Sur le concept d'Évangile chez Origène, voir H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, pp. 195-245 (chapitre V, « L'Évangile »).

⁸⁸³ W. KASPER, *Dogme et Évangile*, pp. 83-84.

⁸⁸⁴ J. RATZINGER, « Essai sur le problème du concept de Tradition », p. 80. Au XIX^{ème} siècle, J.A. Möhler écrivait dans son œuvre *Die Einheit der Kirche* : l'Évangile est « la doctrine complète du Christ, le kérygme proclamé de vive voix, antérieurement et conjointement à l'[É]vangile fixé par écrit ». Les deux ont été créés en même temps. Mais l'[É]vangile est en premier lieu gravé dans le cœur des croyants. Extrait de la parole vivante entendue et annoncée, l'[É]vangile est devenu, dans les évangiles, 'une forme stable', mais qui n'a pas épuisé l'[É]vangile vivant » (cité par W. KASPER, *Dogme et Évangile*, p. 84). L'intérêt des théologiens post-tridentins pour le thème de l'Évangile écrit dans les cœurs peut s'expliquer par le fait qu'il propose une alternative au « *sola Scriptura* » protestant (voir Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome II*, pp. 247-254).

⁸⁸⁵ B. SESBOÜÉ, « De Trente à Vatican I », pp. 137, 141. G. TAVARD (*Écriture ou Église ?*, pp. 254 ss.) rappelle également que avant Trente certains théologiens catholiques (comme Schatzgeyer) ont soutenu un principe scripturaire.

⁸⁸⁶ Voir B. SESBOÜÉ, « De Trente à Vatican I », p. 140 (en italiques dans le texte).

Nous verrons que toutes ces interprétations sont congruentes avec la théologie exprimée dans *Dei Verbum* par le concile du Vatican II.

*

Les pères conciliaires ont cherché à Trente à définir les divers rapports qui existent entre la Révélation divine et sa transmission de génération en génération au sein de l'Église. Ils expriment leur théologie dans le décret conciliaire « *Sacrosancta* », mais, faute de précision sur certains éléments, celui-ci sera utilisé plutôt à des fins apologétiques. Parmi les indéterminations conceptuelles, on peut remarquer la définition de la Révélation comme « source de toute vérité salutaire et de toute règle morale », mais qui se donne aux humains « dans les livres écrits et dans les traditions non-écrites ».

À l'opposé, les Réformateurs avaient refusé dès le début de mettre sur le même plan le message scripturaire et ce que Luther nommait des « inventions humaines »⁸⁸⁷. Les théologiens protestants craignaient l'identification du message du Christ et de ses développements dans la vie et l'expérience ecclésiale ; ou, comme le dit le théologien dominicain Y. Congar, l'assimilation de l'*Histoire* à la *Révélation*⁸⁸⁸.

Les travaux des théologiens du XX^{ème} siècle ont montré que Trente n'est pas l'auteur de la théorie des deux sources. Au XVI^{ème} siècle existaient déjà, parmi les théologiens, des voix qui soutenaient la parité de l'Écriture Sainte avec les traditions, que le concile ne contredit ni n'encourage. L'indétermination laissera la place à la diffusion du principe de parallélisme entre l'Écriture Sainte et la Tradition dans la transmission des vérités révélées. Car, après Trente, ce postulat a été la seule option que les théologiens catholiques ont eue pour donner une réponse au principe « exclusif et négatif » du « *Sola Scriptura* » des protestants⁸⁸⁹. Malheureusement, ils ne se sont pas limités uniquement à développer les propos plutôt nuancés que le concile de Trente avait exposés.

8.3. « *Dei Verbum* »

Les théologiens s'accordent pour dire que le concile Vatican II (1962-1965) a constitué un grand tournant pour le discours théologique chrétien, tant au sein même du catholicisme, que dans ses

⁸⁸⁷ Expression appartenant à Luther – cf. B. SESBOÛÉ, « De Trente à Vatican I », p. 136 ; voir également ci-dessus, sous-chapitre 7.1.1.

⁸⁸⁸ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome II*, p. 42.

⁸⁸⁹ H. HOLSTEIN, « Les 'deux sources' de la Révélation », p. 389.

rapports avec les autres confessions chrétiennes⁸⁹⁰. Il a marqué également, en théologie catholique, le début d'une approche renouvelée de l'Écriture Sainte, par la Constitution dogmatique sur la Révélation divine « *Dei Verbum* ».

La Constitution dogmatique « *Dei Verbum* » (*DV*)⁸⁹¹ a été promulguée le 18 novembre 1965, dans la huitième session du concile⁸⁹². Le texte se caractérise par une grande souplesse dans l'utilisation des notions de *Révélation*, *Tradition* et *Écriture Sainte*. Il n'empêche que certaines expressions liées à ces termes restent ambiguës, d'où la nécessité de lire la Constitution à l'aide d'explications et de commentaires⁸⁹³. Comme nous verrons par la suite, ce qui donne un caractère spécial à ce texte est l'identification qu'il fait entre la Révélation et l'Évangile, compris comme Mystère du Christ⁸⁹⁴. La Constitution sur la Révélation divine est « le premier document officiel de l'Église catholique sur l'économie du salut, sur la Parole de Dieu, et sur le déploiement historique de la foi au Verbe de Dieu »⁸⁹⁵.

D'emblée il faut dire que *DV* est construit comme un discours non pas sur l'Écriture Sainte, mais sur la personne du Verbe divin. Le « *Dei Verbum* » introductif indique à la fois la

⁸⁹⁰ Des points de vue différents, voire opposés, sont exprimés sur l'importance et le rôle du concile, dont le bilan reste difficile.

⁸⁹¹ Texte de *DV* dans Giuseppe ALBERIGO (éd.), *Le concile Vatican II. Edition intégrale définitive. Texte latin et traduction française avec index et tables*, Paris : Cerf, 2003, pp. 310-331.

⁸⁹² « *Dei Verbum* » a connu plusieurs versions (pour les discussions autour de la forme et le contenu de *DV* voir C. THÉOBALD, « L'Église sous la Parole de Dieu », dans G. ALBERIGO, *Histoire du concile Vatican II. Vol. 5 : Concile de transition*, Paris : Cerf, 2005, pp. 337-432) et se compose d'un préambule, de six chapitres et d'un épilogue, divisés en 26 paragraphes. Les six divisions du document concernent : la Révélation « elle-même » (chapitre 1), la transmission de la Révélation divine (chapitre 2), l'inspiration de l'Écriture Sainte et son interprétation (chapitre 3), l'Ancien Testament (chapitre 4) et le Nouveau Testament (chapitre 5), la place de l'Écriture Sainte dans la vie de l'Église (chapitre 6). Au sujet des thèmes que le texte aborde, ses commentateurs auraient apprécié plus de précision sur le rapport entre l'Église et l'Esprit Saint, sur la question de la nature du magistère, sur les règles d'interprétation de l'Écriture, sur le lien entre l'Écriture, la Tradition et l'Église (B.-D. DUPUY, « Avertissement », dans *Vatican II. La Révélation divine*, vol. 1, pp. 15-16).

⁸⁹³ Ainsi, des clés de lecture de Vatican II et de *Dei Verbum* sont à trouver dans les études de J. RATZINGER – Aloys GRILLMEIER – Béda RIGAUX, « Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung », dans Heinrich Suso BRECHTER et collab. (éds.), *Das zweite Vatikanische Konzil : Dokumente und Kommentare. Teil II*, Fribourg : Herder, 1967, pp. 497-583 ; les deux tomes sous la direction de B.-D. DUPUY, *Vatican II. La Révélation divine. Constitution dogmatique « Dei Verbum ». Texte latin, traduction française, commentaires*, Paris : Cerf, 1968 ; Otto Herman PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg : Echter, 1993 ; Helmut HOPING, « Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* », dans Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (éds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 3, Freiburg : Herder, 2005, pp. 695-831 (contient une bibliographie étendue) ; H. DE LUBAC, *Révélation divine* ; C. THÉOBALD, *La réception du concile Vatican II* (en particulier pp. 701-769) ; IDEM, « Dans les traces... » de la constitution « *Dei Verbum* » ; Alberto MELLONI, « Concilium Vaticanum II (1962-1965) », dans COD III, pp. 213-253. L'*Exhortation apostolique post-synodale « Verbum Domini »* (2010) apporte également un grand nombre de clarifications en fournissant une réflexion systématique sur *DV* (voir Olivier ARTUS, « *Dei Verbum* et les Études bibliques : d'une réception partielle à une tentative de réception 'plénière' de la Constitution conciliaire », dans Jean-Noël PÉRÈS (dir.), *La réception de Vatican II*, Paris : Desclée de Brouwer, 2013, p. 170).

⁸⁹⁴ H. DE LUBAC, *Révélation divine*, p. 218.

⁸⁹⁵ B.-D. DUPUY, « Avertissement », dans *Vatican II. La Révélation divine*, vol. 1, p. 14.

parole de Dieu, ce que Dieu dit, donc ce qu'Il nous révèle, et aussi le Logos Divin incarné, Jésus-Christ, car la Révélation de Dieu est Sa manifestation en Jésus-Christ⁸⁹⁶.

En suivant la structure de la Constitution dogmatique, nous allons vérifier, dans un premier temps, quelle est la définition que le Concile donne de la Révélation et quel est son contenu ; la modalité de transmission de la Révélation et les rapports entre la Révélation, la Tradition et l'Évangile constituent notre deuxième point d'intérêt ; ensuite, nous verrons comment l'Évangile a été consigné dans l'Écriture Sainte ; enfin, nous rappellerons la qualité performative de la Parole de Dieu.

8.3.1. « ... la doctrine authentique sur la Révélation divine et sa transmission »

L'objectif de la Constitution dogmatique, tel qu'il est annoncé dans le préambule, est de « présenter la doctrine authentique sur la Révélation divine et sur sa transmission » (DV 1), les deux thèmes majeurs à retrouver systématiquement dans ce texte⁸⁹⁷.

Une définition expressément formulée de la Révélation n'est pas donnée, mais ce que le concile veut conserver à ce sujet est exprimé au long des chapitres⁸⁹⁸. Ainsi, il est affirmé que la Révélation divine contient « la vérité la plus profonde aussi bien sur Dieu que sur le salut de l'homme » (DV 2). La décision de Se révéler appartient à Dieu seul (DV 2) et, de ce fait, la Révélation est de nature divine et œuvre de Dieu. Elle se fait à la fois par des paroles et des actes divins, car l'agir de Dieu dépasse les paroles.

Par la Révélation, Dieu veut partager aux êtres humains Sa volonté les concernant. Message au contenu divin, cette Révélation est accessible à tout homme, dans les limites de compréhension spécifiques à chacun (ici, le concile renvoie à la Constitution dogmatique « *Dei Filius* » de Vatican I). L'« économie de la Révélation » (*revelationis œconomia*), la préparation en vue de faire connaître à tous la Bonne Nouvelle du salut, est d'abord réalisée à travers la création et, dans un deuxième temps, au sein du peuple élu (par les actes, par la parole des prophètes), pour s'accomplir en Jésus-Christ.

En reprenant les paroles de saint Paul, le concile enseigne que la connaissance de Dieu est possible partiellement à partir des choses créées : « Dieu, créant (*cf.* Jn 1, 3) et conservant toutes choses par le Verbe, offre aux hommes un témoignage perpétuel de [L]ui-même dans les

⁸⁹⁶ H. DE LUBAC, *Révélation divine*, pp. 71-72.

⁸⁹⁷ B. SESBOÛÉ, « La communication de la Parole de Dieu : *Dei Verbum* », p. 517.

⁸⁹⁸ B.-D. DUPUY, « Avertissement », dans *Vatican II. La Révélation divine*, tome I, p. 14.

choses créées (cf. Rm 1, 19-20) » (DV 3 et DV 6). Dieu Se révèle déjà dans et par la création, qui possède des traces de Dieu et devient un témoignage sur Dieu⁸⁹⁹. Cette Révélation « naturelle » reste incomplète, mais à travers elle Dieu donne à chaque être humain la possibilité de prendre part aux biens divins, pour le rendre, potentiellement, participant de la nature divine (DV 2)⁹⁰⁰.

Dieu Se révèle ensuite d'une manière directe, lorsqu'Il choisit un peuple. À l'intérieur du peuple élu, Dieu prépare la voie de l'Évangile et Se révèle par des paroles, confiées aux prophètes, et par des actes – actes et paroles intrinsèquement liés entre eux. Ce versant de la Révélation, enregistré dans les livres de l'Ancien Testament, est construit comme une progression et formé des « types » annonçant des événements et personnes liés à l'événement Christ. Toute la Révélation précédant Jésus-Christ est une préparation, qui connaîtra en Lui son point culminant⁹⁰¹.

Jésus-Christ est *médiateur* de la Révélation, car, comme les prophètes, Il parle les paroles de Dieu et au nom de Dieu. Il est également *plénitude* de la Révélation (DV 2), Celui qui la réalise et la « consomme », car c'est de Lui que les prophètes ont parlé, de Sa venue et de Son œuvre (DV 4). La Révélation Le concerne et, ainsi, Il « l'achève en l'accomplissant » par « toute [S]a présence et la manifestation de [L]ui-même, par [S]es paroles et [S]es œuvres, par [S]es signes et [S]es miracles, mais surtout par [S]a mort et [S]a glorieuse résurrection d'entre les morts » (DV 4)⁹⁰².

Ce que Dieu a souhaité par Sa Révélation était de « [S]e manifester et [S]e communiquer [L]ui-même ainsi que les décrets éternels de sa volonté concernant le salut des hommes »

⁸⁹⁹ Pour un théologien orthodoxe il est tentant d'identifier ici l'affirmation de la sacramentalité de la création, telle qu'elle est approchée en théologie orthodoxe par André Scrima, Ioannis Zizioulas, Olivier Clément, Vladimir Lossky. Bien que discutée en théologie catholique par certains théologiens d'après-guerre (comme Otto Semmelroth, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Louis-Marie Chauvet), la sacramentalité de la création n'est pas envisagée par DV. Dans les deux paragraphes cités ci-dessus il s'agit plutôt d'une marque de discours augustinien (le « *liber naturæ* »), qui rappelle le « *σπερματικός λόγος* » de saint Justin Martyr. Saint Augustin utilise l'expression « *liber naturæ* » pour désigner la possibilité laissée par Dieu au genre humain de Le reconnaître en scrutant la création et en la « lisant » comme un livre. Sur le rôle joué par cette expression et la naissance de la théologie naturelle au XVII^{ème} siècle, voir G. EBELING, « *Miszelle zur Wortgeschichte von theologia naturalis* », dans IDEM, *Wort und Glaube*, vol. 4, pp. 374-376.

⁹⁰⁰ Voir aussi VD 9 : « Jésus-Christ donne aux hommes la nouvelle Loi, la Loi de l'Évangile, qui assume et réalise de manière éminente la loi naturelle, en nous affranchissant de la loi du péché qui fait que, comme le dit saint Paul, 'ce qui est à ma portée, c'est d'avoir envie de faire le bien, mais pas de l'accomplir' (Rm 7, 18) et, par la grâce, il permet aux hommes la participation à la vie divine et leur donne la capacité de dépasser leur égoïsme ».

⁹⁰¹ W. KASPER, *Das Evangelium Jesu Christi*, Freiburg : Herder, 2009, p. 255 : « Die Botschaft der Propheten findet ihre Erfüllung bei Jesus Christus ».

⁹⁰² Sur l'*accomplissement* des Écritures voir Paul BEAUCHAMP, « Accomplir les Écritures. Un chemin de théologie biblique », dans IDEM, *Pages exégétiques*, Paris : Cerf, 2005, pp. 413-446 ; C. FOCANT, « 'D'une montagne à l'autre'. L'accomplissement de la loi et des prophètes dans le sermon sur la montagne », dans Pierre-Marie BEAUDE et collab. (éds.), *L'unité de l'un et l'autre Testament dans l'œuvre de Paul Beauchamp. Actes du colloque des 15 et 16 octobre 2004, Centre Sèvres, Paris*, Paris : Facultés Jésuites de Paris, 2005, pp. 119-140.

(DV 6) : au message transmis s'ajoute la communication de Soi-même envers les êtres humains. Alors, il est possible de dire que le message transmis dans la Révélation ne tient pas de l'ordre de l'information, ni même d'une « communication des vérités » (des « *revelata* », comme il était question à Vatican I), car la Parole de Dieu n'est pas une information : le message divin contient également le *don* qu'il proclame, « l'annonce du salut contient le salut annoncé ». En ceci se trouve la nouveauté de l'Évangile⁹⁰³. Le Christ est la Révélation⁹⁰⁴ et par cette identification la Révélation est concentrée dans la personne du Christ et sa description se rapproche ainsi de celle d'un sacrement, car le Christ est le sacrement de Dieu⁹⁰⁵.

La précision de DV que dans le Christ est présente la plénitude de la Révélation rend caduque le débat sur la question des sources de la Révélation, de même que la question du développement doctrinaire après la fixation du canon scripturaire. Apportée par et en Jésus-Christ, la Révélation est absolue parce que c'est Lui-même qui est l'objet de la Révélation et parce qu'elle contient le maximum de ce que l'être humain peut connaître, dans cette vie, sur Dieu : « [...] aucune nouvelle révélation publique n'est plus à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus-Christ » (DV 4). La parole que Dieu a prononcée sur le salut de l'homme est définitive⁹⁰⁶. La forme d'expression de l'intelligence humaine de l'acte de salut peut changer par l'expérience que chaque nouvelle génération de chrétiens a de Dieu, mais dans ce monde-ci il ne nous est pas possible de connaître plus que ce qui s'est déjà manifesté en Jésus-Christ⁹⁰⁷. Il n'est donc pas question d'identifier deux sources, l'Écriture Sainte et la Tradition, dans la transmission de la Révélation, mais une seule – la Parole de Dieu, un « *fons ontologicus* » unique⁹⁰⁸ : « toutes deux [la sainte Tradition et la sainte Écriture], jaillissant de la

⁹⁰³ H. DE LUBAC, *Révélation divine*, pp. 59-60.

⁹⁰⁴ J. RATZINGER, « Essai sur le problème du concept de Tradition », p. 60 : « La réalité qui survient dans la révélation chrétienne n'est rien ni personne d'autre que le Christ [L]ui-même. Il *est*, au sens propre, la [R]évélation ». Voir aussi B. SESBOÛÉ, « La communication de la Parole de Dieu : *Dei Verbum* », p. 520 : « Définir la révélation en l'identifiant à la personne du Christ lui donne une tout autre portée que de la ramener à la transmission de vérités ». Cette identification n'est pas sans problème, car elle n'est pas expliquée davantage par la Constitution.

⁹⁰⁵ B. SESBOÛÉ, « La communication de la Parole de Dieu : *Dei Verbum* », p. 518 : « [...] le but n'est plus de contredistinguer formellement révélation naturelle et révélation surnaturelle, mais d'exposer de manière trinitaire le *mystère* – qui traduit le terme latin *sacramentum* –, et non plus les 'décrets', de l' 'autorévélation' de Dieu, par le Christ et dans son Esprit. Ceci annonce une concentration sur la personne du Christ, sacrement de Dieu. Le dessein de Dieu est de donner aux hommes un accès et une participation à la vie trinitaire ».

⁹⁰⁶ K. RAHNER, « Réflexions sur le développement dogmatique », dans *Écrits théologiques. Tome VIII*, Paris : Desclée de Brouwer, 1967, p. 16.

⁹⁰⁷ IDEM, « Écriture Sainte et théologie », p. 65 : tout ce que nous pouvons dire et développer aujourd'hui à propos du Christ est de l'ordre de l'anamnèse.

⁹⁰⁸ H. DE LUBAC, *Révélation divine*, p. 218 : « Cet unique *Fons ontologicus* peut être considéré à un double point de vue : dans son origine et dans son contenu ; autrement dit, en un sens 'subjectif' et en un sens 'objectif'. Au premier point de vue (celui qu'on vient d'exprimer), la Source est le Christ. Au second point de vue, le contenu ou l'objet de

même divine source, s'unissent pour ainsi dire en un (tout) vers la même fin. [...] C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect (*pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est*) » (DV 9). La vraie source du salut de l'homme est la Révélation dans toute son intégralité.

8.3.2. « ... prêcher à tous l'Évangile »

Le deuxième chapitre de DV débute par deux références au décret « *Sacrosancta* » du concile de Trente, dont les paroles sont reprises et « recadrées » : selon la Constitution, la Révélation contient « [l]es choses que Dieu avait révélées pour le salut de toutes les nations » (« *ad salutem cunctarum gentium* »), réalités disposées, grâce à l'immense bonté de Dieu, de sorte qu'« elles demeurent à jamais intactes et soient transmises à toutes les générations » (DV 7). L'Évangile, la Bonne Nouvelle du salut de l'être humain, avait été promis par Dieu dès la Chute d'Adam. Il est ensuite préparé au sein du peuple élu, qui garde vive sa mémoire, pour se réaliser en Jésus-Christ. Les apôtres, en tant que témoins directs de la Révélation réalisée par le Christ, ont reçu l'ordre de « prêcher à tous l'Évangile, promis autrefois par les Prophètes et que [L]ui-même accomplit et promulgua de [S]a propre bouche » (DV 7). Lorsque le Christ transmet la Révélation, Il le fait à la fois objectivement (comme réalité qui passe du Christ à l'être humain) et subjectivement (puisque c'est Lui le sujet agissant, qui réalise la transmission). Dans un même temps Il l'accomplit – par son geste de transmission, Il la donne toute, et elle parle de Lui.

Dans ce paragraphe de DV sont réunies la dimension *historique* et la dimension *théologique* de la manifestation de la Parole de Dieu : la Révélation de Dieu, processus ecclésial historiquement repérable de réception et interprétation, et juxtaposée à l'Évangile, réalité d'une actualité pérenne et orientée eschatologiquement. Le concile peut ainsi mettre en valeur des rapprochements avec le concile de Trente⁹⁰⁹, qui avait privilégié l'usage du terme « Évangile », et avec le concile Vatican I, qui avait ponctué son discours de celui de « Révélation »⁹¹⁰.

la révélation est également unique : c'est l'Évangile, c'est le 'Mystère du Christ'. Le chapitre premier unissait ces deux points de vue dans une formule synthétique qui dit tout, sur le Christ '*mediator simul et plenitudo totius revelationis*'. Le Christ (envoyé de Dieu, *mediator*) est la Source de la révélation, et la révélation du Christ, dans sa plénitude, est la source de toute vie chrétienne ».

⁹⁰⁹ DV 7 peut être déchiffré uniquement en rapport avec le texte de Trente (J. RATZINGER, « Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung », p. 515).

⁹¹⁰ C. THÉOBALD, *La réception du concile Vatican II*, pp. 720-721.

L'Évangile porte le contenu nécessaire à tout être humain dans sa recherche du salut : il est « la source de toute la vérité salutaire et de toute discipline des mœurs » (DV 7)⁹¹¹. Ces vérités ont été révélées par Dieu au cours de l'histoire et elles ont trouvé leur point culminant dans les événements liés à l'Incarnation. Cet Évangile, que les apôtres ont reçu et ont transmis à leur tour, n'est pas un simple message, c'est-à-dire une information, mais bien des dons divins (DV 7)⁹¹². Sa transmission a son origine en Christ : ce qu'Il communiquait Il le faisait « par [L]ui-même »⁹¹³. En fait, Il « se transmettait lui-même », car c'est le Christ la Révélation. DV valorise amplement l'Incarnation, le mystère de l'union de la Divinité et de l'humanité en Christ⁹¹⁴. La Révélation de Dieu se fait *dans* et surtout *par* l'Incarnation, selon ces mots de saint Jean l'évangéliste, au témoignage duquel la Constitution se réfère souvent : « ce que nous avons vu de nos yeux, [...] ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons » (1 Jn 1, 1, 3)⁹¹⁵.

Le Christ est indissociable de son Évangile. Il est l'auteur de cet Évangile et le sujet qui réalise l'acte de transmission et, en même temps, Il est son objet. « 'Le mystère de l'Évangile' (Ep 6, 19-20) est 'le mystère du Christ'. L'*Evangelium Christi* est *Evangelium de Christo* : toute entreprise de les dissocier est mortelle à l'un comme à l'autre »⁹¹⁶. Lorsqu'on dit « Évangile de Jésus-Christ », il est possible de le comprendre soit dans un sens objectif, comme l'Évangile sur ce qu'il a fait, sur son œuvre, qui parle de lui ; soit dans un sens subjectif – l'Évangile par lequel Jésus-Christ agit dans l'Église et dans le monde, par le Saint-Esprit. Dans la proclamation de cet Évangile, le Christ n'est pas l'objet de la proclamation, mais son réalisateur, et en elle Il Se proclame et Se donne (dans le sens du mot « *tradere* » latin) Lui-même⁹¹⁷. En ce sens, en

⁹¹¹ Sur les deux sources à Trente et Vatican II voir ci-dessus, sous-chapitre 8.1.2.

⁹¹² H. DE LUBAC, *Révélation divine*, pp. 60, 217.

⁹¹³ *Ibidem*, p. 121.

⁹¹⁴ *Ibidem*, p. 116.

⁹¹⁵ *Ibidem*, p. 52. Rappelons que cette même insistance est identifiable chez les iconophiles pour soutenir une idée analogue : la manifestation de Dieu dans l'Incarnation est le fondement de ce support de transmission de la grâce qu'est l'icône.

⁹¹⁶ *Ibidem*, p. 72.

⁹¹⁷ W. KASPER, *Das Evangelium Jesu Christi*, p. 257 : « 'Evangelium Jesu Christi' kann zweierlei bedeuten : Evangelium von Jesus Christus, seinem Tod und seiner Auferstehung (Genitivus obiectivus) und Evangelium, in dem Jesus Christus durch den Heiligen Geist als der erhöhte Herr in der Kirche und in der Welt heilswirksam gegenwärtig ist und sich selbst mitteilt (Genitivus subiectivus). So ist Jesus Christus in der Evangeliumsverkündigung letztlich nicht Objekt, sondern das eigentliche Subjekt. Er ist der primäre Akteur und der eigentliche Promotor der Evangelisierung. In ihr verkündet und überliefert er sich selbst ». Il convient de noter la consonance de ces paroles d'Henri de Lubac et de Walter Kasper avec celles, quasi-identiques, d'Ebeling à ce sujet (voir ci-dessus, chapitre septième).

indiquant que l'Évangile est le Christ, le concile retrouve la pensée spécifiquement chrétienne depuis les origines⁹¹⁸.

L'Évangile est donné pour qu'il soit transmis, et le premier à l'avoir transmis c'est le Verbe, car c'est Lui la source de la Révélation. Au temps des prophètes, Il a préparé le genre humain pour la réception de la bonne nouvelle du salut qu'Il va apporter. Ensuite, par Son Incarnation et Son œuvre sur terre, Il a accompli l'annonce faite jadis et a donné à Ses disciples la charge de continuer à la proclamer. À leur tour, les disciples ont laissé les évêques comme successeurs dans la charge d'enseignement, afin que « l'Évangile [soit] toujours gardé intact et vivant dans l'Église » (DV 7). Ainsi est inauguré le processus de la transmission des vérités nécessaires au salut de l'être humain : la « *sacra Traditio* », conservée « par une succession continue jusqu'à la consommation des temps » (DV 8).

La Tradition est donc synonyme de *transmission de la divine Révélation* (ou *transmission de l'Évangile*). Elle est identifiable dans tout ce qui constitue la vie de l'Église⁹¹⁹, dans ce que les apôtres ont transmis (« *tradiderunt* ») comme enseignement et organisation de la vie ecclésiale : « Ce qui de fait a été transmis par les apôtres embrasse tout ce qui contribue à la vie que le Peuple de Dieu doit mener saintement et à l'accroissement de sa foi ; et ainsi l'Église, dans sa doctrine, sa vie et son culte, perpétue et transmet à toutes les générations, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit » (DV 8).

Certains apôtres ont transmis les vérités salutaires par la prédication orale, par l'exemple de leur vie et par des institutions (« *ea tradiderunt [...] in predicatione orali, exemplis et institutionibus* »). D'autres apôtres, ainsi que des « hommes apostoliques » (« *viris apostolicis* »), ont consigné par écrit ces vérités salutaires (DV 7).

Il est intéressant de noter que ce que les apôtres transmettent à leur successeurs représente « soit ce qu'ils avaient reçu de la bouche du Christ, de la vie avec [L]ui et de [S]es œuvres, soit ce qu'ils avaient appris de l'Esprit Saint le leur rappelant » (DV 7). L'Esprit Saint est, avec le Christ, co-auteur de la Révélation, en ce sens qu'Il aide les disciples à parvenir à une intelligence plus profonde des livres de l'Ancien Testament, des événements liés à la vie du Christ et de Son

⁹¹⁸ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome II*, p. 45. Les paragraphes les plus remarquables pour une définition de l'Évangile sont, sans doute, les n^{os} 21 à 26. On peut considérer que l'Évangile est conçu ici, « d'une manière prudente », dans une vision proche du concept luthérien d'Évangile (l'affirmation appartient à A. BIRMELE, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 33).

⁹¹⁹ Nous tenons à noter une nuance sémantique introduite par *Verbum Domini* au sujet de la Tradition : on parle de la « Tradition vivante de l'Église » (VD 3, 7, 17, 18, 34, 35, 41, 62, 73, 74, 108, 112, 121) et non plus de la sainte Tradition (« *sacra Traditio* »), comme le fait *Dei Verbum* (DV 8, 10). Il n'est peut-être pas sans fondement de dire qu'on a essayé ainsi d'éviter une mauvaise compréhension quant à une fausse « concurrence » entre la sainte Écriture et la sainte Tradition.

enseignement. Ils y sont parvenus par l'observation et par la participation aux « événements glorieux du Christ » et par l'illumination de l'Esprit de vérité (DV 19), promis et envoyé par le Christ (DV 20), selon Sa promesse : « [...] le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (Jn 14, 26)⁹²⁰. Sous l'assistance de l'Esprit Saint, l'expérience des apôtres s'est enrichie après Pâques, et leur vécu et leur témoignage sont devenus ensuite le fondement de la foi de tous les chrétiens. La Tradition, en tant qu'expression toujours nouvelle de l'unique Bonne Nouvelle du salut, peut se développer, sous l'assistance de l'Esprit Saint, par une évolution de la compréhension que l'être humain a de la vérité divine, jusqu'à la plénitude.

8.3.3. « ... la vérité que Dieu a voulu consigner dans les saintes Lettres »

Les réalités révélées et contenues dans l'Écriture Sainte sont consignées sous le souffle du Saint-Esprit. Les livres saints ont donc Dieu pour auteur et leur contenu reste toujours celui voulu par Dieu, même si des auteurs humains sont à l'œuvre dans l'acte de rédaction : « [...] puisque tout ce que les auteurs inspirés, ou hagiographes, affirment doit être tenu comme affirmé par l'Esprit Saint, il s'ensuit qu'il faut confesser que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu en vue de notre salut a voulu consigner dans les saintes Lettres » (DV 11).

Dieu est l'inspirateur et l'auteur des livres saints de l'un et l'autre Testaments (« *utriusque Testamenti* »), qui se trouvent dans un rapport étroit et se déterminent réciproquement selon la logique de la typologie :

L'économie de l'Ancien Testament était principalement disposée en vue de préparer la venue du Christ rédempteur de tous et du Royaume messianique, de l'annoncer prophétiquement, et de la signifier par des types divers (DV 15). [...] les livres de l'Ancien Testament, intégralement assumés dans la prédication évangélique, acquièrent et manifestent dans le Nouveau Testament leur signification complète et, à leur tour, illuminent et expliquent ce dernier (DV 16).

Lorsque Dieu Se révèle au sein du peuple élu, selon une pédagogie divine, Ses paroles et Ses actions sont consignées dans les livres de l'Ancien Testament. Ces livres cachent le mystère de notre salut, ils sont donc intégrés dans l'économie du salut (« *œconomia salutis* ») et ils sont vraie parole de Dieu. Pourtant, l'Ancien Testament n'est pas éternel : il se dévoile complètement sous une nouvelle lumière lors de la venue du Christ.

⁹²⁰ Les paroles « [...] a Spiritu Sancto suggerente didicerant » (DV 7) font vraisemblablement référence à ce témoignage johannique (cf. J. RATZINGER, « Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung », p. 516).

Par Son œuvre entière (l'Incarnation, l'annonce du Règne de Dieu, la manifestation de la Divinité, le supplice, l'envoi du Saint-Esprit), le Christ révèle le sens ultime de l'économie divine. Pour la première fois dans l'histoire, le sens de l'agir de Dieu est rendu manifeste aux apôtres qui, sous l'assistance du Saint Esprit, accueillent la mission de le faire connaître à leur tour à toutes les nations. La Parole de Dieu (le Verbe) Se manifeste dans les écrits du Nouveau Testament, qui est un témoignage absolu (« permanent et divin », *DV* 17) de l'expérience des apôtres et des premiers chrétiens. L'Écriture Sainte est l'objectivation de cette foi de l'Église apostolique, foi qui devient norme permanente et absolue de la foi de tous ceux qui adhèrent à son message⁹²¹. En cette qualité, l'Écriture Sainte est, « conjointement avec la sainte Tradition », « la règle suprême de [l]a foi » :

Toujours, elle [l'Église] a tenu les Écritures et les tient, conjointement avec la sainte Tradition, pour la règle suprême de sa foi, puisque, inspirées par Dieu et consignées par écrit une fois pour toutes, les Écritures communiquent immuablement la parole de Dieu [L]ui-même et font résonner dans les paroles des prophètes et des apôtres la voix de l'Esprit Saint. [...] la force et la puissance qui sont inhérentes à la Parole de Dieu sont si grandes que celle-ci constitue pour l'Église soutien et vigueur et pour les fils de l'Église solidité de la foi, nourriture de l'âme, source pure et intarissable de vie spirituelle (*DV* 21).

Parmi les écrits du Nouveau Testament, les quatre Évangiles occupent une place centrale car leur contenu, par rapport aux autres livres du Nouveau Testament, « constitu[e] le principal témoignage sur la vie et la doctrine [l'enseignement] du Verbe incarné, notre Sauveur ». Ce témoignage a été transmis par les apôtres et des personnages apostoliques « dans des écrits, qui sont le fondement de la foi » (*DV* 18). Les autres écrits du Nouveau Testament, ainsi que le vécu d'autres témoins ou participants à la vie de l'Église, sont un approfondissement et une confirmation d'une intelligence supérieure concernant l'événement Jésus-Christ, rendue possible par l'inspiration du Saint Esprit : « [...] ce qui concerne le Christ Seigneur est confirmé, [S]a doctrine authentique est de plus en plus mise en lumière, la force salutaire de l'œuvre divine du Christ est prêchée, les débuts de l'Église et son admirable expansion sont racontés, et sa consommation glorieuse prophétisée » (*DV* 20).

L'inspiration est un événement exceptionnel, spécifique à l'époque constitutive des livres scripturaires. En outre, la Révélation dont ont bénéficié les apôtres est unique (*DV* 17), différente de l'acte révélateur d'avant et d'après la création des livres du Nouveau Testament. *DV* ne parle pas d'une clôture de la Révélation, mais suggère qu'avec la mort des apôtres la Révélation « spéciale » arrive à son terme⁹²². Toutefois, comme nous l'avons remarqué, une inspiration

⁹²¹ K. RAHNER, « Écriture et Tradition à propos du schéma conciliaire sur la révélation divine », dans IDEM, *Écrits théologiques. Tome VII*, Paris : Desclée de Brouwer, 1967, p. 83.

⁹²² C. THÉOBALD, « L'Église sous la Parole de Dieu », dans G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II*, vol. 5, p. 344, note 5. C. THÉOBALD, « Dans les traces... » de la constitution « *Dei Verbum* », p. 57 : la théologie

ultérieure sous la forme d'une « assistance » réalisée par l'Esprit Saint dans l'Église n'est pas exclue, sans qu'elle soit analogue à celle dont ont bénéficié les apôtres⁹²³.

L'exigence de l'assistance divine est spécialement manifeste dans la lecture de l'Écriture Sainte. L'Écriture Sainte est le résultat de l'adaptation du langage divin au langage humain, car son contenu est inspiré et voulu par Dieu et en même temps il est exprimé, transmis et lu selon les règles qui guident la rédaction, la lecture et l'interprétation de tout autre texte. Ou, avec ces mots de saint Augustin que *DV* reprend : dans l'Écriture Sainte Dieu « parle par des hommes à la manière des hommes » (*DV* 12). En utilisant une analogie, le texte compare la Révélation à l'Incarnation : « En effet, les paroles de Dieu, exprimées en langage humain, se sont assimilées à la parole humaine, comme autrefois la Parole du Père éternel, ayant assumé la chair de l'humaine faiblesse s'est faite semblable aux hommes » (*DV* 13).

Au-delà de la valeur absolue de la vérité scripturaire, la distance temporelle, historique et culturelle entre le lecteur et le rédacteur inspiré rend le texte biblique parfois difficilement compréhensible et demande une action particulière d'interprétation. L'Évangile est exprimé à travers un texte (l'Écriture Sainte), donc pour être déchiffré il doit être interprété, et une analyse selon les règles des méthodes scientifiques d'exégèse s'impose : par l'acte d'interprétation il faut arriver à identifier à la fois l'*intention véritable des auteurs inspirés* et aussi *ce que Dieu a voulu qu'il soit manifesté* à travers leurs paroles. À cette fin, l'analyse suivra les règles propres à l'analyse de tout texte, en prenant en compte les spécificités du genre littéraire auquel appartient le texte, et les prédéterminations (le contexte culturel, social, politique etc.) qui ont forgé l'horizon de l'hagiographe⁹²⁴. Cette approche est, d'une certaine manière, nouvelle en théologie catholique. Nous avons vu que par l'encyclique *Providentissimus Deus* la théologie catholique s'était opposée à l'application des méthodes « profanes » d'analyse textuelle au texte biblique, pour ensuite porter un jugement plus positif de ces méthodes par l'encyclique *Divino afflante*

catholique de la période post *DV* (comme le document de la Commission biblique de 1993) ne s'exprime pas sur l'inspiration.

⁹²³ La remarque est nécessaire si on la considère en rapport avec la question, débattue pendant des siècles, de la *révélation continuée* – voir ci-dessus, sous-chapitre 8.1.4.

⁹²⁴ En 1993, le document « Interprétation de la Bible dans l'Église » de la Commission Biblique Pontificale présentera en détail les différentes méthodes et approches scientifiques en usage dans l'exégèse contemporaine, ainsi que leur portée dans l'étude critique de l'Écriture Sainte : la méthode historico-critique (qui doit prendre en compte l'analyse synchronique des textes), des nouvelles méthodes d'analyse littéraire (l'analyse rhétorique, l'analyse narrative, le structuralisme ou l'analyse sémiotique) et l'assimilation de l'Écriture Sainte à un ensemble de témoignages de la Tradition (l'approche canonique, l'approche par le recours aux traditions interprétatives juives, l'approche par l'histoire des effets du texte). Le document prend également en compte la contribution possible des sciences humaines à la compréhension des textes bibliques (les explications apportées par la sociologie, l'anthropologie culturelle, ou par les études de psychologie et psychanalyse), ainsi que différentes approches contextuelles, nées de la mentalité et des préoccupations des lecteurs de la Bible (comme, par exemple, les théologies de la libération ou l'herméneutique féministe).

*Spiritu*⁹²⁵. Par son appréciation du sens littéraire et de l'interprétation selon les genres littéraires, *DV* fait suite à *DaS* (à laquelle renvoie d'ailleurs dans *DV* 11).

Néanmoins, une telle analyse, aussi fine soit-elle, est insuffisante pour saisir le message divin révélé, caché derrière des affirmations scripturaires voulues par Dieu. Elle doit être accompagnée d'une interprétation cherchant une expérience commune aux apôtres, c'est-à-dire en présence du Saint Esprit, critère auquel il faut ajouter une lecture du texte biblique dans son ensemble (et non pas fragmentaire), intégrée dans la Tradition vivante de l'Église et respectueuse de l'analogie de la foi (c'est-à-dire cohérente avec les autres chapitres de la foi) : « [...] la sainte Écriture doit être lue et interprétée dans le même Esprit qu'elle a été écrite » (*DV* 12)⁹²⁶.

L'interprétation devient ainsi œuvre du Saint Esprit. Pour éviter tout subjectivisme, tout résultat herméneutique est à vérifier à l'intérieur de la communauté croyante par les évêques (le magistère), qui, en tant que successeurs des apôtres (*DV* 7), ont la charge de veiller à la transmission correcte de l'Évangile et d'assurer un discours authentique sur la Parole de Dieu (*DV* 12)⁹²⁷. L'Écriture Sainte reste autonome par rapport à la capacité du magistère de l'interpréter, car celui-ci n'est pas « au-dessus de la Parole de Dieu » (*DV* 10)⁹²⁸.

L'Écriture Sainte contient les vérités salutaires que Dieu a voulu consigner et la véridicité de son contenu est assurée grâce à l'inspiration (*DV* 11) : « Dans la sainte Écriture, la vérité et la sainteté de Dieu rest[e]nt toujours sauvées » (*DV* 13). L'Écriture Sainte la contient et est Parole de Dieu grâce à son contenu : « Les saintes Lettres, en effet, contiennent (« *continent* ») la Parole de Dieu et, parce qu'inspirées, sont vraiment Parole de Dieu » (*DV* 24), sans pour autant réduire ou identifier la Parole de Dieu, « écrite ou transmise » (*DV* 10), à l'Écriture Sainte. La centralité de l'Écriture Sainte dans la vie de l'Église ne contrevient pas au fait que la vérité de la Parole de

⁹²⁵ Voir ci-dessus, sous-chapitres 8.2.3 et 8.2.4.

⁹²⁶ Voir également la discussion sur ce sujet dans *VD* 34 : « D'autre part, la Sainte Écriture devant être interprétée dans le même Esprit que celui dans lequel elle a été écrite, la Constitution dogmatique indique trois critères de base pour tenir compte de la dimension divine de la Bible : 1) interpréter le texte en tenant compte de *l'unité de l'ensemble de l'Écriture* – on parle aujourd'hui d'exégèse canonique ; 2) tenir compte ensuite de *la Tradition vivante de toute l'Église*, et 3) respecter enfin *l'analogie de la foi* » ; également dans *VD* 38 : « Nous découvrons ainsi pourquoi le processus d'interprétation authentique n'est jamais purement intellectuel mais aussi vital, pour lequel est requis [*sic* !] une pleine implication dans la vie ecclésiale, en tant que vie « sous la conduite de l'Esprit de Dieu » (Ga 5, 16). [...] un tel dépassement ne peut être réalisé à partir d'un seul fragment littéraire mais en lien avec la totalité de l'Écriture. C'est en effet en direction d'une Parole unique que nous sommes appelés à opérer ce dépassement ».

⁹²⁷ Sur la nécessité de distinguer entre l'inspiration propre à l'époque apostolique et l'assistance des évêques par le Saint Esprit, voir C. THÉOBALD, « *Dans les traces...* » de la constitution « *Dei Verbum* », pp. 66-72.

⁹²⁸ J. RATZINGER, « Essai sur le problème du concept de Tradition », p. 72 : « [...] il existe une sorte d'autonomie de l'Écriture en tant que mesure indépendante et à bien des égards parfaitement claire en face du magistère ecclésiastique. C'est sans aucun doute la pensée correcte de Luther, à laquelle, dans l'Église catholique, on n'a pas encore accordé une place suffisante, revendiquant les droits du magistère, dont la limite intrinsèque n'a pas toujours été clairement perçue ».

Dieu dépasse la réalité physique qui est l'Écriture Sainte. La Révélation, commencée avec l'Ancien Testament et accomplie par le Christ, est mise en écrit à un certain moment de l'histoire (et elle est donc redevable d'une forte dimension historique) par les témoins de l'événement unique qu'est le Christ⁹²⁹, mais le « *Mysterium* du Christ » se trouve au-dessus de l'Écriture Sainte⁹³⁰.

8.3.4. « *Vivante est la Parole de Dieu et efficace* »

Dans l'histoire de l'Église, l'Évangile a toujours été compris comme une parole vivante et dynamique dans laquelle le Christ Se communique Lui-même :

[...] si grande force et puissance résident dans la Parole de Dieu qu'elle constitue pour l'Église soutien et vigueur, et pour les fils de l'Église solidité de la foi, nourriture de l'âme, source pure et éternelle de vie spirituelle. Ainsi s'applique excellemment à la sainte Écriture ce qui a été dit : « Vivante, en effet, est la Parole de Dieu et efficace » (DV 21).

Ces mots de l'épître aux Hébreux (4, 12) sont repris ici pour désigner l'Écriture Sainte, qui communique « immuablement la Parole de Dieu [L]ui-même ». L'Écriture Sainte peut être approfondie, notamment par l'étude des écrits des Pères (DV 23). La Bonne Nouvelle ainsi transmise est un message inouï, qui interpelle la conscience humaine et l'invite à se mettre sur la voie vers Dieu⁹³¹. Sa rencontre à travers l'Écriture Sainte doit se manifester dans la vie quotidienne du fidèle, au-delà d'une expérience personnelle isolée, devenant ainsi une parole performative.

La Parole de Dieu, « [...] une force de Dieu pour le salut de tout croyant » (DV 17, cf. Rm 1, 17), se caractérise par une efficacité et énergie propres. Elle est un acte (dans le sens du mot hébreu *dabar*) qui « révèle et accomplit du même coup le salut »⁹³². Les deux mouvements de l'économie divine, révélation et accomplissement du salut, sont tellement rapprochés, qu'il est possible de dire que le contenu de l'Évangile est l'Évangile lui-même, et la Révélation est déjà salut⁹³³. L'expression « *salutis praeconium* » (DV 1) qui décrit l'union de la Révélation et du

⁹²⁹ *Ibidem*, p. 54.

⁹³⁰ *Ibidem*, p. 69 : « [...] le *mysterium* tout entier de la présence du Christ est d'abord la réalité globale qui est transmise dans la tradition, la réalité fondamentale et capitale qui précède toujours les explications particulières, même celles de l'Écriture, et présente ce qui, à proprement parler, est à transmettre ».

⁹³¹ W. KASPER, *Das Evangelium Jesu Christi*, p. 254 : « Das Evangelium ist eine kontrafaktische Botschaft, welche die normale Sicht und den normalen Lauf der Dinge umkehrt und ein grundsätzliches Umdenken und eine grundsätzliche Kursänderung fordert ».

⁹³² B. SESBOÜÉ, « La communication de la Parole de Dieu : *Dei Verbum* », p. 519.

⁹³³ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome II*, pp. 50-51 (en italiques dans le texte). Rappelons que chez les Réformateurs l'Évangile est un événement, il a un caractère de proclamation et d'adresse – voir l'analyse de W. KASPER (*Das Evangelium Jesu Christi*, p. 267) : « Auch Martin Luther hat das Evangelium als ein Geschehen

salut rappelle des expressions bibliques telles que « *verbum salutis* » (Ac 13, 26) ou « *verbum veritatis, evangelium salutis vestrae* » (Ep 1, 13) et renvoie encore plus fortement vers cette Parole de Dieu qui « opère infailliblement ce qu'elle dit »⁹³⁴.

Par ce côté agissant, la Parole de Dieu est protégée de toute vision intellectualiste et plonge dans le concret de l'existence humaine pour prendre la même corporéité qu'un sacrement. Le parallèle très courant tracé par *DV* entre la Parole de Dieu et le corps eucharistique du Christ (par exemple, *DV* 21) accentue cette volonté du concile de proposer une compréhension « sacramentelle » de la Parole⁹³⁵. La Parole et le sacrement sont des « réalités inclusives », intérieures l'une à l'autre, et ne se conçoivent jamais séparément (tout comme dans la personne du Christ)⁹³⁶. La vénération de l'Écriture Sainte peut alors être assimilée à la vénération du Corps du Christ (*DV* 21). Car, nous l'avons déjà vu, la Révélation entière est tournée vers la personne du Christ, le *centre* de l'Écriture Sainte : c'est le Christ qui donne de l'unité aux livres de l'Écriture Sainte, tant à l'Ancien qu'au Nouveau Testament⁹³⁷.

L'Évangile, parole de vie et dynamique, est plus qu'un message, et sa transmission ne se confond pas avec la transmission des traditions introduites dans l'Église au cours des siècles⁹³⁸. Il ne se confond pas non plus avec l'Écriture Sainte. La non-identification de la Parole de Dieu et de l'Écriture Sainte est possible en théologie catholique puisque l'inspiration des « hagiographes » n'est pas assimilée à une dictée divine (à la différence de la pratique spécifique aux lectures fondamentalistes de l'Écriture Sainte⁹³⁹). En outre, l'inspiration ne peut pas être reliée à la matérialité du texte scripturaire, mais c'est le texte qui *devient* parole de Dieu en tant

verstanden. Für ihn heißt Evangelium 'nichts anderes denn ein Predigt und Geschrei von der Gnad und Barmherzigkeit Gottes durch den Herrn Christum mit seinem Tod verdient und erworben'. Für Calvin ist das Evangelium 'die öffentliche Kundgabe der uns in Christus dargebotenen Gnade'. Damit kommt bei den Reformatoren der Verkündigungs- und Anredecharakter des Evangeliums kraftvoll zur Geltung. Im Sinn des verkündeten Evangeliums ist ihnen die 'pura doctrina evangelii' Mitte und Kriterium der Kirche ».

⁹³⁴ H. DE LUBAC, *Révélation divine*, pp. 59, 68.

⁹³⁵ B. SESBOÛÉ, « La communication de la Parole de Dieu : *Dei Verbum* », p. 553 : « 'La force et la puissance' sont inhérentes à la Parole de Dieu qui est 'vivante et efficace' (selon He 4, 12), 'soutien et vigueur' de l'Église et 'nourriture de l'âme'. Ces caractéristiques sont celles d'un sacrement ». Voir aussi Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome II*, p. 161.

⁹³⁶ B. SESBOÛÉ, « La communication de la Parole de Dieu : *Dei Verbum* », p. 553. Sur le sacrement, la sacramentalité et le lien avec l'Évangile voir ci-dessous, chapitre onze.

⁹³⁷ Voir aussi *VD* 7 (« [...] au centre de la Révélation divine se situe l'événement du Christ ») et *VD* 39 (« Il apparaît ainsi clairement de quelle façon c'est la personne du Christ qui donne son unité aux 'Écritures' en référence à l'unique 'Parole'. Ainsi, on comprend ce qu'affirme le numéro 12 de la Constitution dogmatique *Dei Verbum*, en indiquant l'unité interne de la Bible comme le critère décisif pour une herméneutique correcte de la foi »).

⁹³⁸ B.-D. DUPUY, « Avertissement », dans *Vatican II. La Révélation divine*, vol. 1, p. 14.

⁹³⁹ Voir l'« Interprétation de la Bible dans l'Église », le point F de la première partie (édition citée, pp. 61-64). *DV* s'éloigne ici de l'acception de l'inspiration véhiculée par *PD* (voir ci-dessus, sous-chapitre 8.2.3.).

que partie du dialogue vivant entre Dieu et l'être humain (*DV* 21)⁹⁴⁰. À plusieurs endroits *DV* décrit la communion entre Dieu et ceux auxquels Il s'adresse comme « entretien » : « Dans les saints Livres, en effet, le Père qui est aux cieux vient avec grand amour au-devant de ses fils et s'entretient avec eux » (*DV* 21, voir aussi le préambule). Dans le texte biblique et dans la prière, Dieu le Père parle aux fidèles, Il s'entretient avec eux (*DV* 25). C'est le propre de l'acte de Révélation, dans lequel Dieu descend, par la condescendance qu'Il a assumée, « à la hauteur des hommes »⁹⁴¹. Se servir de la parole pour entrer en communion montre l'amour et l'amitié que Dieu éprouve pour l'être humain, en franchissant « la distance infinie qui [L]e sépare de l'homme pour aller au-devant de lui » et S'adressant à lui par le moyen de dialogue le plus accessible⁹⁴².

Ainsi, si l'Écriture Sainte et la Tradition la transmettent et sont Parole de Dieu, elles le font lorsque le message qu'elles véhiculent arrive à être vécu, lorsque les paroles passent des pages scripturaires, par l'Esprit Saint, au cœur de l'homme, « sans papier ni encre »⁹⁴³. Il est possible que ce soit cette acception que *DV* ait voulu redéfinir par la précision que l'Écriture Sainte est « *locutio* », en tant qu'en elle est inscrite la parole, le « *verbum* » (*DV* 9)⁹⁴⁴. Ce *verbum* n'existe pas uniquement en tant que *mot*, en tant que transmetteur d'information. Il s'agit d'une parole agissante, active, un « actant », d'où la compréhension de la Tradition, porteuse de l'Évangile, comme « *verbum* ».

⁹⁴⁰ C. THÉOBALD, « *Dans les traces...* » de la constitution « *Dei Verbum* », p. 88. Voir aussi Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome II*, pp. 161-162 : « S'agissant de la Parole de Dieu, Écriture mais aussi parole prêchée, l'épîclèse implore la visite personnelle du Verbe : c'est [L]ui, ce n'est pas l'écrit lui-même, qui opère en nous l'intelligence et le salut ».

⁹⁴¹ C. THÉOBALD, « *Dans les traces...* » de la constitution « *Dei Verbum* », p. 11 : « Ce dialogue ou cet échange amical entre le Dieu *invisible* et les hommes est cependant très particulier. Il suppose, pour être véritable dialogue, que Dieu se situe à la hauteur de l'homme [...] ; qu'Il *Se révèle* donc [L]ui-même et se mette [L]ui-même totalement en jeu dans la relation qu'Il entretient avec les croyants (n° 2). La même condition est d'ailleurs requise pour [S]es partenaires dont la foi consiste à '*s'en remettre* tout entier et librement' à celui qui s'adresse à eux (n° 5) ».

⁹⁴² R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, p. 391.

⁹⁴³ Ces paroles de saint Irénée, d'origine biblique, sont utilisées par W. KASPER (*Das Evangelium Jesu Christi*, p. 266) dans son analyse de l'Évangile : « Das Verständnis des Evangeliums als lebendiges, dynamisches, verkündigtes Wort, in dem sich Jesus Christus im Heiligen Geist mitteilt, ist in der Geschichte der Kirche vor allem in der Liturgie immer und bis heute lebendig geblieben. [...] Das Verständnis des Evangeliums als eine lebendige, und vom Geist erfüllte Größe ist auch bei großen Theologen lebendig geblieben. Das wird besonders bei dem Märtyrerbischof Irenäus von Lyon im zweiten Jahrhundert deutlich. Er spricht im Anschluss an den Apostel Paulus davon, dass das Wort Gottes durch den Heiligen Geist ohne Papier und Tinte in die Herzen geschrieben ist » (il cite saint IRÉNÉE, *Adversus hæreses* III, 4, 2 (SC 211, p. 47) ; le renvoi biblique est de 2 Co 3, 3). Le thème de l'Évangile écrit dans le cœur évoque une connaissance tellement intérieure que l'homme n'a pas plus besoin d'un maître extérieur (Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Tome II*, p. 246).

⁹⁴⁴ Le texte original latin laisse entrevoir cette distinction : « Etenim Sacra Scriptura est *locutio* Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur ; Sacra autem Traditio *verbum* Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit [...] » (*DV* 9).

Conclusions

Au XVI^{ème} siècle, l'Église occidentale traditionnelle rejette, par les décisions du concile de Trente, la compréhension protestante de l'Écriture Sainte. On y signale principalement l'abandon des instances d'autorité à l'œuvre jusqu'alors (la Tradition et le magistère), sans se pencher complètement sur l'étude des causes qui ont provoqué cette réaction. Les propos théologiques du concile de Trente guideront la vie ecclésiale en catholicisme pour les trois siècles suivants et, en même temps, ils détermineront également les théologiens protestants à se définir par rapport à ces propos. Une fois déclenchée, la controverse entre les théologiens catholiques et protestants s'est endurcie, allant parfois jusqu'à dénaturer les cadres de sa propre tradition. Pour les apologistes catholiques, le recours des réformateurs à l'Écriture seule signifiait absolutiser une réalité salutaire et dénaturer le sens de la Révélation faite d'abord par la parole et non pas par écrit. Ils accusaient les protestants d'avoir confondu la Révélation et l'Écriture Sainte et soupçonnaient une forte accentuation du rôle de la parole humaine dans le processus du salut.

Les théologiens contemporains ont repris l'enseignement « original » du concile de Trente, qui s'est avéré d'ailleurs assez proche de la théologie patristique et médiévale : l'Évangile, connu grâce à l'Écriture Sainte et compris à l'aide de l'expérience plénière de l'Église, recueillie dans la Tradition, est la Révélation divine, source de salut et de discipline ecclésiale.

Le travail de clarification mené par un certain nombre de théologiens catholiques de la première moitié du XX^{ème} siècle a aidé et a préparé le terrain pour l'élaboration de la Constitution dogmatique *Dei Verbum*, par laquelle l'Église catholique a ouvert la possibilité du dialogue avec les autres traditions occidentales sur le sujet de l'Écriture Sainte. Nous voyons que, avec Trente, est mise en discussion la question de ce qu'on peut recevoir dans et par l'Église – que ce soit par l'Écriture Sainte, par la Tradition ou à l'aide du magistère ; avec Vatican II on insiste sur l'*objet* qui nous est transmis : le Christ, son Évangile. Par *DV*, la théologie catholique déplace l'accent vers la Parole que l'Écriture peut rendre accessible et l'Écriture Sainte devient ainsi un moyen d'accès à Dieu. On retient les fondamentaux : l'Évangile, c'est le Christ, il dépasse donc toute réalité, et nous y avons accès par l'Écriture Sainte. Comme le relèvera le dialogue œcuménique entre le catholicisme et les traditions issues de la Réforme, *DV* exprime une approche de l'Écriture Sainte dans laquelle il est possible de trouver des accents communs avec les propositions de Martin Luther au XVI^{ème} siècle.

Bien que tous les points mis en avant par *DV* n'aient pas été soutenus par la théologie catholique ultérieure, la problématique de l'Écriture Sainte est restée assez discutée, comme le prouve les différents textes magistériaux : les travaux de la Commission Biblique Pontificale,

« L'interprétation de la Bible dans l'Église » (publié en 1993) et « Le Peuple juif et les Saintes Écritures dans la Bible chrétienne » (publié en 2001), le document du Synode des évêques sur la Parole de Dieu (2008), l'« Exhortation apostolique 'Verbum Domini' du pape Benoît XVI » (2010).

Chapitre Neuvième

Écriture Sainte et Évangile dans les textes de dialogue œcuménique

La place des deux chapitres précédents ne peut être pleinement comprise sans une présentation des avancées réalisées dans le dialogue œcuménique, plus précisément sur la question des rapports entre l'Écriture Sainte, la Révélation, la Tradition et la Parole de Dieu.

Les discussions au sein des organismes de dialogue œcuménique ont donné une grande impulsion aux travaux cherchant l'unité des chrétiens. La deuxième moitié du XX^{ème} siècle abonde en textes issus de ces rencontres – dialogues bilatéraux, multilatéraux, nationaux ou internationaux. La source de cet enthousiasme de la quête de communion est à chercher, outre les conditions historiques, culturelles et sociales spécifiques à cette période, dans la promotion de concepts-clé pour tout dialogue, tels que *différence fondamentale*, *diversité légitime*, *consensus différencié*, la distinction conceptuelle entre *uniformité* et *uniformisation*, *compromis* et *convergence* etc.⁹⁴⁵

Cette vision du dialogue a occasionné l'élaboration de textes fondamentaux, dont certains ont eu une grande influence sur le mouvement œcuménique. Pour notre recherche, nous nous sommes arrêté à quatre documents :

- le rapport de la quatrième Conférence mondiale de « Foi et Constitution », intitulé « L'Écriture, la Tradition et les traditions » (Montréal, 1963) ;
- le rapport de la Commission d'étude évangélique luthérienne – catholique romaine sur le thème « L'Évangile et l'Église » (Malte, 1972) ;

⁹⁴⁵ Voir A. BIRMELÉ, *La communion ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris : Cerf, 2000, pp. 247-249.

- la *Déclaration commune sur la justification* (Augsbourg, 1999) et
- l'étude « Écriture, Confession de foi, Église » (Florence, 2012) de la Communion d'Églises protestantes en Europe. Ces documents révèlent des accents théologiques oubliés ou ignorés qui peuvent s'organiser en principes de dialogue.

Nous sommes intéressé par les conclusions de ces textes, d'un contenu théologique très dense, concernant le sens de l'Évangile et son lien avec l'Écriture Sainte. Cette analyse nous permettra par la suite d'identifier les rapprochements entre les traditions catholique et luthérienne sur la question de l'Évangile et de la Parole de Dieu.

9.1. « L'Écriture, la Tradition et les traditions » (Montréal, 1963)

Du 12 au 26 juillet 1963 s'est tenue à Montréal la quatrième Conférence mondiale du Mouvement « Foi et Constitution » (FC) du Conseil Œcuménique de l'Église (COE). Y ont participé des membres des Églises protestantes, anglicanes et orthodoxes⁹⁴⁶, ainsi que des observateurs catholiques (l'Église Catholique deviendra membre de FC en 1967)⁹⁴⁷. Ces travaux ont permis aux Églises membres du COE une nouvelle prise de conscience de l'importance de définir ensemble le rapport Écriture Sainte – Tradition⁹⁴⁸.

Les discussions au sein de la Conférence sont reproduites sous forme de rapports des diverses sections chargées de mener le dialogue. Le *Rapport de la Section II*, intitulé « L'Écriture, la Tradition et les traditions » (ci-après *Montréal*)⁹⁴⁹ a été rédigé à la même période que le déroulement des travaux du concile Vatican II. Les membres de cette Assemblée se sont exprimés sur la conception du rapport entre l'Écriture Sainte et la Tradition avant que la Constitution dogmatique « *Dei Verbum* » soit promulguée par le Concile, mais des thèmes communs sont traités d'une manière très proche⁹⁵⁰.

⁹⁴⁶ Première participation de l'Église Orthodoxe aux travaux de FC (Jean-George BOEGLIN, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris : Cerf, 1998, p. 254, note 1).

⁹⁴⁷ *Accords*, section 1.1.0.

⁹⁴⁸ A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 35.

⁹⁴⁹ Le texte est à retrouver dans Lukas VISCHER, *Foi et constitution. Textes et documents du Mouvement « Foi et Constitution »*, 1910-1963, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1968, pp. 172-185.

⁹⁵⁰ Plus précisément, le texte de la constitution dogmatique « *Dei Verbum* » a connu cinq états successifs. Lorsque le texte de Montréal a été publié, les pères conciliaires avaient amendé la version n° 2 (voir J.-L. LEUBA, « La Tradition à Montréal et à Vatican II », dans B.-D. DUPUY (dir.), *Vatican II. La Révélation divine*, vol. 2, pp. 475-497 ; 570, 574).

L'intérêt porté en théologie protestante à la Tradition vient de l'observation de la dimension historique de la foi chrétienne, ce qui « [...] a conduit les protestants à se rendre compte qu'il était impossible de décrire l'économie chrétienne sans recourir au terme de tradition, compris dans un sens positif »⁹⁵¹. Dès le début, le texte présente une triple définition de ce que le mot « tradition » peut signifier (*Montréal*, n° 39). Ainsi, on distingue la « Tradition, l'Évangile lui-même, transmis de génération en génération dans et par l'Église ». Le processus de transmission de la Tradition à travers les siècles est désigné par la « tradition », comme son étymologie l'indique. Enfin, nous pouvons parler de « traditions », « les expressions et les manifestations, sous diverses formes historiques, de l'unique vérité et de l'unique réalité qu'est le Christ » (*Montréal*, n° 47)⁹⁵².

L'Évangile est ici synonyme de « Tradition », de « transmission » de ce message de salut qui amène également au Christ. La vérité révélée, l'Évangile, a été transmise par l'agir du Saint-Esprit. L'existence même du christianisme est établie sur la « Tradition de l'Évangile » (littéralement la « *paradosis* du *kerygma* »). Cette dernière est attestée dans l'Écriture Sainte et actualisée continuellement par tous les actes qui constituent la vie de l'Église : « [...] dans la prédication de la Parole, dans l'administration des sacrements, dans le culte, dans l'enseignement chrétien, dans la théologie, dans la mission et dans le témoignage rendu au Christ par la vie des membres de l'Église » (*Montréal*, n° 45). Elle se présente donc comme « une réalité vivante », stimulée par la présence active du Christ dans l'Église (*Montréal*, n° 46).

L'actualisation de la Tradition (de l'Évangile) crée des nouvelles formes d'expression de la vérité divine :

La Tradition dans sa forme écrite, comme Écriture Sainte (comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament), doit être interprétée par l'Église dans chaque situation nouvelle. Ces interprétations de la Tradition se manifestent dans la cristallisation de la tradition dans les confessions de foi, dans les formes liturgiques des Sacrements et des autres éléments du culte, dans la prédication de la Parole et dans les exposés théologiques de la doctrine de l'Église (*Montréal*, n° 50).

L'Écriture Sainte, la forme écrite de la Tradition, occupe, parmi ces « exemples d'interprétations de la Tradition », une place primordiale. Elle seule est inspirée, même si l'Église se trouve toujours sous l'assistance de l'Esprit Saint⁹⁵³.

⁹⁵¹ J.-L. LEUBA, « La Tradition à Montréal et à Vatican II », p. 475.

⁹⁵² Puisque ce texte est antérieur à « *Dei Verbum* », on ne s'étonnera pas de lire que dans la théologie catholique le mot « tradition » désigne « une vérité divine qui ne s'exprime pas dans l'Écriture Sainte seulement, mais qui a été transmise oralement » (*Montréal*, n° 43).

⁹⁵³ Voir J.-G. BOEGLIN, *La question de la Tradition*, p. 253.

L'Écriture est « le témoignage écrit rendu par les prophètes et les apôtres à l'œuvre de Dieu en Christ, témoignage dont nous acceptons tous l'autorité » (*Montréal*, n° 40). Elle est un « témoin de la tradition fondamentale »⁹⁵⁴, car elle lui succède :

La tradition orale et écrite des prophètes et des apôtres, sous la direction du Saint-Esprit a conduit à la formation des Écritures, et à la canonisation de l'Ancien et du Nouveau Testament, Bible de l'Église. Le fait même que la Tradition précède les Écritures fait ressortir la signification de la tradition, mais désigne aussi la Bible comme le trésor de la Parole de Dieu (*Montréal*, n° 42).

Toutefois, l'Écriture Sainte est envisagée (lorsqu'elle est correctement interprétée) comme le principe herméneutique permettant de saisir l'authentique transmission de l'Évangile du salut parmi les témoignages que nous avons reçus⁹⁵⁵. Cette affirmation ne fera pas l'unanimité parmi les participants :

Ce problème a été traité de façons variées par les différentes Églises. Dans certaines traditions confessionnelles le principe herméneutique adopté a été de lire tout passage particulier de l'Écriture à la lumière de la totalité de l'Écriture. Dans d'autres, la solution a été cherchée dans ce qui est considéré comme le centre de l'Écriture Sainte, et l'accent a été placé avant tout sur l'[I]ncarnation, sur l'expiation ou la rédemption, sur la justification par la foi, sur le message de la proximité du Royaume de Dieu ou encore sur l'enseignement moral de Jésus-Christ. Chez d'autres, l'accent a été mis sur ce que l'Écriture dit à la conscience individuelle, sous la direction du Saint-Esprit. Au sein de l'Église [o]rthodoxe, la clef herméneutique se trouve dans la pensée de l'Église telle qu'elle s'exprime en particulier chez les Pères de l'Église et dans les Conciles œcuméniques. Pour l'Église [c]atholique romaine la clef se trouve dans le dépôt de la foi dont le magistère de l'Église est le gardien. Dans d'autres traditions encore, les symboles complétés par les documents confessionnels, ou par les définitions des Conciles œcuméniques et les témoignages des Pères, sont tenus pour la vraie clef de l'interprétation de l'Écriture (*Montréal*, n° 53).

En dépit de cette diversité d'approches, le texte ajoute que tout principe d'autorité extérieur à l'Écriture Sainte est fondamentalement ancré dans « ce que contient centralement l'Écriture » (*Montréal*, n° 53).

*

Ce document indique les avancées de la théologie chrétienne, en particulier la théologie protestante, au sujet des rapports entre l'Écriture Sainte et la Révélation divine. Il ne résout pas le problème de la clé herméneutique permettant de distinguer et d'articuler l'Évangile et l'Écriture Sainte, ni celui de la transmission de l'Évangile à travers les siècles. C'est plus tard, à Malte, dans le cadre du dialogue catholique-luthérien, que des critères seront proposés⁹⁵⁶.

Par ailleurs, il nous semble important de souligner, dans ce texte, la signification majeure accordée à la Tradition, qui précède l'Écriture Sainte, ainsi que le commencement d'un processus d'approfondissement de ce que signifie « Tradition ».

⁹⁵⁴ A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 34.

⁹⁵⁵ J.-G. BOEGLIN, *La question de la Tradition*, p. 252.

⁹⁵⁶ A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 37.

Au regard de la thématique commune et de l'élaboration presque simultanée de « *Dei Verbum* » et du rapport de Montréal, il est possible de les comparer sur certains points (même si le rapport n'a évidemment pas la même portée que « *Dei Verbum* ») : les deux envisagent la même notion et le même principe de transmission de la Révélation, signalant l'unité de la Révélation et son caractère vivant⁹⁵⁷.

9.2. « L'Évangile et l'Église » (Malte, 1972)

Parmi les dialogues bilatéraux ayant abouti à des résultats importants, il faut mentionner le dialogue catholique-luthérien, dont les conclusions les plus marquantes sont visibles dans les documents de Malte (1972), d'Augsbourg (1999) et de Minneapolis (2007, sur l'apostolicité).

Le « Rapport de la commission d'étude évangélique luthérienne–catholique romaine sur le thème 'L'Évangile et l'Église' »⁹⁵⁸ (ci-après *Malte*) est le résultat de plusieurs rencontres de ladite commission (chaque année, depuis 1967). Les thèmes abordés dans les 75 paragraphes du texte sont : la question de l'Évangile, le rapport entre la prédication de Jésus et le kérygme chrétien primitif, le critère de la prédication ecclésiastique, le problème de la justification, l'Évangile et le droit ecclésiastique, le rapport de l'Évangile avec le monde et sa dimension historique et ecclésiale. Dans les derniers paragraphes, la question de la primauté papale et de la célébration commune de l'Eucharistie (l'intercommunion) est abordée.

Luthériens et catholiques affirment ensemble que c'est pendant la quête d'une « juste intelligence de l'Évangile » que leur séparation s'est produite au XVI^{ème} siècle et que ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Évangile que l'Église peut envisager son unité. L'objectif des travaux à Malte est de trouver une réponse à la question : comment comprendre et mettre en pratique cet Évangile aujourd'hui (*Malte*, n° 14) ?

Malte n° 16 discute l'existence d'un kérygme chrétien primitif et sa relation avec la prédication de Jésus-Christ. Le message christique ne peut nous être accessible aujourd'hui que grâce à une médiation – celle du témoignage apostolique et, par la suite, de la « tradition chrétienne primitive ». Le Nouveau Testament contient déjà le processus d'une tradition,

⁹⁵⁷ Voir J.-G. BOEGLIN, *La question de la Tradition*, pp. 266, 270.

⁹⁵⁸ Le texte officiel (original allemand) est paru dans *Lutherische Rundschau*, 1972/3 (pp. 344-362) ; en anglais, dans *Lutheran World*, 1972/3 (pp. 259-273) ; nous avons utilisé la traduction française parue dans *PosLuth*, vol. 21 (1973), n° 2, pp. 76-103. Pour l'interprétation du texte, voir A. BIRMELE, *Le salut en Jésus-Christ*, en particulier pp. 29-44 ; IDEM, *La communion ecclésiale*, pp. 14-18.

comprise comme élément structurant de la prédication et de la foi⁹⁵⁹. Bien que cette tradition se trouve sous l'influence de nombreuses conditions spécifiques, liées à leur histoire, et qu'elle soit, donc, non-objective, il est possible pour nous, aujourd'hui, de reconnaître son centre dans le témoignage pascal des apôtres (*Malte*, n° 16).

Le même paragraphe explique que l'Évangile, en tant qu'annonce de l'œuvre salutaire réalisé de Dieu en Jésus-Christ, ne peut pas être séparé de son auteur. Ainsi, l'Évangile transmet et la Bonne Nouvelle et le salut du monde en même temps : « l'annonce de l'événement qui sauve (*Heilgeschehen*) est, pour cette raison, lui-même événement qui sauve (*Heilsereignis*) » (*Malte*, n° 16). Il s'agit ici, selon les commentateurs, de la reconnaissance d'une « conception dynamique de l'Évangile qui n'est pas simple message du salut, doctrine théologique ou répétition d'un texte biblique, mais qui est en lui-même salvateur, puissance de salut agissant au travers d'un texte de l'histoire »⁹⁶⁰.

L'Évangile est objet de la Tradition. Il n'est pas limité aux livres du Nouveau Testament, qui sont compris à l'intérieur de toute la structure du témoignage des premières communautés chrétiennes. Afin de cerner le bon endroit où se trouve l'Évangile, catholiques et luthériens disent que l'Écriture reste la norme pour la tradition ultérieure à sa création, mais qu'il ne faut plus opposer « Écriture » et « Tradition » :

Dès l'origine, l'Évangile de Jésus-Christ a été l'objet de la tradition [1 Co 15, 3]. C'est de l'annonce de l'Évangile et à son service que sont venus les écrits appelés plus tard le Nouveau Testament. Il en résulte que la vieille querelle théologique du rapport entre Écriture et Tradition se trouve posée d'une façon nouvelle. On ne peut plus opposer d'une façon qui exclut l'une de l'autre l'Écriture et la Tradition puisque le Nouveau Testament est lui-même un produit de la Tradition chrétienne primitive. Cependant, comme témoin de la tradition fondamentale, c'est le rôle de l'Écriture de servir de norme pour toute la tradition ultérieure de l'Église (*Malte*, n° 17).

Catholiques et luthériens sont d'accord sur le fait que l'enseignement donné par le Christ aux êtres humains est accessible uniquement par ce que les premiers chrétiens ont enregistré et gardé comme tradition. Ils ne sont pas d'accord sur les critères qui permettent aux chrétiens d'aujourd'hui d'identifier l'enseignement originel de Jésus-Christ parmi les développements théologiques ultérieurs. Comment juger notre témoignage, conditionné par l'histoire, comme étant en continuité avec le message et la vie de Jésus ? Pour les luthériens, le recours à la « *sola Scriptura* » ne peut plus suffire, de même pour les catholiques la référence au caractère normatif du magistère doctrinal (*Malte*, n° 18). L'agir de l'Esprit-Saint, « qui fait que ce qui a été accompli dans le Christ (*Christusereignis*) se manifeste comme œuvre ayant opéré le salut (*Heilsgeschehen*) », ne peut pas servir de critère. Les critères secondaires qui sont envisagés

⁹⁵⁹ A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 34.

⁹⁶⁰ *Ibidem*.

sont : pour les luthériens, la parole vivante de la prédication, « qui est la forme normale que prend l'interprétation de l'Évangile qui oblige » (*Malte*, n° 19) ; pour les catholiques, « le Seigneur authentifie sa Parole par l'interaction et la conjonction de l'exercice de l'autorité (*Amt*) et de charismes non officiels, l'un et l'autre demeurant soumis à l'Écriture » (*Malte*, n° 20). Ces réalités de la vie ecclésiales doivent être mises au service de la Parole, car l'Église « ne dispose pas, en maître, de la Parole du Seigneur » (*Malte*, n° 21).

Les participants au dialogue posent la question d'une référence unique, commune à travers le pluralisme des traditions chrétiennes, un « fondement et centre de l'Évangile »⁹⁶¹. Pour les luthériens, au cœur (*Mitte*) de toute annonce se trouve « l'agir eschatologique de Dieu opérant le salut par la croix et la [R]ésurrection de Jésus ». Cette affirmation est valable également pour la théologie catholique, même si elle ne se réfère pas à une *seule* vérité nécessaire au salut. Il est précisé que la « hiérarchie des vérités » de la théologie catholique s'organise, cependant, autour d'un fondement de la foi chrétienne, qui lui « fournit un point commun de référence » (*Malte*, n° 25). Le mystère du salut n'est pas réductible à des formulations humaines ou à des expressions dogmatiques, il étant une réalité dynamique et actualisée en permanence⁹⁶², d'où l'interaction entre la justice de Dieu réalisée en Jésus-Christ et la vie du fidèle :

[...] par le message de justification, la justice de Dieu réalisée dans le Christ (*Christusgeschehen*) est appropriée au pécheur comme une réalité qui le saisit tout entier et qui, par cela même, fonde la nouvelle vie de celui qui croit (*Malte* 26). En ce sens, la justification peut être entendue comme l'expression totale de l'événement du salut (*Heilsgeschehen*) (*Malte*, n° 27)⁹⁶³.

La dimension historique de l'Évangile et de son actualisation est soulignée dans la deuxième partie du rapport (dont le titre est « L'Évangile et le monde »). C'est à partir de la croix et de la Résurrection du Christ que le monde doit être considéré (*Malte*, n° 39) : « L'Évangile s'étend à tous les domaines de l'existence et à tous les aspects de la vie humaine » (*Malte*, n° 41). Il s'intègre à la vie humaine et « devient '*viva vox Evangelii*' lorsque, par la puissance du Saint-Esprit, il se fait entendre en regard des questions toujours nouvelles de l'homme de chaque époque. C'est seulement quand il est annoncé au sein de situations concrètes qu'il se manifeste à nous dans sa valeur salvatrice » (*Malte*, n° 43).

⁹⁶¹ Notons une nuance (considérée comme imprécision) dans le texte de Malte : aux n°s 24 et 25 il est question d'« un centre de l'Évangile », mais il faut comprendre un « centre de l'Écriture », car l'Évangile c'est le Christ, donc une personne vivante, et « il n'y a pas lieu de parler de son centre » (A. BIRMELE, *Le salut en Jésus-Christ*, pp. 42-43).

⁹⁶² IDEM, *La communion ecclésiale*, p. 15 : « L'Évangile n'est ni une doctrine ni même un simple message mais une puissance de salut, un événement par lequel l'Esprit Saint crée aujourd'hui une réalité nouvelle, la réconciliation avec Dieu fondée sur la croix et la [R]ésurrection de Jésus-Christ ».

⁹⁶³ Voir *ibidem*, p. 16.

*

Catholiques et luthériens définissent ensemble l'Évangile : il s'agit du témoignage de la mort et de la Résurrection de Jésus-Christ, le centre du témoignage apostolique consigné dans l'Écriture Sainte. C'est une réalité *dynamique*, capable donc de se présenter à l'être humain dans des situations toujours nouvelles.

Sur ce point, on note le consensus dans l'articulation des deux discours. Certaines conclusions semblent pourtant rapides et on aurait certes pu bénéficier de quelques précisions quant aux éléments qui ont permis d'arriver à un tel accord. De même dans l'approche à la question de la *justification*, considérée comme étant arrivée à un « ample consensus »⁹⁶⁴.

Après Malte, à quelques exceptions près⁹⁶⁵ les documents de dialogue œcuménique entre catholiques et luthériens portent surtout sur des questions ecclésiologiques et moins (voire pas du tout) sur la question de la justification. Notre analyse continuera par une interrogation de la *Déclaration commune sur la justification*, dont le sujet central (la justification) se trouve en lien direct avec la notion d'Évangile.

9.3. « La Déclaration commune sur la justification » (Augsbourg, 1999)

Le 31 octobre 1999, l'Église Catholique Romaine et la Fédération Luthérienne Mondiale ont signé ensemble, à Augsbourg, la « Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification » (ci-après *DCJ*)⁹⁶⁶. Il s'agit d'un accord officiel entre les deux Églises, dont les conséquences dépassent les cadres des conclusions d'un dialogue théologique⁹⁶⁷. Lorsque le Conseil Méthodiste Mondial a demandé à signer la *DCJ*, une déclaration méthodiste d'adhésion a été rédigée. Un texte approprié a été signé par des représentants des trois confessions (catholique, luthérienne, méthodiste) et adopté officiellement en 2006⁹⁶⁸.

⁹⁶⁴ Voir A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, pp. 34, 45 ss.

⁹⁶⁵ Il s'agit du document « La Justification par la foi », produit par la Commission nationale catholique-luthérienne des États-Unis (1983) et du rapport « Face à l'unité » (1985) du dialogue international catholique-luthérien (voir IDEM, *La communion ecclésiale*, pp. 18-24).

⁹⁶⁶ Texte dans *Accords*, section 8.1.2.2. Le document comporte 5 chapitres, divisés en 44 paragraphes suivis par une « Annexe » explicative.

⁹⁶⁷ *Accords*, « Introduction » à la section 8.1.2.2.

⁹⁶⁸ Voir Geoffrey WAINWRIGHT, « Parcours », dans *Accords*, section 8.1.2.2.D (le texte de l'accord s'y trouve également).

Le document, résultat de plus de trente ans de dialogue, concerne « le contentieux le plus fondamental entre luthériens et catholiques : la compréhension de la justification », qui porte lui-même « sur le cœur de la foi chrétienne : la christologie, la sotériologie et l'anthropologie qui en résultent »⁹⁶⁹.

Ce contentieux a une histoire longue de cinq siècles, commençant par la condamnation, au concile de Trente, de la compréhension de la foi comme adhésion à une doctrine, suffisante au salut. En outre, la justification ne peut rester extérieure à la personne humaine. Le concile a également condamné l'idée que l'être humain puisse assurer la certitude de son salut, sur la base de la réception de la grâce de Dieu. Ces points sont relevés dans le dialogue menant à la *DCJ*, qui montre qu'il s'agit, pour la plupart, de malentendus, ou qu'ils s'expliquent par l'utilisation de catégories de langage et de pensée différentes. Même si certaines problématiques traduisent des choix théologiques particuliers (compréhensions différentes du péché et de la concupiscence, des sacrements etc.), il a été possible de considérer que les anathèmes prononcées au XVI^{ème} siècle ont perdu leur caractère séparateur : « En d'autres termes : l'Église catholique déclare que les Églises luthériennes proclament le salut en Christ. Cette affirmation n'est certes pas une déclaration de reconnaissance ecclésiale mais elle confirme que la base, le salut en Christ, est à présent commune »⁹⁷⁰.

La justification est pardon de péchés et simultanément libération du pouvoir du péché. La personne humaine commence donc une nouvelle vie en Christ, dès qu'elle s'unit au Christ et « [c]es deux aspects de l'agir salvateur de Dieu ne doivent pas être séparés » (*DCJ*, n° 22). Il semble pourtant qu'une distinction (implicite) soit faite entre la justification et la sanctification lorsqu'il est écrit : « Lorsque [les luthériens] disent que la grâce de Dieu est amour pardonnant, ils ne nient pas la régénération de la vie des chrétiens mais veulent affirmer que la justification demeure libre de toute coopération humaine et ne dépend pas non plus des conséquences régénératrices de la grâce en la personne humaine » (*DCJ*, n° 23)⁹⁷¹.

Un aspect particulièrement marquant pour notre recherche se trouve dans l'expression du rapport entre la justification et l'Écriture Sainte. Selon la *DCJ*, le message de la justification est le message proclamé par le Nouveau Testament sur l'œuvre de salut réalisée par le Christ :

⁹⁶⁹ Joseph FAMERÉE, « Portée et réception de la 'Déclaration commune sur la justification' dans la théologie et l'Église catholiques », dans *PosLuth*, vol. 58 (2010), n° 1, p. 2.

⁹⁷⁰ A. BIRMELÉ, *La communion ecclésiale*, p. 40.

⁹⁷¹ Pour un théologien orthodoxe, une telle séparation serait artificielle car elle ne semble pas valoriser suffisamment la vie humaine comprise comme participation à Dieu (voir Michel STAVROU, « La Déclaration Commune luthéro-catholique sur la justification. Un regard orthodoxe », dans Anne-Noëlle CLÉMENT (dir.), *Dire le salut. Une mission œcuménique*, Lyon : Profac Théo, 2012, pp. 157-158).

Ensemble nous sommes convaincus que le message de la justification nous renvoie d'une manière particulière au centre du témoignage néotestamentaire de l'agir salvateur de Dieu en Christ : il nous dit que, pécheurs, nous ne devons notre vie nouvelle qu'à la miséricorde de Dieu qui nous pardonne et fait toute chose nouvelle, une miséricorde qui nous est offerte et est reçue dans la foi et que nous ne pouvons jamais mériter sous quelque forme que ce soit (*DCJ*, n° 17).

Le témoignage de l'agir salvateur de Dieu en Christ est ce que Malte définissait comme Évangile. C'est la Bonne Nouvelle de l'Incarnation et du salut réalisé en Christ, de Son œuvre sur terre. Ce témoignage se trouve au centre de la proclamation des apôtres, telle que l'Écriture Sainte la conserve. Ce centre (l'Évangile) devient ainsi la clé herméneutique de l'Écriture Sainte, ce qui « fonde le consensus sur le salut et donne à la justification une place toute particulière dans l'ensemble du message chrétien »⁹⁷².

L'importance que les théologiens lui accordent peut être mieux saisie si l'on considère le fait que c'est la première fois depuis le commencement des dialogues œcuméniques que l'Église catholique-romaine reçoit officiellement les résultats d'un tel dialogue. À la différence d'autres documents produits lors des rencontres œcuméniques, ce texte « n'est plus simplement un texte conclusif d'un dialogue théologique, mais un *accord officiel* entre Églises »⁹⁷³.

La *DCJ* essaie de « présenter le consensus atteint comme n'étant pas la recherche d'une formulation unique, mais bien un 'consensus différencié' »⁹⁷⁴. Les deux traditions expriment une même réalité fondamentale dans un langage comportant des différences, mais des différences considérées comme légitimes et non plus séparatrices, car faisant partie du consensus lui-même. Le consensus différencié ne demande pas l'uniformité doctrinale ; il est ouvert à des options théologiques différentes. L'enseignement luthérien et catholique sur le salut, même s'il n'est pas identique, ne provoque pas de condamnations doctrinales. Le consensus différencié permet de considérer qu'une affirmation doctrinale comporte d'un côté la vérité fondamentale, et de l'autre les exposés de cette vérité. Si la vérité fondamentale « exige une compréhension et une affirmation communes, l'exposé de cette vérité [...] advient sous des formes de paroles, de modes de pensée et de choix théologiques qui s'expriment dans une légitime diversité qui n'est en rien regrettable »⁹⁷⁵.

La différence majeure qui subsiste entre les deux confessions, et qui empêche d'aboutir à des conséquences ecclésiologiques de ce dialogue, concerne la place accordée au message de la

⁹⁷² A. BIRMELE, *La communion ecclésiale*, pp. 139-140.

⁹⁷³ IDEM, « Introduction », dans *Accords*, section 8.1.2.2 (nos italiques).

⁹⁷⁴ Voir IDEM, *La communion ecclésiale*, pp. 128-137 (ici, p. 109).

⁹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 125-127.

justification dans la vie de l'Église⁹⁷⁶. La « fonction critériologique de la doctrine de la justification » est un point de désaccord entre les luthériens et les catholiques : pour les premiers, le message du salut est le critère unique, l'« article capital » de la foi chrétienne, alors que pour les autres il est l'un des critères, central mais inclus dans une « hiérarchie des vérités »⁹⁷⁷.

*

Les opinions sur la portée de ce travail commun sont partagées. Dans les Églises de la Fédération Luthérienne Mondiale son approbation a été précédée par un vif débat⁹⁷⁸. Après sa signature, les évaluations théologiques sont jugées aussi bien positives que négatives. En catholicisme, la *DCJ* ne bénéficie pas d'une « réception kérygmatische [efforts pour faire connaître ces décisions] explicite et immédiate ». Si l'étendue de ce texte n'est pas grande aujourd'hui parmi les autorités ecclésiastiques et les fidèles de chacune des deux Églises, il faut tenir compte qu'une « réception ecclésiale se mesure à long terme »⁹⁷⁹.

9.4. « Écriture, Confession de foi, Église » (Florence, 2012)

Nous ajoutons à notre présentation l'étude « Écriture, Confession de foi, Église »⁹⁸⁰, réalisée par la Communion d'Églises protestantes en Europe (CEPE) entre 2006 et 2012, car elle aborde le sujet de l'autorité de l'Écriture Sainte et la manière de se référer à la Révélation. Ce travail est ancré dans le dialogue porté par les traditions réformée et luthérienne depuis la rédaction de la « Concorde de Leuenberg » et la constitution de la Communion Ecclésiale de Leuenberg.

En 1973, plusieurs Églises protestantes d'Europe, membres de la Communion Ecclésiale de Leuenberg, ont signé la « Concorde entre les Églises issues de la Réforme en Europe », dit texte de Leuenberg (ci-après *CL*), texte qui leur permettait de se déclarer en communion

⁹⁷⁶ IDEM, « Le salut. Le péché et la grâce », p. 244.

⁹⁷⁷ Voir IDEM, *La communion ecclésiale*, pp. 191-245.

⁹⁷⁸ Voir la présentation complète de cette discussion dans *ibidem*, pp. 103-125.

⁹⁷⁹ J. FAMERÉE, « Portée et réception de la 'Déclaration commune sur la justification' », pp. 13-23 (ici, p. 18). Sur la réception de la *DCJ*, voir aussi John RADANO, *Lutheran and Catholic reconciliation on justification*, Grand Rapids : W.B. Eerdmans, 2009, pp. 200-211.

⁹⁸⁰ Pour ce texte, voir « Écriture – Confession de foi – Église. Une étude de la Communion d'Églises protestantes en Europe (CEPE) », dans *PosLuth*, vol. 60 (2012), n°1, pp. 3-26.

ecclésiale et d'agir de la sorte⁹⁸¹. « Communion ecclésiale » signifie la pleine unité entre les Églises signataires et leur reconnaissance mutuelle en tant qu'« expressions pleines et authentiques de l'unique Église de Jésus-Christ »⁹⁸². Le modèle d'unité proposé est l'« unité dans la diversité conciliaire », fondé sur la compréhension commune de l'Évangile (on reprend ainsi les expressions classiques des Réformateurs du XVI^{ème} siècle)⁹⁸³ : « L'Évangile proclame Jésus-Christ, le salut du monde, accomplissement de la promesse faite au peuple de l'ancienne Alliance » (CL, n° 7). Il s'agit ici d'une compréhension positive de la différence, qui n'est séparatrice que si elle « remet en question l'accord fondamental sur l'Évangile et interdit par là la célébration commune de la parole et des sacrements »⁹⁸⁴.

L'Évangile « nous est fondamentalement attesté par la parole des apôtres et des prophètes dans les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testaments » et il est transmis par l'Église « par la parole orale dans la prédication, et par l'exhortation individuelle, par le baptême et la cène. Dans la prédication, le baptême et la cène, Jésus-Christ est présent par le Saint-Esprit » (CL, n° 13). L'Évangile, la Bonne Nouvelle de l'« exclusive médiation salvatrice de Jésus-Christ » (CL, n° 12), constitue le centre de l'Écriture. Par son articulation avec les actes ecclésiaux de référence, il devient le critère de toute la vie ecclésiale, lui donnant sens et définissant sa forme visible⁹⁸⁵.

En 1997, les Églises méthodistes européennes signent une déclaration de communion et s'ajoutent aux membres de la Communion Ecclésiale de Leuenberg (Églises luthériennes, réformées et unies de l'Europe). Par cet acte, prend forme la Communion des Églises protestante en Europe⁹⁸⁶. Le texte « Écriture, Confession de foi, Église » a été adopté par l'Assemblée générale de la CEPE en septembre 2012.

L'héritage commun des membres de la CEPE repose sur la conviction des Réformateurs que « [...] le témoignage pur et originel de l'Évangile dans l'Écriture est la norme de la vie et de la doctrine (de l'Église) »⁹⁸⁷. Dans le témoignage apostolique que présente le Nouveau

⁹⁸¹ À cette occasion ont été levé les condamnations prononcées au XVI^{ème} siècle entre les luthériens et les réformés (A. BIRMELÉ, « Le salut. Le péché et la grâce », p. 232).

⁹⁸² A. BIRMELÉ, « 'Écriture – confession de foi – Église'. Genèse et portée de l'étude de la CEPE », dans *PosLuth*, vol. 60 (2012), n° 1 pp. 27-28.

⁹⁸³ IDEM, « La *Concorde de Leuenberg* et sa réception », dans *Irenikon*, vol. 72 (1999), n° 3-4, pp. 482-483.

⁹⁸⁴ IDEM, « Genèse et portée de l'étude de la CEPE », pp. 28-29.

⁹⁸⁵ IDEM, « La *Concorde de Leuenberg* et sa réception », p. 488.

⁹⁸⁶ Texte de la Déclaration commune dans *Accords*, section 3.2.2. Le cheminement et la méthodologie utilisée sont décrits dans A. BIRMELÉ, « La communion ecclésiale. De la Concorde de Leuenberg à la Communion des Églises Protestantes en Europe (CEPE) », dans *PosLuth*, vol. 59 (2011), n° 11, pp. 1-26.

⁹⁸⁷ « Écriture – Confession de foi – Église », p. 3.

Testament, il est confessé que Jésus-Christ est la Parole de Dieu. Au cœur du témoignage des apôtres se trouve la certitude que Dieu a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts, certitude qui « permet aux disciples de comprendre le sens de la mort du Christ sur la croix. [...] La *Parole de la croix* devient Évangile et son sens se découvre aux premiers chrétiens à la lumière des Saintes Écritures d'Israël »⁹⁸⁸.

En identifiant la Parole de Dieu avec Jésus-Christ, l'étude se propose de dépasser les difficultés de dialogue avec les familles chrétiennes qui pratique une lecture littéraliste de la Bible⁹⁸⁹. L'Écriture Sainte n'est pas Jésus-Christ, mais elle nous donne accès à Lui : « La collection de ces écrits sous la forme du canon biblique est fondamentale pour notre témoignage. Même si ces écrits ne peuvent pas simplement être identifiés avec la Parole de Dieu, ce n'est qu'à travers eux que nous avons accès à la Parole originelle de Dieu dans l'histoire du peuple d'Israël, dans le destin de Jésus et dans la mission des apôtres »⁹⁹⁰. Le texte scripturaire devient Parole vivante par l'Esprit Saint « [...] là où cette Parole est proclamée publiquement et là où des êtres humains lisent l'Écriture, la méditent, l'interprètent les uns pour les autres et en découvrent la promesse et l'exigence »⁹⁹¹.

L'étude envisage la possibilité de la venue de la Parole de Dieu dans des formes différentes de celle de l'Écriture Sainte :

La Parole de Dieu se donne à la communauté de Jésus-Christ dans l'Histoire sous différentes formes : elle est constamment entendue, à frais nouveaux, dans la Parole *proclamée* de la prédication, qui interprète pour la communauté le témoignage biblique à un moment précis, et elle advient dans la Parole *visible* des sacrements dans lesquels Jésus-Christ nous rencontre au moyen de signes parlants et dans la communion que cette Parole constitue⁹⁹².

Conclusions

Les rencontres des diverses traditions chrétiennes au sein du mouvement œcuménique ont ouvert la voie à un meilleur éclaircissement des approches théologiques spécifiques à chacune d'entre elles. Ainsi, les dialogues ont permis souvent de se rendre compte que des positions théologiques considérées séparatrices pendant des longs moments peuvent être comprises dans une nouvelle lumière : non pas comme prémisses du compromis, mais comme point de départ dans la

⁹⁸⁸ *Ibidem*, p. 8.

⁹⁸⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁹⁹⁰ *Ibidem*, p. 9.

⁹⁹¹ *Ibidem*, p. 11.

⁹⁹² *Ibidem*, p. 9.

recherche et la mise en valeur de ce qui est déterminant pour chacun des partenaires de discussion.

Comme nous l'avons vu dans les parties consacrées à la théologie du XVI^{ème} siècle, il est possible d'identifier la source d'un certain nombre de spécificités théologiques controversées (sur le salut, l'Évangile, l'Écriture Sainte) dans « des structures de pensée et des bases philosophiques différentes »⁹⁹³. Grâce à une nouvelle interprétation de la théologie de Luther de la part des théologiens luthériens et à l'interprétation de Trente faite à la lumière de *Dei Verbum*, les catholiques et les luthériens ont réussi à dire ensemble un certain nombre d'affirmations concernant l'Écriture Sainte, l'Évangile et sa transmission. Ils s'accordent pour reconnaître que le processus d'interprétation et de transmission de l'Évangile est le fondement du discours théologique et que l'histoire de l'Église doit être vue à travers ce prisme⁹⁹⁴.

Les accords sur ces aspects doctrinaux ont eu et ont toujours une grande portée pour la théologie contemporaine. Des avancements comme ceux faits à Montréal et à Malte ont permis par la suite la rédaction de la *Déclaration commune sur la Justification*.

Il y a pourtant des limites des affirmations théologiques de ces textes. On considère parfois que, s'il y a accord, c'est parce que le désir de la recherche de l'unité a été plus important que la rigueur théologique. De nombreux théologiens expriment encore leurs réserves face à cette évolution des discussions et manifestent de la prudence avant de conclure sur la valeur du consensus atteint.

Ce chapitre clôt la présentation de la théologie de l'Écriture Sainte en Occident. Nous pouvons dire que, en ce qui concerne l'Écriture Sainte, les propos d'Ebeling et du Vatican II sont confirmés par les travaux menés dans le cadre du dialogue œcuménique contemporain. L'Écriture Sainte est une forme de la Parole de Dieu et elle est porteuse d'Évangile.

⁹⁹³ A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 102.

⁹⁹⁴ *Ibidem*, p. 33.

Conclusions de la deuxième partie

Dans les quatre chapitres de cette deuxième partie de la thèse, nous avons entamé une présentation de la place qu'occupe l'Écriture Sainte dans la théologie occidentale et nous avons repéré un certain nombre de vérités que les théologiens catholiques et protestants sont arrivés à définir ensemble le XX^{ème} siècle durant.

Pour y parvenir, nous avons parcouru un long chemin, en commençant par la théologie médiévale de l'Écriture Sainte, étape nécessaire à la compréhension des conséquences des débats théologiques du XVI^{ème} siècle sur ce sujet. La présentation de la théologie médiévale de l'Écriture Sainte nous a permis de mieux placer dans leur contexte les raisons théologiques de la contestation des Réformateurs. Nous avons appris qu'il ne faut pas tenir pour rupture la théologie développée au XVI^{ème} siècle (que ce soit par les Réformateurs ou par les théologiens de l'Église traditionnelle) par rapport à la théologie médiévale. La réaction protestante s'insère dans un désir d'éclaircissement de certaines positions théologiques, demandes exprimées également au XV^{ème} siècle, telles que la valeur et l'autorité de l'Écriture Sainte, son rapport avec les écrits patristiques et avec le pouvoir magistériel.

Au cours du neuvième chapitre, nous avons pu constater qu'aujourd'hui il est possible de présenter en accord la compréhension que les théologies catholique et protestante (en particulier luthérienne) ont de l'Écriture Sainte. En effet, le mouvement œcuménique du XX^{ème} siècle a créé les cadres nécessaires au dialogue entre les diverses familles chrétiennes. Ceci n'exclut pas des différences théologiques, ni ne présuppose l'identité de l'interprétation de l'Écriture Sainte, mais rendra par la suite possible le traitement de la théologie occidentale sur l'Écriture Sainte et sur l'Évangile comme un discours unifié.

L'affirmation (essentielle pour notre recherche) qui ressort à l'issue de l'analyse de ces documents est la suivante : le Christ est l'Évangile auquel l'Écriture Sainte nous donne l'accès. Nous ne saurions identifier le Christ et l'Écriture Sainte dans le sens d'une réduction, mais la

portée que détient l'Écriture Sainte nous rappelle que pour arriver à Lui il faut toujours se servir d'une médiation créationnelle.

Catholiques et luthériens parlent de la sacramentalité de la Parole de Dieu. Pour les catholiques, la forme concrète de manifestation de cette spécificité est retrouvée, traditionnellement, dans les sacrements, mais avec *Dei Verbum* on constate que l'Écriture Sainte peut constituer un moyen parmi d'autres. Pour les luthériens, on dit que la Parole se donne à l'être humain par les réalités visibles de ce monde : parole, vin, pain, eau etc.

Il est important de préciser que la notion d'Évangile, telle qu'elle s'est cristallisée dans la théologie occidentale contemporaine, n'est pas une innovation. Elle peut être considérée comme la redécouverte de l'« Évangile » tel qu'il était conçu par les autorités patristiques des premiers siècles chrétiens, tels que saint Justin, saint Irénée, Origène etc.

TROISIÈME PARTIE

L'icône, porteuse d'Évangile

« [...] chacun d'entre nous peut comprendre de Dieu
uniquement ce que la grâce du Saint Esprit lui a donné à connaître ;
car comment pourrions-nous penser ou juger
de ce que nous n'avons ni vu, ni entendu, ni connu ? »

(Saint Silouane l'Athonite, *Écrits spirituels*)

Après avoir défini dans la première partie la fonction détenue par l'icône en théologie orthodoxe, et dans la deuxième celle de l'Écriture Sainte en théologie occidentale, ainsi que le sens de la notion d'Évangile tel que cette théologie l'a mis en valeur au XX^{ème} siècle, nous essayerons de voir dans les trois chapitres suivants comment peut-on associer l'icône et l'Évangile.

Pour la théologie occidentale contemporaine, l'*Évangile* est la Bonne Nouvelle que l'homme a reçue sur la possibilité de rencontrer Dieu dès cette vie, par l'œuvre réalisée par et en Christ. Dans cette troisième partie, nous nous interrogerons sur le sens que le mot « Évangile » détient dans la théologie orthodoxe et sur la capacité de l'icône d'exprimer cet Évangile. Nous procéderons d'abord à une présentation de la compréhension qu'a la théologie orthodoxe de l'Écriture Sainte.

Dans le chapitre onze nous retournerons à l'une des dimensions de l'icône, la dimension sacramentelle, que nous avons discutée dans la première partie de la thèse, pour la comparer au discours occidental sur l'Évangile. Les notes principales de toute réalité sacramentelle – l'instrumentalité, la corporéité, la perméabilité à la grâce – seront décrites en rapport avec l'icône. Étant donné que l'Évangile est un événement de Parole, nous regarderons l'icône également comme une forme de parole, voire une forme de la Parole de Dieu.

Le dernier chapitre est dédié à une comparaison rapide entre l'icône et l'image religieuse. Des éléments iconographiques spécifiques à l'icône orthodoxe seront indiqués. Nous poserons la question des critères qui aideraient à identifier un usage authentique de l'icône, ainsi que de l'Écriture Sainte.

En citant les paroles de saint Silouane l'Athonite (un « saint sans frontières » selon Enzo Bianchi⁹⁹⁵), nous souhaitons indiquer que la clé d'accès à la compréhension d'une réalité comme « porteuse d'Évangile » (qu'il s'agisse de l'Écriture Sainte ou de l'icône ou d'un sacrement) est nécessairement pneumatologique.

⁹⁹⁵ Témoignage recueilli par Ioan I. ICĂ jr., « Introduction », dans Cuviosul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei (Entre l'abîme du désespoir et l'abîme de l'humilité)*, Sibiu : Deisis, ⁴2001, p. 7.

Chapitre Dixième

L'Écriture Sainte *dans la théologie orthodoxe contemporaine*

La difficulté principale de tout essai de présentation de *la* théologie orthodoxe sur un certain sujet réside dans l'absence de déclarations « officielles » communes aux saints synodes des Églises orthodoxes autocéphales – les seules instances dont les décisions auraient une valeur normative. Pourtant, on parle toujours d'*une* théologie orthodoxe, qui parvient à demeurer unifiée et assez cohérente dans l'ensemble du monde chrétien orthodoxe, au-delà de la diversité linguistique, culturelle, nationale et géographique et en l'absence d'une instance visible d'unité. Cette affirmation reste aussi valable pour la question de la place accordée dans la théologie orthodoxe à l'Écriture Sainte. En 2006, le métropolite Kallistos (Ware) de Diokleia a signalé l'absence de déclaration officielle « ces dernières décennies » qui puisse exprimer avec autorité la compréhension orthodoxe de l'Écriture Sainte⁹⁹⁶.

En l'absence de textes officiels sur la question de l'Écriture Sainte et afin de pouvoir en décrire la compréhension orthodoxe, nous avons trouvé nécessaire de nous orienter vers des documents issus des rencontres théologiques inter-orthodoxes ou encore des dialogues œcuméniques avec participation orthodoxe. Une telle démarche rencontre une difficulté majeure : ces documents n'ont pas d'effet réel sur l'enseignement et la pratique orthodoxes, car généralement ils sont méconnus, mal connus, voire inconnus – que ce soit au niveau catéchétique

⁹⁹⁶ Il n'y a donc pas de déclaration analogue à, par exemple, *Dei Verbum* ou au document *The Gift of Scripture* (automne, 2005), rédigé par les évêques catholiques d'Angleterre, Pays de Galle et Écosse. Voir K. WARE, « On the Unity of Scripture and Tradition : an Orthodox Approach », dans *Library of New Testament studies*, vol. 316 (2006), p. 234.

ou, souvent, au niveau académique. De plus, ils n'engagent pas les communautés ecclésiales, mais uniquement les représentants des Églises ayant signé ces textes. Ainsi, pour présenter avec plus d'assurance une telle compréhension, nous avons décidé de faire appel, dans un deuxième temps, au travail de certains théologiens orthodoxes contemporains.

Deux précisions préliminaires sont nécessaires :

- lorsque nous parlons de l'Écriture Sainte, nous sommes nécessairement amenés à parler de la Sainte Tradition et de la Révélation divine. Donc, dans notre recherche nous avons envisagé également la question de la Tradition, de la Révélation et de leurs rapports réciproques ;
- au sujet de l'Écriture Sainte, la deuxième moitié du XX^{ème} siècle marque un changement de paradigme en théologie orthodoxe : on renonce au discours sur les deux sources de la Révélation, pour revenir à l'enseignement patristique sur l'unicité de la Révélation et sur l'expérience que nous en faisons à travers la vie dans l'Église. La tension entre ces deux visions théologiques ressortira à plusieurs reprises tout au long de ce chapitre.

Notre exposé sera organisé en trois points : tout d'abord, nous analyserons la présence du sujet de l'Écriture Sainte (ou des sujets connexes) dans les discussions inter-orthodoxes du XX^{ème} siècle ; ensuite, nous étudierons des textes issus du dialogue œcuménique, discussions dont l'un des acteurs a été l'Église orthodoxe ; enfin, nous vérifierons comment certains théologiens orthodoxes contemporains s'expriment au sujet de l'Écriture Sainte, en indiquant le moment venu les critères qui nous ont conduit à faire le choix des auteurs évoqués.

10.1. L'Écriture Sainte dans le dialogue théologique inter-orthodoxe (XX^{ème} siècle)

Au niveau du dialogue entre les Églises orthodoxes autocéphales, le XX^{ème} siècle a été marqué par un travail continu en vue de la préparation du Grand et Saint Concile panorthodoxe⁹⁹⁷. Les Conférences préconciliaires organisées à cette fin ou, encore, les quatre Conférences panorthodoxes (1961-1968) ont été l'occasion pour une meilleure clarification de certains points théologiques importants pour l'Église Orthodoxe⁹⁹⁸ – démarche très vraisemblablement aussi

⁹⁹⁷ Tout comme le suggère Constantin Cavarnos, le terme « synode » serait préférable pour désigner cette assemblée (« A Theological Apologia for the Forthcoming Great and Holy Synod : a response », dans *GOTHR*, vol. 24 (1979), n° 2-3, p. 123). Nous avons retenu le mot « concile », entré en usage.

⁹⁹⁸ Quelques dates concernant la préparation du Grand et Saint Concile panorthodoxe : 1923, concile inter-orthodoxe, rassemblé à Constantinople par le patriarche œcuménique ; 1930, réunion / conseil préparatoire du Concile (au Mont Athos) ; 1961, première Conférence panorthodoxe à Rhodes – l'objectif du Concile est annoncé ; 1968, la quatrième Conférence panorthodoxe à Chambésy – six thèmes de discussion au Concile sont choisis sur la liste première de plus de cent sujets ; 1976, Chambésy, première Conférence panorthodoxe préconciliaire ; 1982,

encouragée par le travail effectué lors des rencontres inter-chrétiennes au sein du mouvement œcuménique.

Pour notre recherche nous avons retenu ces textes issus du travail théologique des différentes rencontres inter-orthodoxes au sujet de l'Écriture Sainte, de la Sainte Tradition ou de la Révélation divine :

- le rapport « La Révélation divine et ses modes d'expression pour le salut de l'homme », rédigé par la Commission inter-orthodoxe préparatoire du Saint et Grand Concile de l'Église Orthodoxe (1971) ;
- « Le rôle et la place de la Bible dans la vie liturgique et spirituelle de l'Église Orthodoxe » – documents de travail utilisés lors du séminaire européen inter-orthodoxe tenu à Prague, Tchécoslovaquie, du 12 au 18 septembre 1977 ;
- le texte « Évangile et cultures », issu de la Consultation inter-orthodoxe tenue à Addis-Abeba du 19-27 janvier 1996, sur le thème de la mission dans le monde et l'évangélisation.

10.1.1. « La Révélation divine et ses modes d'expression pour le salut de l'homme » (1971)

Il s'agit de l'un des six rapports rédigés par la Commission inter-orthodoxe préparatoire du Grand Concile de l'Église orthodoxe (« préconciliaire ») au cours des travaux menés entre le 16 et le 28 juillet 1971 à Chambésy, en Suisse⁹⁹⁹. Notons déjà que le titre initial du rapport, tel que défini par la quatrième Conférence panorthodoxe de Chambésy (1968), était « La source de la divine révélation (écriture et tradition) ».

Ce texte est souvent considéré comme étant l'un des derniers où la théologie orthodoxe utilise le vocabulaire spécifique à la théorie des deux sources de la Révélation. Ainsi, « l'Écriture Sainte et la Tradition sacrée » sont « les sources de la Révélation divine », bien que dans la même préface il soit dit : « [...] la [R]évélation est unique et une, [...] le Verbe de Dieu [...] constitue la seule source de la [R]évélation ». Dans le §5, la *Tradition sacrée* est définie comme

Chambésy, deuxième Conférence panorthodoxe préconciliaire ; 1986, Chambésy, troisième Conférence panorthodoxe préconciliaire ; 1990, Chambésy, réunion de la Commission inter-orthodoxe préparatoire au Concile ; 1993 : réunion de la Commission inter-orthodoxe préparatoire au Concile – voir John ERICKSON, « Timetable towards a Great and Holy Council », dans George MATSOUKAS (éd.), *Orthodox Christianity at the Crossroad. A Great Council of the Church – When and Why*, New York : Bloomington, 2009, pp. 1-3 ; voir aussi, Métropolitain DAMASKINOS (Papandreou) de Tranoupolis, « Towards the Great and Holy Council », dans *GOTHR*, vol. 24 (1979), n° 2-3, pp. 99-122. Lors de la réunion des primats orthodoxes à Istanbul en février 2014, l'an 2016 a été choisi comme date de la réunion du Concile.

⁹⁹⁹ Résumé en français dans *Episkepsis*, vol. 2 (1971), n° 41, pp. 3-7.

« [...] cet autre mode d'expression de l'unique [R]évélation de la Parole de Dieu » ; elle est « [...] la doctrine donnée oralement par le Seigneur et les apôtres, et transmise dans l'Église par la parole vivante, enregistrée dans l'Église par l'action du Saint-Esprit ». Dans la Tradition il faut inclure également l'interprétation de cette doctrine dans l'Église, car elle y est « interprétée, accumulée et intégrée, dans les anciens credos, les définitions dogmatiques et les credos des saints Conciles, surtout œcuméniques, les interprétations authentiques de l'Écriture Sainte faites par l'Église, ainsi que dans le culte, dans les mœurs imposées universellement et dans la pratique en général de l'Église toute entière [...], dans les divers écrits, surtout dogmatiques, polémiques et apologétiques, des Pères et des autres docteurs de l'Église ». Dans des textes ultérieurs, cette longue énumération d'éléments constituant de la Sainte Tradition sera résumée dans une expression telle que « la vie de l'Église »¹⁰⁰⁰.

Notons enfin que dans le même paragraphe la Tradition est désignée comme « porteuse » de la Révélation divine : « [...] l'autre porteur de la [R]évélation divine conforme et égale en autorité à l'Écriture Sainte dans l'Église une, sainte, catholique et apostolique ». Il est même dit : « [...] il existe une seule [R]évélation divine, tant dans l'Écriture Sainte que dans la Tradition sacrée ». Une telle affirmation situe l'Écriture Sainte et la Tradition en rapport de *cercles concentriques*, avec la Tradition comme expression de l'expérience que les communautés ecclésiales ont eue de Dieu et avec l'Écriture Sainte à l'intérieur, comme à la fois une production de ces communautés et un résultat de cette expérience, mais aussi avec l'Écriture Sainte comme critère formateur (et organisateur) des communautés ecclésiales. La Tradition précéderait donc l'Écriture Sainte, de par son origine, et elle la dépasserait, en même temps, chronologiquement.

Il n'en est pas moins vrai que l'impression générale laissée par la lecture de ce document est que l'Écriture Sainte et la Sainte Tradition sont deux réalités complémentaires. Le langage utilisé est assez ambigu et laisse apparaître un texte tentant de rassembler deux explications distinctes de la transmission de la Révélation : l'approche qui fait de la Tradition et de l'Écriture Sainte deux réalités normatives complémentaires, ainsi que la théorie des « cercles concentriques ». Au-delà de ces observations, il nous semble qu'il n'est pas pour autant judicieux d'identifier ici une compréhension erronée de la Révélation. En dépit du langage spécifique à la théorie des deux sources, il serait difficile de trouver dans ce texte l'affirmation que l'Écriture Sainte et la Sainte Tradition seraient *l'origine* ou *à l'origine* de la Révélation divine – comme si l'Écriture Sainte et la Tradition précédaient la Révélation.

¹⁰⁰⁰ Par exemple, dans la « Déclaration commune de Moscou » (« Moscow Agreed Statement »), n° 10 (voir ci-dessous, sous-chapitre 10.2.1.).

10.1.2. « Le rôle et la place de la Bible dans la vie liturgique et spirituelle de l'Église Orthodoxe » (1977)

En 1977 a eu lieu à Prague une consultation inter-orthodoxe sur le thème de l'unité organique entre l'Écriture Sainte et la vie liturgique (« worship »). Il s'agit du troisième séminaire d'une série de consultations missionnaires orthodoxes organisées par le Bureau d'Études Orthodoxes de la Commission sur la Mission et l'Évangélisme Mondial du Conseil Œcuménique des Églises. Lors du séminaire, les groupes de travail ont élaboré deux rapports : « La Bible et la vie liturgique » et « Prédication et enseignement de l'Écriture Sainte aujourd'hui »¹⁰⁰¹.

« **La Bible et la vie liturgique** ». La vie liturgique de l'Église est « [l]'un des moyens les plus fondamentaux de proclamation de la Parole de Dieu au [/ devant le] monde ». C'est surtout à travers les services divins qu'on arrive à connaître Dieu, tel qu'Il S'est manifesté en Jésus-Christ. « Notre Seigneur, Jésus-Christ, crucifié, ressuscité et monté aux cieux est le contenu et le message inchangé de l'Évangile (*scil.* l'Écriture Sainte) et de la Liturgie (*scil.* la Divine Liturgie) ».

L'Écriture Sainte constitue une partie si importante de l'office liturgique que la Divine Liturgie devient une « Parole vivante de Dieu adressée au peuple », au cours d'un dialogue entre les fidèles et Dieu : Dieu nous parle à travers le texte biblique, tandis que nous Lui parlons à travers notre prière, notre action de grâce, notre louange. Notons ici cette idée de *dialogue bidirectionnel* entre Dieu et l'être humain, réalisé à travers la lecture biblique et l'office eucharistique¹⁰⁰². Le texte affirme également que, en même temps que notre prière et la réponse que nous donnons à Dieu, nous réalisons également une *proclamation de Dieu*, ce qui revient à accorder une valeur kérygmatique à la prière communautaire.

Lorsque le texte propose de lire le texte scripturaire dans son intégralité (Ancien Testament et Nouveau Testament) lors des services divins et aussi d'introduire des lectures bibliques plus amples lors des services divins autres que la Divine Liturgie, l'objectif est de souligner l'idée que la lecture du texte biblique est vecteur de la grâce divine : « [...] la

¹⁰⁰¹ « The Role and the Place of the Bible in Liturgical and Spiritual Life of the Orthodox Church », dans *IRM*, vol. 66 (1977), n° 264, pp. 385-388 (traduction allemande dans Athanasios BASDEKIS (éd.), *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte : 1900-2006*, pp. 234-241). Voir pp. 386-387 pour le premier rapport, « Bible and Liturgical Life » et pp. 387-388 pour le deuxième, « Preaching and Teaching of the Holy Scripture Today ».

¹⁰⁰² On trouve cette même idée chez le théologien Georges Florovsky, voir ci-dessous, sous-chapitre 10.3.

puissance toute-sanctifiante et illuminatrice de la grâce divine est communiquée dans la Liturgie et par la Parole de Dieu »¹⁰⁰³.

« **La prédication et l'enseignement de l'Écriture Sainte aujourd'hui** ». Dans le deuxième rapport, l'Écriture Sainte est définie comme « [...] la source et la base de toute la vie liturgique et spirituelle de l'Église. La Bible contient le message révélé de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Ce message trouve son actualisation liturgique dans le culte de l'Église, surtout dans l'Eucharistie, le sacrement de la Nouvelle Alliance. Pendant l'année liturgique, à travers les fêtes, les lectures, les prédications, l'instruction biblique, l'hymnographie, les symboles et l'iconographie, l'Église actualise le mystère de l'histoire du salut et renouvelle l'alliance entre Dieu et Son peuple ».

Il est intéressant de préciser que le rapport insiste sur le lien très fort qui existe entre la proclamation de la Parole et l'Eucharistie : « La proclamation de la Parole reçoit sa pleine signification théologique et sa puissance dans l'assemblée, [c'est-à-dire] la manifestation visible de la communion eucharistique » ; de même, il n'est pas possible de prendre part à la communion eucharistique sans participer intégralement à la communion kérygmaticque (lectures bibliques, prédication etc. – et toute cette partie de la Divine Liturgie qu'on appelle « la Liturgie de la Parole / des catéchumènes », qui précède la « Liturgie eucharistique »).

10.1.3. « *Évangile et cultures* » (1996)

Ce texte, rédigé par le même Bureau pour les relations du Conseil Œcuménique des Églises avec les orthodoxes, est le résultat d'une consultation inter-orthodoxe, tenue à Addis-Abeba en 1996¹⁰⁰⁴.

Les thèmes envisagés par ce texte sont : l'Évangile et son inculturation, l'universalité de la foi apostolique (dans ce sens que l'Évangile prêché par les apôtres convient au monde entier, même si initialement il a été exprimé dans un contexte et un langage très spécifiques), la possibilité d'exprimer l'Évangile dans des formes différentes (sans que la nature ou le sens de l'Évangile change), le lien et l'interdépendance entre l'Évangile et les identités nationales¹⁰⁰⁵.

¹⁰⁰³ « Bible and Liturgical Life », p. 387.

¹⁰⁰⁴ « Gospel and Cultures », dans Thomas FITZGERALD – Peter BOUTENEFF (éds.), *Turn to God – Rejoice in Hope. Orthodox Reflections on the Way to Harare*, Genève : World Council of Churches, 1998, pp. 92-98 (ce texte ne nous a pas été accessible, nous avons donc utilisé sa traduction allemande, dans A. BASDEKIS, *Orthodoxe Kirche*, pp. 643-653).

¹⁰⁰⁵ Les titres des cinq divisions sont : « Évangile et cultures : perspectives bibliques, théologiques et patristiques »,

Notons, dans la première section, le nom d'*événement* utilisé pour désigner l'Incarnation (la naissance du Christ), « événement [...] devenu la clé de la compréhension du salut de tout l'univers »¹⁰⁰⁶. C'est aussi à la lumière de cet événement et surtout de la résurrection du Christ que l'Église interprétera les Écritures d'Israël¹⁰⁰⁷.

Dans ce texte, le mot « Évangile » ne définit pas l'un des quatre premiers livres du Nouveau Testament, mais une *réalité qui dépasse ces écrits* (ou tout autre écrit). Cette réalité, unique et exprimable dans une diversité de formes, n'est pas précisée. La fidélité à l'Évangile réside dans la quête d'exprimer « de manière adaptée ce que le Saint-Esprit a transmis à travers les apôtres ». De plus, dans des situations de contextes culturels multiples, la diversité et la multiplicité des possibilités d'expression de l'Évangile « devi[enn]ent nécessaire[s] ». L'Église doit s'assurer que « [l]e contenu de la foi apostolique [est] reçu, compris et annoncé à tous les peuples »¹⁰⁰⁸.

Avec un discours tel que celui d'Addis Abeba on assiste à une intensification de la subjectivité de l'action humaine dans la relation avec le Christ. Aussi, il est demandé d'éviter le figisme du langage, pour essayer de retrouver le même message à travers des formulations différentes – démarche bien compréhensible étant donné que le thème dans lequel s'inscrit la Consultation est celui de la Mission et de l'Évangélisation dans le monde.

*

Les textes que nous venons de présenter, bien qu'ils soient officiels, n'ont pas une grande portée, car ils sont souvent méconnus. De plus, les participants mêmes aux discussions considèrent que ces textes ne sont que « des documents de travail et un point de départ [pour la suite des travaux] ; en tant que tels, ils n'expriment pas une position générale des [É]glises orthodoxes ou même des participants », donc ils n'engagent en rien les membres des Églises orthodoxes¹⁰⁰⁹.

Cependant, il est possible de tirer des conclusions quant à la compréhension orthodoxe de l'Écriture Sainte. Notons pour l'instant le fait que l'Écriture Sainte est célébrée comme Parole de Dieu à l'intérieur du culte divin ; il y a donc un lien très fort (inséparable) entre l'Eucharistie et l'interaction avec l'Écriture Sainte – sa lecture et son interprétation (comme le font ressortir les

« La foi apostolique : locale et catholique », « Un seul Évangile – diverses formes culturelles d'expression », « La nature universelle / totalisante de l'Église », « L'Évangile, les cultures et l'identité nationale » (voir A. BASDEKIS, *Orthodoxe Kirche*, pp. 643-653).

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*, p. 644.

¹⁰⁰⁷ Les communautés ecclésiales « [...] legen die Schriften Israels im Lichte des auferstandenen Christus aus, der in ihnen lebt und dessen Glieder sie im Heiligen Geiste sind » (*ibidem*, p. 647).

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, p. 649.

¹⁰⁰⁹ Ioan BRIA, « Introduction à Nairobi » », dans *Contacts*, vol. 27 (1975), pp. 369-370.

deux premiers rapports ci-dessus). Il est également vivement recommandé que la prédication du message révélé tienne compte du contexte culturel et historique dans lequel elle a lieu.

10.2. L'Écriture Sainte dans le dialogue œcuménique avec participation orthodoxe

L'Église orthodoxe (dans son ensemble¹⁰¹⁰) s'est montrée très ouverte aux démarches initiales de dialogue des différentes traditions ecclésiales chrétiennes au sein du mouvement œcuménique¹⁰¹¹. De nos jours, cet engagement est moins dynamique, sans qu'il soit abandonné. Il est possible d'expliquer cette baisse d'implication par une certaine réserve dans la reconnaissance du caractère ecclésial d'une autre Église chrétienne que l'Église orthodoxe¹⁰¹².

Certains dialogues réalisés dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle ont amené à la production de documents et déclarations communes, sur des sujets divers, textes qui n'engagent pas les Églises signataires. D'autres dialogues ont révélé des différences fondamentales qui empêchent la continuation des travaux. Il faut également dire que ces dialogues ne bénéficient pas d'un retour toujours positif à l'intérieur de l'Orthodoxie, même s'ils sont acceptés par les Églises orthodoxes autocéphales participantes et que parmi les membres des commissions de dialogue se trouvent très souvent des théologiens orthodoxes consacrés.

Nous avons regroupé les dialogues œcuméniques avec participation orthodoxe, sur le thème de l'Écriture Sainte, en trois catégories. Nous les présenterons dans cet ordre : le dialogue avec les anglicans, le dialogue avec les luthériens et le dialogue avec les catholiques. Les dialogues les plus remarquables sont les dialogues européens et internationaux, mais il existe

¹⁰¹⁰ A. BIRMELE, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 423 : le dialogue œcuménique entre l'Église orthodoxe et la chrétienté occidentale « [...] réuni[t] les Églises occidentales et essentiellement l'Église que l'on appelle habituellement l'Église orthodoxe, c'est-à-dire les quatorze patriarchats et Églises autocéphales chalcédoniennes nées de la tradition byzantine ».

¹⁰¹¹ Sur l'activité œcuménique de l'Église orthodoxe, voir : A. BASDEKIS, *Orthodoxe Kirche* ; D. PAPANDREOU, « Les dialogues œcuméniques de l'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui », dans W. SCHNEEMELCHER (éd.), *Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou*, Stuttgart : W. Kohlhammer, 1986, pp. 202-218 ; C.G. PATELOS, *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*, Genève : World Council of Churches, 1978 ; [Metropolitou Helvetias] Damaskinou PAPANDREOU, *Θεολογικοί διαλογοί μια ορθοδόξου προοπτική*, Thessalonique : Κυρικήδη Αδελφοί, 1986, 358 p. (présentation du dialogue anglican-orthodoxe, pp. 145-240 ; catholique-orthodoxe, pp. 311-328 ; luthérien-orthodoxe, pp. 329-355).

¹⁰¹² A. BIRMELE, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 424 : « Tout engagement [de la part de l'Église orthodoxe] dans un dialogue avec une autre Église chrétienne pourrait être compris comme reconnaissance plus ou moins explicite d'un certain caractère ecclésial de cette autre communauté, donc affaiblissement de l'affirmation du caractère ecclésial unique et exclusif de l'Orthodoxie. Le débat fut vif au sein même de cette tradition et il n'est toujours pas définitivement clos. Cependant, la majorité des Églises orthodoxes a décidé de s'engager dans le mouvement œcuménique et de reconnaître ainsi, implicitement, un certain caractère ecclésial aux autres communautés chrétiennes à condition que celles-ci aient accepté les décisions des premiers conciles ».

également des dialogues au niveau local, souvent très riches (par exemple les dialogues avec les communautés luthériennes). Il n’y a pas de discussion sur ce sujet avec les réformés (que ce soit au niveau mondial, européen, local ou régional).

10.2.1. *Le dialogue œcuménique anglican-orthodoxe*

Le dialogue officiel entre les anglicans et les orthodoxes a débuté en 1973 à Oxford¹⁰¹³. Dans sa quatrième phase, entamée en 2008, les discussions portent sur des questions anthropologiques (une déclaration commune sur l’anthropologie chrétienne est en préparation). On notera d’autres rencontres depuis : en Crète (2009), à Oxford (2010), à Durrës, Albanie (2011), à l’Université de Chester, Royaume-Uni (2012), à Novi Sad, Serbie (2013) et à Jérusalem (2014).

Pour notre recherche nous avons retenu trois textes officiels : il s’agit de trois « Déclarations communes » (« Agreed Statements »), rédigées lors des rencontres tenues à Moscou (1976), à Dublin (1984) et en Chypre (2006).

« **Moscow Agreed Statement** » (ci-après *Moscou*) est une déclaration concluant la première phase du dialogue anglican-orthodoxe¹⁰¹⁴. Elle permet de définir l’Écriture Sainte et la Sainte Tradition, en analysant les rapports existants entre ces deux réalités, ainsi que leur place et importance dans la vie de l’Église.

L’Écriture Sainte donne en langage humain un témoignage quant à la Révélation réalisée par Dieu dans la création, dans l’Incarnation de la Parole et dans toute l’histoire du salut. En

¹⁰¹³ Les premières consultations entre les anglicans et les orthodoxes remontent aux années 1930. L’idée d’un dialogue officiel est née en 1962, lorsque les autorités ecclésiales des deux Églises ont décidé de créer des commissions de dialogue : une Commission Théologique inter-orthodoxe pour le dialogue avec les Anglicans (créée en 1964, lors de la troisième Conférence panorthodoxe, tenue à Rhodes ; elle s’est réunie 4 fois : à Belgrade, en septembre 1966, à Chambesy / Genève, en octobre 1970, à Helsinki, en juillet 1971 et à nouveau à Chambesy / Genève, en septembre 1972) et la Commission pour les Discussions Doctrinales Communes avec l’Église Orthodoxe (qui s’est réunie 2 fois : à Jérusalem, en septembre 1969 et à Haywards Heath, Angleterre, en juillet 1971). Une Commission plénière, rassemblant des représentants des deux Églises, a commencé son activité en 1973. Les travaux se sont déroulés selon le schéma : des sous-commissions ont préparé des papiers et des sujets à discuter lors de la réunion de la Commission mixte. Depuis 1989, la Commission s’intitule la Commission Internationale pour le Dialogue Théologique Anglican-Orthodoxe (*Growth in Agreement I*, p. 40). Pour l’histoire des dialogues (1976-2006) voir : *DwŪ 2*, pp. 97-101 ; *DwŪ 4*, pp. 196-197 ; *Growth in Agreement II*, pp. 77-84. A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, pp. 435-438.

¹⁰¹⁴ Texte dans Kallistos WARE – Colin DAVEY (éds.), *Anglican-Orthodox Dialogue : the Moscow statement agreed by the Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission, 1976 : with introductory and supporting material*, London : SPCK, 1977 (en ligne : http://www.anglicancommunion.org/ministry/ecumenical/dialogues/orthodox/docs/pdf/the_moscow_statement.pdf, consulté le 8 novembre 2014). La déclaration est composée de 32 paragraphes, divisés en 7 sections. La deuxième section s’appelle « L’inspiration et l’autorité de l’Écriture Sainte » (n^{os} 4 à 8), la troisième : « L’Écriture et la Tradition » (n^{os} 9 à 12), la quatrième : « L’autorité des Conciles » (n^{os} 13 à 18). Pour une analyse de la Déclaration, voir les commentaires ainsi que les réactions des délégués lors des discussions, réunis dans le volume cité ci-dessus. Voir aussi K. WARE, « On the Unity of Scripture and Tradition », pp. 241 ss.

cela, « [l]es Écritures constituent un tout cohérent. Elles sont à la fois divinement inspirées et humainement exprimées » (*Moscou*, n° 4). Puisque leur contenu divin (*Moscou*, n° 6) est exprimé humainement, dans l'effort de compréhension ou d'appropriation de la Révélation, il faut tenir compte également de cette dimension humaine, ainsi que de son historicité très concrète. K. Ware qualifie l'affirmation « divinement inspirée et humainement exprimée » d'« exégèse chalcédonienne » : il s'agirait d'un procédé qui essaie de rendre compte de manière équitable des éléments aussi bien divins que humains dans l'Écriture Sainte. Une telle exégèse rejeterait l'approche monophysite de l'Écriture Sainte (« le fondamentalisme monophysite »), qui accentue trop l'aspect de l'inspiration divine et ne laisse plus de place pour la critique historique – et en cela elle « ne parvient plus à distinguer les différents niveaux de vérité dans le récit biblique ». L'« exégèse chalcédonienne » rejeterait aussi une perspective « nestorienne » (« le réductionnisme nestorien »), qui ferait de l'Écriture Sainte un livre quelconque, une simple chronique humaine¹⁰¹⁵.

L'interprétation de l'Écriture Sainte se fait dans et par l'Église (*Moscou*, n° 5), en observant des règles qui découlent des rapports créés entre l'Écriture Sainte et la Tradition. La démarche essentielle est de retrouver l'esprit (φρόνημα) des Pères dans l'acte d'interprétation (*Moscou* n° 10 §ii), c'est-à-dire, selon K. Ware, cette méthode patristique « [...] de faire la théologie, où la théologie est liée à la prière »¹⁰¹⁶.

L'Écriture Sainte *exprime* la Parole de Dieu et la Tradition *reconnait* la vérité de la Révélation en elle (*Moscou*, n° 6), selon le critère de l'apostolicité des écrits scripturaires : le Nouveau Testament est « le témoignage de ceux qui ont vu le Seigneur » (*Moscou*, n° 7). C'est parce que dans le texte de l'Écriture Sainte nous entendons la Révélation que Dieu donne de Lui-même que ce texte a de l'autorité. La mise par écrit est l'œuvre de la communauté à laquelle Dieu S'est révélé, donc l'acte d'auto-révélation de Dieu est à distinguer de l'enregistrement écrit de cette Révélation dans l'Écriture Sainte. Ceci empêche son utilisation fondamentaliste, car son contenu ne peut pas être absolutisé en tant que Règle de foi figée, et la Parole de Dieu n'est pas confondue avec son expression à travers les réalités créées¹⁰¹⁷.

¹⁰¹⁵ K. WARE, « On the Unity of Scripture », pp. 238-239.

¹⁰¹⁶ K. WARE, « On the Unity of Scripture », p. 245. Nous rencontrerons à nouveau cette idée chez le théologien orthodoxe G. Florovsky, qui parle de « the lost scriptural mind » (voir ci-dessous, sous-chapitre 10.3).

¹⁰¹⁷ K. WARE, « On the Unity of Scripture », p. 235 : « It was felt on both the Orthodox and the Anglican side that the created Scriptures cannot be identified unconditionally with the uncreated Word of God. Furthermore, it was felt that a distinction also has to be drawn between God's act of self-revelation and the written record of that self-revelation in Scripture. [...] there is a clear difference between the primary self-revelation by God and the witness of the community to whom God revealed himself ».

La déclaration rejette toute affirmation sur deux sources de la Révélation, l'Écriture Sainte et la Sainte Tradition. Ceci introduirait une disjonction entre les deux réalités, alors qu'elles sont « corrélatives ». D'un côté, « [...] la Sainte Tradition complète l'Écriture Sainte dans ce sens qu'elle protège le message biblique ». Nous pouvons comprendre ici que par les développements théologiques ultérieurs à la rédaction du texte de l'Écriture Sainte, développements qui font partie de la Tradition, l'Écriture Sainte est expliquée et son message est mieux précisé, ce qui permet de ne pas s'éloigner de son sens originel. Aussi, la Tradition précède temporellement l'Écriture Sainte. C'est elle qui définit son contenu, comme par exemple lors de la formation du canon biblique, lorsqu'il a fallu distinguer le vrai et le faux. D'un autre côté, l'Écriture Sainte est « le critère principal qui permet à l'Église de tester les traditions [c'est-à-dire les développements théologiques au cours de l'histoire], pour déterminer si elles font véritablement partie de la Sainte Tradition » (*Moscou*, n° 9), ce qui fait de l'Écriture Sainte le facteur normatif de la Tradition¹⁰¹⁸.

On arrive ensuite à la définition de la Sainte Tradition, « la vie entière de l'Église dans le Saint Esprit », qui est exprimée dans « [...] des enseignements dogmatiques, dans le culte liturgique, dans la discipline canonique et dans la vie spirituelle » (*Moscou*, n° 10 §i). De par sa nature, la Tradition est dépendante de l'histoire et elle est toujours contextualisée, d'où sa variation liturgique et canonique au cours des siècles (*Moscou*, n° 10 §iii).

L'Écriture Sainte et la Sainte Tradition constituent *les sources des dogmes dans l'Église*, car tout dogme doit être enraciné à la fois dans l'Écriture Sainte et dans la Sainte Tradition (*Moscou*, n° 11). « Les Écritures contiennent le témoignage des prophètes et des apôtres à la [R]évélation que Dieu le Père a fait de Lui-même à l'être humain par son Fils dans l'Esprit Saint. Les Conciles maintiennent ce témoignage et fournissent une interprétation avec autorité de celui-ci » (*Moscou*, n° 13). L'Esprit Saint a œuvré à la fois dans la rédaction de l'Écriture Sainte, et dans les Conciles. Aussi, Il est toujours à l'œuvre dans l'Église et Il est garant du témoignage véritable rendu à la Révélation de Dieu. Ce n'est pas directement le texte de l'Écriture Sainte qui guide la vie de l'Église, mais le Saint-Esprit qui maintient dans l'Église la juste compréhension de la Révélation donnée à travers les livres de l'Écriture Sainte.

« **Dublin Agreed Statement** » (ci-après *Dublin*). « La Déclaration de Dublin »¹⁰¹⁹ (1984) clôt la deuxième étape du dialogue, qui marque d'importantes avancées notamment au sujet du

¹⁰¹⁸ Voir aussi ci-dessous, *Dublin*, n° 49.

¹⁰¹⁹ Texte original en anglais : *Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission. Anglican-Orthodox Dialogue : The Dublin Agreed Statement 1984*, London : SPCK, 1984 (repris dans *Growth in Agreement II*, pp. 84-104 ; en ligne,

Filioque – que la Lambeth Conference de la Communion Anglicane envisage de supprimer du texte du Credo de Nicée-Constantinople. Pourtant, la question de l'ordination des femmes au ministère sacerdotal, reconfirmée et promue par ladite Conférence en 1988, a ralenti sérieusement le dialogue anglican-orthodoxe.

Notre intérêt pour cette déclaration vient du fait que dans sa troisième section (n^{os} 47-87) elle traite du culte et de la Tradition (« Worship and Tradition »), où des affirmations de la déclaration de Moscou sont reprises et développées. Nous avons retenu deux points : 1) la Tradition et son dynamisme ; 2) les icônes.

Les différences formelles entre les deux Églises sont, selon ce document, leurs approches de l'Écriture Sainte : « Les anglicans permettent une grande variété d'attitude et d'enseignement, les orthodoxes sont fortement attachés aux définitions et aux structures de la tradition, surtout à celles établies par les conciles œcuméniques et par les Pères de l'Église » (*Dublin*, n^o 47).

Pour les orthodoxes, la Tradition est « l'action constante de l'Esprit Saint dans l'Église, une présence incessante de la [R]évélation de la [P]arole de Dieu » (n^o 48) – vision partagée également par les participants anglicans. L'Écriture Sainte se trouve au centre de la Tradition ainsi décrite, en tant que facteur normatif (n^o 49). La Tradition est « toujours ouverte », car elle « [...] coule du don que le Père a fait de Son Fils 'pour la vie du monde', par l'installation du Saint-Esprit dans le monde [...] » (n^o 50).

Anglicans et orthodoxes acceptent ensemble l'*aspect dynamique* de la Tradition : le fait d'assimilation, par l'Église, de certaines spécificités culturelles des sociétés dans lesquelles l'Église s'est développée. Ce dynamisme de la Tradition est compris différemment par les deux communions ecclésiales : si pour les orthodoxes il s'agit d'un développement structurel (compréhension charismatique), les anglicans y voient une facilité d'intégrer la diversité (« comprehensiveness » – intégralité, exhaustivité)¹⁰²⁰. La solution pour réduire cette distance serait de suivre l'exemple des Pères, qui ont procédé, par discernement, à une sélection attentive des éléments extérieurs à l'Église. L'Église est ainsi appelée aujourd'hui à faire une sélection équivalente, en essayant de « rester fidèle à l'esprit (φρόνημα) des [P]ères » et de confronter les questions de notre époque à cet esprit (n^o 52).

http://www.anglicancommunion.org/ministry/ecumenical/dialogues/orthodox/docs/pdf/the_dublin_statement.pdf, consulté le 8 novembre 2014 ; trad. allem. dans *DwÜ* 2, pp. 101-128).

¹⁰²⁰ Victoria MILLER, « Ecclesiology, Scripture, and Tradition in the 'Dublin Agreed Statement' », dans *HThR*, vol. 86 (1993), n^o 1, p. 122.

La mise en œuvre du contenu de la Tradition se fait dans la vie liturgique de l'Église, « le cœur même de la tradition » (n° 56). La liturgie et le culte s'organisent autour de la personne et de l'œuvre salutaire de Jésus-Christ, présent par la puissance du Saint-Esprit (n°s 57-62).

L'importance de la Tradition semble en désaccord avec un article essentiel pour la foi en théologie anglicane : l'Écriture Sainte contient tout ce qui est nécessaire pour le salut et rien ne peut y être ajouté. Une solution pour réconcilier l'unicité de l'Écriture Sainte et la place accordée à la Tradition serait peut-être l'approche que la théologie anglicane a de l'icône orthodoxe : analyser l'icône d'abord dans ses rapports à Jésus-Christ. L'utilisation que les orthodoxes font de l'icône – c'est-à-dire sa vénération – est mentionnée dans cette même section sur le culte et la Tradition (n°s 79-87). Si dans l'histoire du dialogue la théologie orthodoxe de l'icône a représenté un obstacle majeur sur la voie du rapprochement¹⁰²¹, aujourd'hui il s'avère que la compréhension de l'icône telle qu'elle était exprimée par saint Jean Damascène au temps de l'iconoclasme byzantin n'est pas séparatrice : l'icône dépeint Dieu incarné et la vénération qui lui est accordée rend honneur au Créateur de la matière, non pas à la matière (n° 83) ; l'icône exprime la gloire de Dieu, autant qu'il est possible de l'exprimer ; les icônes sont des « paroles peintes », un « évangile visible » (n° 84), un moyen « d'entrer en contact avec la personne et l'événement qu'elle représente » et un guide vers la vision du Royaume des cieux où la succession temporelle disparaît (n° 85) ; à travers l'icône, Dieu octroie Sa grâce qui sanctifie et guérit, en réponse à la foi et aux prières des fidèles (n° 86).

De telles paroles, courantes pour la théologie orthodoxe, marquent une « modification significative de la position officielle des Églises anglicanes »¹⁰²², modification due à certains facteurs analysés par le théologien anglican A.M. Allchin : des clarifications en théologie anglicane sur la nature des icônes orthodoxes et de leur vénération, qui ont dissipé les préjugés concernant les icônes ; une possibilité latente pour la théologie anglicane d'accepter l'icône car elle était depuis le début inclinée à placer la doctrine de l'Incarnation au centre de sa foi et de sa théologie ; l'importance accordée aux gestes corporels dans l'expression de la vie religieuse, indiquant une vision anthropologique qui accentue l'unité du corps et de l'âme de l'être humain, qui se présente un devant Dieu dans le culte¹⁰²³.

¹⁰²¹ Le document rappelle les paroles de la Conférence de Lambeth de 1888 : « Il serait difficile d'entrer dans une relation plus proche avec l'Église orthodoxe tant qu'elle garde l'utilisation des icônes » (*Dublin*, n° 81).

¹⁰²² Arthur-Mac Donald ALLCHIN, « L'icône, perspectives anglicanes », dans F. BESPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, p. 358.

¹⁰²³ *Ibidem*, pp. 359-362.

Une réception partielle de l'icône ne serait donc pas impensable pour la théologie anglicane, à condition qu'elle soit comprise sur la base de l'Incarnation du Christ.

« **Cyprus Agreed Statement** » (ci-après *Chypre*). La troisième étape du dialogue commence en 1989 et s'achève avec « La Déclaration de Chypre » (2006)¹⁰²⁴. La question centrale débattue dans ce long texte est l'ordination des femmes. D'autres sujets, déjà traités dans des textes plus anciens de la Commission, sont abordés et développés.

La Révélation est un acte – la décision de Dieu de Se faire connaître aux êtres humains pour qu'ils soient guidés sur le chemin du salut (*Chypre*, section I, n° 14 ; section III, n° 37). C'est par la Révélation que l'être humain est rendu capable de reconnaître en Jésus-Christ le Messie, c'est-à-dire de comprendre dans la vraie lumière les événements de la croix et du matin de Pâques. Au cœur de l'acte de Révélation est l'Évangile du Christ,

[...] la bonne nouvelle de l'amour de Dieu pour le monde en Christ, exprimé dans la forme concrète d'une confession de foi des événements historiques qui constituent le don de l'amour que Dieu a pour nous. En recevant l'Évangile, l'Église reçoit également les événements historiques de la mort et la résurrection de Jésus-Christ, événements pivotaux dans l'histoire du peuple de Dieu et la clé pour le salut du monde (*Chypre*, section IX, n° 9).

Une fois proclamée cette expérience, la Révélation devient fondement de l'Église : « L'Église est à la fois le principal fruit de l'Évangile et le porteur de l'Évangile à travers l'histoire » (*Chypre*, section IV, n° 18).

Dieu ne Se révèle pas dans un livre. Il se révèle aux êtres humains, et cette expérience de la Révélation est exprimée et « canonisée » dans l'Écriture Sainte (*Chypre*, section I, n° 36 et section V, n° 7). L'Écriture Sainte et la Tradition sont des témoins de la Révélation de Dieu (*Chypre*, section VIII, n° 7). L'Église, la communauté de ceux qui ont vécu une expérience similaire de rencontre avec Dieu, n'est pas créée par cette mise en écrit, elle est créée par l'expérience de Dieu. Par la communion au Saint-Esprit, les chrétiens de toujours et de partout sont en relation avec le même Seigneur. Ils peuvent ainsi s'approprier le langage des premiers fidèles, c'est-à-dire les écrivains du Nouveau Testament et les Pères et les participants aux Conciles de l'Église primitive, car l'Esprit « rend vivantes pour nous les paroles du passé chrétien qui ont façonné la compréhension [que l'Église a eue] de Dieu en Christ ». C'est ainsi que se forme la Sainte Tradition, la « mémoire charismatique » de l'Église (*Chypre*, section III,

¹⁰²⁴ *The church of the triune God : the Cyprus statement agreed by the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue*, London : Anglican Communion Office, 2006, 120 p. (en allemand dans *DwÜ* 4, pp. 194-287). L'analyse de D. REID, « Anglicans and Orthodox : The Cyprus Agreed Statement », dans *Journal of Anglican Studies*, vol. 8 (2010), n° 2, pp. 184-199, ne nous a pas été accessible.

n° 27), toutes les deux se constituant d'une manière réciproque : « La Révélation est Tradition et devient Tradition à l'intérieur de l'Église » (*Chypre*, section IX, n° 18).

L'Évangile, reçu encore et encore par chaque génération de chrétiens et par chaque communauté, est toujours proclamé à travers une culture. La proclamation de l'Évangile, la rencontre entre l'Évangile et les paroles humaines, est une mise en contexte, une adéquation avec certaines spécificités culturelles (*Chypre*, section III, n° 17, 22) et en même temps que cette proclamation, se réalise une transformation de la culture dans laquelle l'Évangile est manifesté. La proclamation de l'Évangile est elle-même déjà une interprétation – l'interprétation que les premiers chrétiens ont donnée à leur « rencontre avec le Logos incarné et leur nouvelle relation avec Dieu, rendue possible par le Christ et le Saint-Esprit » (*Chypre*, section III, n° 23). Le langage dans lequel l'Évangile est exprimé peut donc varier d'un endroit à l'autre ou d'un peuple à un autre, puisque l'Évangile n'est pas figé (*Chypre*, section IX, n° 13 §v). Cette tâche de contextualisation et d'inculturation de l'Évangile pour chaque âge et culture revient à l'Église (*Chypre*, section IX, n° 17).

10.2.2. Le dialogue œcuménique luthérien-orthodoxe

Le dialogue œcuménique luthérien-orthodoxe¹⁰²⁵, commencé officiellement en 1981 à Helsinki, est réalisé dans le cadre de la Commission internationale mixte luthérienne – orthodoxe¹⁰²⁶. Jusqu'en 2008, cette Commission avait produit onze « Déclarations communes ». Parmi ces textes, nous en avons retenus trois, issus du dialogue international luthérien-orthodoxe, au sujet de l'Écriture Sainte : « La divine révélation » (Allentown, Pennsylvania, États-Unis, 1985),

¹⁰²⁵ Pour un aperçu de l'histoire du dialogue, voir D. PAPANDREOU, *DwÛ 2*, pp. 258-260 (trad. angl. dans *Growth in Agreement II*, pp. 219-221). Le résumé du dialogue est présenté dans A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 439, note 37 et dans *Accords*, section 9.1.2.7. Voir aussi Theodor NIKOLAOU, « Stand und Perspektiven des Orthodox-Lutherischen Dialogs », dans D. PAPANDREOU – W. BIENERT – K. SCHÄFERDIEK (éds.), *Œcumenica et Patristica. Festschrift Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Stuttgart : W. Kohlhammer, 1989, pp. 33-60.

¹⁰²⁶ Un dialogue très riche existe également au niveau régional entre les représentants des deux Églises – voir Viorel IONIȚĂ, « The Vision of Unity in the Multilateral Dialogues and in the Bilateral Dialogues of the Orthodox Churches with Other Churches », dans *StTeol*, vol. 4 (III^{ème} série, 2008), n° 3, pp. 7-58. V. Ioniță donne une description de ces dialogues bilatéraux (pp. 10-11, note 8) : le Dialogue Arnoldshain, entre l'Église Évangélique de l'Allemagne (EKD) et l'Église Orthodoxe Russe, depuis 1959 (l'un des sujets : « Parole et sacrement ») ; le Dialogue de Constantinople, entre l'EKD et le Patriarcat Œcuménique, depuis 1969 ; les Conversations Herrnhuter, entre l'EKD et l'Église Orthodoxe Bulgare, depuis 1992 (l'un des sujets : « La proclamation de l'Évangile ») ; les Conversations Goslar, entre l'EKD et l'Église Orthodoxe Roumaine, depuis 1979 (l'un des sujets : « Écriture et Tradition »). Notons également les Conversations Sinnappi, entre l'Église Orthodoxe Russe et l'Église Évangélique Luthérienne de Finlande, depuis 1970. V. Ioniță renvoie, pour tous ces dialogues, au livre de Risto SAARINEN, *Faith and Holiness. Lutheran Orthodox Dialogues 1959-1994*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

« Écriture et tradition » (Crète, Grèce, 1987), « Le canon et l'inspiration de la Sainte Écriture » (Bad Segeberg, Allemagne, 1989)¹⁰²⁷.

« **La divine révélation** » (1985). Ce texte court reprend des « lieux communs » de la théologie chrétienne sur l'Écriture Sainte et la Révélation divine. Il nous a paru important de relever quelques propos d'un contenu théologique très dense.

- Lorsque Dieu se révèle, il réalise conjointement le salut de l'homme : Dieu réalise le salut non pas à travers des *dicta*, mais Ses *dicta* sont des actions : « La promesse de Dieu dans l'Ancien Testament lorsqu'Il parla aux pères par les prophètes de plusieurs manières ainsi que la réalisation de cette promesse en Jésus-Christ ne constituent pas seulement l'histoire de la [R]évélation de Dieu mais également l'histoire du salut du genre humain » (« La divine révélation », n° 2). Il est donc possible de parler d'une qualité « performative » de la Révélation divine.
- Le dessein de la Révélation, message venu de Dieu et qui « indique » Dieu, est le salut de l'humain. « La Révélation est la parole de Dieu et la parole sur Dieu ; c'est en même temps la parole pour la destinée et le salut de tous les hommes » (n° 2). Dans cet agir de Dieu pour le salut des êtres humains, il est possible de discerner un *centre* : l'envoi du Fils de Dieu [l'Incarnation du Christ], avec tous les moments qui le définissent : la descente des cieux, l'Incarnation de la Vierge Marie par le pouvoir du Saint-Esprit, Sa crucifixion, Sa résurrection, l'ascension aux cieux et Sa demeure à la droite du Père. Ensuite, la Révélation s'accomplit par la venue du Saint-Esprit sur les êtres humains après l'Ascension du Christ, le même Esprit qui a parlé jadis par les prophètes (n° 3).
- Le lieu de la réalisation et de l'actualisation de cette Révélation est l'Église, en tant que corps du Christ. C'est dans l'Église que l'Évangile est transmis et proclamé, « [...] dans la plénitude de la Tradition apostolique et sa transmission d'un endroit à l'autre et d'une génération à l'autre, non seulement par la parole mais aussi par toute la vie de l'Église » (n° 4). Le contenu de la Révélation peut être discerné également dans les célébrations liturgiques, car il est donné afin d'être vécu et mis en pratique.
- La Révélation de Dieu, ainsi que l'expérience de l'Église primitive, sont exprimées authentiquement dans les saintes Écritures. Les saintes Écritures deviennent ainsi « un livre vivant de révélation » (n° 5), en accord avec le dogme, la prédication et la vie ecclésiale ; le

¹⁰²⁷ Pour la version française de ces documents voir *Accords*, section 9.1.2.7.

dogme devient « un témoin immuable de la vérité de la [R]évélation », ce qui fait que dans l'Église, à travers l'Écriture Sainte et la Tradition, nous vivons la Révélation divine (n° 5).

« **Écriture et tradition** » (1987). Ce deuxième texte se penche davantage sur l'acte de communication de la Révélation, ce qui amène les auteurs à discuter du rapport qui existe entre l'Écriture Sainte, la Tradition et les traditions.

L'expérience de l'œuvre de salut que Dieu a réalisée est transmise à travers l'Ancien et le Nouveau Testaments. Cette œuvre s'accomplit « en la personne de Jésus-Christ [et] est communiquée au monde par l'opération de l'Esprit Saint ». Il s'agit d'un acte salvifique, objectivé en « l'essence de l'Évangile du salut » (n° 1). Tout discours, explicitation ou expérience liés à ce *noyau* constitue la sainte Tradition. La sainte Tradition est la communication de l'Évangile de Jésus-Christ « par l'Église jusqu'à la fin des siècles, grâce à l'action de l'Esprit » (n° 2), dans les sacrements et la vie spirituelle de l'Église (n° 3). Elle est « action continue du Saint-Esprit dans l'Église » (n° 8) et « l'authentique expression de la [R]évélation divine dans l'expérience vivante de l'Église, le corps du Logos incarné » (n° 3), Révélation dont le contenu est « [...] préservé, confessé et transmis dans l'Écriture, les vies des saints de tous les temps et dans la tradition conciliaire de l'Église » (n° 4). On peut considérer qu'ici l'accent est placé sur l'universalité de ce contenu de la Tradition, identifiable dans tout acte de communion avec Dieu, y compris dans la vie de ceux qui sont devenus Ses « intimes ». Une telle vie serait alors à la fois signe de la présence divine et exemple à suivre par tout fidèle.

Le fait de parler de l'Évangile comme à la fois acte (agir) et contenu (la réalisation du salut par Jésus-Christ et le résultat de cet acte) a comme conséquence la superposition, jusqu'à l'identification, des notions de « Révélation » et d'« Évangile ».

La compréhension véritable du contenu de la Révélation tel qu'il est préservé dans l'Écriture Sainte se fait en Jésus-Christ et par le Saint Esprit (n° 7). Le lecteur de l'Écriture Sainte doit se référer à tout moment à ce critère qui est Jésus-Christ Lui-même (n° 6) et à l'expérience de Dieu consignée dans la Tradition. Lorsque l'expérience qu'il fait aujourd'hui de Dieu est en concordance avec l'expérience que les premiers chrétiens ont consignée dans l'Écriture Sainte, l'Écriture Sainte obtient un rôle de contrôle de l'expérience de Dieu : « Le rôle des Saintes Écritures est de servir l'authenticité de l'expérience vivante de l'Église afin de sauvegarder la sainte Tradition de toute tentative de falsification de la vraie foi et ne pas mettre en péril l'autorité de l'Église, corps du Christ » (n° 10). Elle devient « critère de l'authenticité de cette Tradition » (n° 12).

Enfin, le texte précise que le « Sola Scriptura » luthérien n'est pas séparateur, car il ne refuse pas la Tradition. Par la restriction qu'il impose il est censé accentuer la Révélation de

Dieu, l'œuvre salvifique de Dieu par le Christ dans la puissance de l'Esprit Saint, la sainte Tradition de l'Église (n° 11).

« **Canon et inspiration sainte** » (1989). L'élément de nouveauté apporté par ce texte par rapport aux deux précédents est l'observation explicite que « Jésus-Christ est le centre de la Sainte Écriture, la clef pour sa compréhension, l'accomplissement de toutes les promesses de Dieu » (n° 9). Dans toute la Révélation il est question d'un *thème central* : le salut que Dieu réalise pour l'homme (n° 13).

L'inspiration divine, à l'œuvre dans la rédaction des livres bibliques, est également nécessaire dans la lecture biblique, pour que l'Esprit enseigne à chacun comment comprendre l'Écriture et qu'il soit conduit sur la voie de « l'accomplissement du but suprême de [son] existence » (n° 12), c'est-à-dire la participation à la gloire de Dieu (n° 13).

L'Écriture Sainte devient « [...] un des moyens par lesquels le Saint-Esprit porte témoignage à la vérité et crée et soutient la foi des croyants » (n° 11). Si l'Écriture Sainte est Parole de Dieu, elle l'est non pas par la forme d'expression de son contenu, mais par le fait d'être « témoin » de la Révélation divine (n° 13).

Pour décrire leur expérience de Dieu, les auteurs bibliques ont employé, guidés par le Saint Esprit, des expressions et des concepts « ordinaires », afin de « conduire d'autres personnes à cette même expérience » (n° 15). Les formulations scripturaires, bien que liées à un certain langage et à certaines formes, sont inspirées : elles constituent donc « des guides sûrs vers la communion avec Dieu » (n° 18). Le but de l'Écriture Sainte reste le même aujourd'hui et c'est le même Esprit qui est à l'œuvre, sans qu'il y ait d'équivalence entre l'inspiration des auteurs bibliques et l'inspiration accessible aux chrétiens d'aujourd'hui, mais l'exégète authentique fait « la même expérience de révélation et d'inspiration que [...] les auteurs bibliques » (n° 19).

10.2.3. *Le dialogue œcuménique catholique-orthodoxe*

Le dialogue œcuménique contemporain catholique-orthodoxe débute officiellement en 1980, à Patmos-Rhodes¹⁰²⁸, suite à la rencontre du patriarche œcuménique Dimitrios I avec le pape Jean-Paul II (décembre 1979). Il se réalise, au niveau international, au sein de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique-romaine et l'Église

¹⁰²⁸ D. PAPANDREOU, « Les dialogues œcuméniques... », p. 209.

orthodoxe. Actuellement, la Commission travaille sur le thème de la primauté de l'évêque de Rome au premier millénaire chrétien.

Dans le cadre des travaux menés par cette Commission, il n'y a pas d'attention particulière portée au thème de l'Écriture Sainte¹⁰²⁹. Pour notre recherche nous avons pourtant retenu le document intitulé « Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité »¹⁰³⁰, rédigé lors de la rencontre de la Commission à Munich en 1982 (du 30 juin au 6 juillet).

Ce texte nous a paru important pour la définition qu'il donne de l'Évangile et la description des moyens de sa transmission¹⁰³¹. Le premier paragraphe évoque la possibilité accordée à l'être humain de rencontrer le Christ dès cette vie terrestre, sous une forme « sacramentelle ». Cette sacramentalité, appliquée à l'Église et qualifiée par une incomplétude de l'union et de la connaissance que l'être humain a du Christ, est la spécificité de notre relation avec le Christ durant cette vie (c'est-à-dire avant la Parousie). Nous retrouverons la plénitude de la vie éternelle, qui nous est maintenant accessible uniquement sous forme d'arrhes, dans le Royaume de Dieu : « Parler de la nature sacramentelle du mystère du Christ, c'est [...] évoquer la possibilité donnée à l'homme et, à travers lui, au cosmos, de faire l'expérience de la nouvelle création, Royaume de Dieu, *hic et nunc*, par les réalités sensibles et créées. Tel est le mode (tropos) dans lequel l'unique Personne et l'unique événement du Christ existent et opèrent dans l'histoire depuis la Pentecôte et jusqu'à la Parousie » (*Munich* I.1¹⁰³²).

L'événement du Christ (*Munich* I.2 et I.3) est préparé par l'Esprit, qui le réalise également pleinement dans la Résurrection et le rend ensuite accessible aux êtres humains dans les sacrements, surtout dans l'Eucharistie : « Le sacrement de l'événement du Christ passe ainsi dans le sacrement de l'Eucharistie, Sacrement qui nous incorpore pleinement au Christ » (I.2 ; cf. I.5.d). Le Christ est « [...] le Sacrement par excellence » (I.3). Sans que cette expression soit expliquée davantage, nous comprenons au n° 3 que l'« événement du Christ » est l'œuvre entière

¹⁰²⁹ Notons par ailleurs que le sujet de la place détenue par l'image religieuse ou l'icône dans la vie ecclésiale n'est pas abordé en tant que tel.

¹⁰³⁰ Le texte « officiel » a été publié dans *Episkepsis*, n° 277 (1982), pp. 11-18 (repris dans *Contacts*, vol. 64 (2012), n° 240, pp. 455-467).

¹⁰³¹ L'appréciation de ce texte de la part des théologiens est fort inégale. C. Davey résume en quelques points l'accueil positif (« Orthodox-Roman Catholic Dialogue », dans *One in Christ*, vol. 20 (1984), n° 4, pp. 358-360). Voir aussi la critique plutôt négative faite par le théologien grec Megas Farantos, ou encore celle de l'assemblée orthodoxe américaine (dans *Episkepsis*, n° 286 (1983), pp. 9-13). Elisabeth Parmentier lui accorde une valeur plutôt positive (voir son évaluation, « Le document d'accord catholique-orthodoxe de Munich 1982. Trente ans après, une relecture protestante », dans *Contacts*, vol. 64 (2012), n° 4, pp. 468-477).

¹⁰³² À deux exceptions, les citations suivantes sont à retrouver dans la première partie du document. Une numérotation plus claire des paragraphes de ce document aurait été souhaitable.

réalisée par le Christ, depuis l'Incarnation et jusqu'à la Résurrection (le texte ne dit rien de l'ascension)¹⁰³³. « L'achèvement du mystère pascal » est la Pentecôte (I.4.a), qui inaugure les *eskhata*, les temps derniers. L'Église célébrant l'Eucharistie « anticipe le jugement du monde et sa transfiguration finale », par le fait qu'elle permet déjà l'union à Dieu, union qui, à la Parousie, sera totale – Dieu étant tout en tous (I.4.c). L'Eucharistie réalise l'Église, dans ce sens que les fidèles, « oints par l'Esprit et greffés sur Christ » par le baptême et la chrismation, « croissent en cette divinisation mystérieuse qui accomplit leur demeure dans le Fils et dans le Père, par l'Esprit » lorsqu'ils communient au Corps et au Sang du Christ (*Munich* I.4.b).

C'est donc l'Esprit qui « renouvelle » ou « réactualise » l'Eucharistie¹⁰³⁴. La célébration entière est une épiclese, tout comme « l'Église est perpétuellement en état d'épiclese » (*Munich* I.5.c), car elle appelle continuellement le Saint Esprit, celui qui par son agir rend possible à la fois la présence réelle du Christ dans le pain et le vin eucharistiques, et l'union des fidèles avec le même Christ. L'un des théologiens orthodoxes contemporains, Boris Bobrinskoy, rappelle que la tradition orientale primitive insistait sur le fait que le rôle de l'Esprit Saint dans la célébration eucharistique n'était pas uniquement celui de rendre effective la présence réelle du Christ dans les espèces eucharistiques : *les fidèles devraient communier également au Saint-Esprit* (théologie continuée et développée par de nombreux pères après saint Basile)¹⁰³⁵.

« L'Esprit manifeste le Christ dans son œuvre de Sauveur, l'Évangile qu'il est [L]ui-même » (I.5.b). Le Christ, la Parole faite chair, est donc l'Évangile – sans aucune identification entre le Christ et l'un ou l'autre des quatre Évangiles. Il s'agit de la bonne nouvelle du salut réalisé par le Christ, dont témoignent les apôtres et qui est réaffirmé aujourd'hui à l'intérieur de la communauté ecclésiale pendant la célébration eucharistique : « On y passe de l'audition de la Parole, culminant dans la proclamation de l'Évangile – annonce apostolique de la Parole faite chair [...] » (I.6), ou encore : « non seulement [...] la célébration [eucharistique] 'annonce' l'événement du mystère, mais aussi [...] elle l'actualise aujourd'hui, dans l'Esprit » (II.2). Concrètement, cette proclamation de la Parole est réalisée à travers les lectures bibliques au cours de la divine Liturgie. Le témoignage auquel assistent aujourd'hui les fidèles pendant la

¹⁰³³ Rappelons ici le texte « L'Évangile et l'Église » de Malte (1972), dans lequel les catholiques et les luthériens parlent de l'Incarnation comme d'un « événement de salut », expression qui a conduit à un langage commun catholique-luthérien sur le *centre* de l'Évangile, Jésus-Christ (voir ci-dessus, sous-chapitre 9.2).

¹⁰³⁴ O. CLÉMENT, « Notes sur l'Eucharistie... », p. 447 : « [...] l'anamnèse permet et appelle l'épiclese. À la fois parce que celle-ci va rendre pleinement présentes et actuelles les réalités mentionnées par l'anamnèse, et parce que la 'mémoire' des merveilles opérées par Dieu en notre faveur nous donne l'audace, la familiarité prodigieuse – *parrhêsia* – de lui demander de renouveler, ou plutôt d'actualiser le miracle de l'Eucharistie ».

¹⁰³⁵ Voir les références et la discussion chez B. BOBRINSKOY, *Communion du Saint Esprit*, Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1992, pp. 271-275, ainsi que pp. 217-254.

Liturgie dépasse la consécration temporelle de notre existence. « La célébration eucharistique est l'Anamnèse (le Mémorial) » (I.5.b). S'il est possible que nous prenions part aujourd'hui à la même réalité que jadis, c'est parce que ce mémorial est conçu, selon la tradition juive, comme un mémorial qui rend présent. Concernant le Christ, ce qui s'est passé une fois pour toutes (l'*Ephapax*) « est et advient » de nouveau dans la célébration eucharistique, « vraiment mais sacramentellement » (I.5.b). Nous comprenons ainsi que « sacramentellement » signifie *réel*, mais *caché* sous quelque forme créationnelle (bien définie).

Le fait que le Christ Se donne à nous « sacramentellement » dans cette vie signifie que nous arrivons à Lui d'une manière *médiate* et non pas *directe*. La Parole est sacramentelle lorsqu'elle devient corporelle, elle est donc liée à la matérialité du monde :

Ainsi l'Eucharistie est-elle indissolublement Sacrement et Parole puisqu'en elle c'est le Verbe incarné qui sanctifie dans l'Esprit. C'est pourquoi la liturgie tout entière, et non seulement la lecture des Saintes Écritures, constitue une proclamation de la Parole sous forme de doxologie et de prière. Inversement, la parole proclamée est la Parole faite chair, et devenue sacramentelle (II.2).

La précision est importante, car elle permet d'éviter toute confusion essentielle entre le Christ et les réalités créationnelles devenues *moyens de grâce*. De même, elle est importante car la matérialité du monde acquiert une valeur positive par son ordonnance sur la voie de l'homme vers son salut.

*

Dans l'Église, c'est l'Esprit Saint qui réalise l'union des êtres humains avec le Christ. Cette union est réalisée au travers des sacrements, « des actes de l'Esprit », mais surtout dans et à travers l'Eucharistie. La célébration eucharistique anticipe la liturgie céleste et aussi, au moment de la communion des fidèles au Corps et au Sang du Christ, l'état eschatologique de l'homme uni à Dieu. Ce qui est rendu accessible à l'humain dans la célébration eucharistique est l'*événement du Christ*, l'œuvre du Père que le Christ a accomplie sur terre par le Saint Esprit. Cette œuvre est donnée à l'homme réellement, mais sacramentellement.

Certaines ambiguïtés du texte illustrent des difficultés qui reviennent dans le dialogue avec d'autres confessions chrétiennes. Ainsi, on parle de la participation du prêtre ou de l'évêque au ministère du Christ au point de ne plus pouvoir faire la différence entre l'évêque et le Christ. L'Église en tant que sujet actif dans la réalisation du salut est une vision commune aux catholiques et aux orthodoxes, mais elle est inacceptable pour les Églises issues de la Réforme¹⁰³⁶.

¹⁰³⁶ A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, pp. 430-431.

10.3. Parole de Dieu et paroles de l'homme : **la Révélation divine et son interprétation**

Comme nous l'avons déjà dit, les consultations et dialogues présentés ne connaissent pas d'impact réel au niveau de la vie des fidèles chrétiens orthodoxes (et même au niveau académique). Ainsi, il serait incomplet de tirer une conclusion sur *la compréhension orthodoxe de l'Écriture Sainte* à la suite de notre analyse. Pour un meilleur aperçu il faut en rajouter une autre, quoique succincte, du travail fait par certains théologiens orthodoxes à ce sujet – démarche difficile, car l'étendue de la littérature de spécialité est vaste.

Dans notre recherche nous nous sommes arrêtés à la lecture d'une partie du travail fait par certains théologiens orthodoxes contemporains¹⁰³⁷. Il s'agit à la fois de théologiens biblistes ou spécialistes en études bibliques, ainsi que de théologiens dogmatistes ou historiens, mais dont le travail a exercé ou exerce toujours une importante influence sur la théologie orthodoxe. Le choix de ces théologiens a été fait en fonction de la réception de leur œuvre en théologie orthodoxe. Il n'est pas question ici de reproduire l'herméneutique biblique de ces auteurs, mais uniquement d'une démarche d'identification dans leur travail des *lieux théologiques*, en quelque sorte, concernant l'Écriture Sainte.

Notre approche nous a amené à diviser la présentation du travail de ces théologiens en deux thèmes qui reviennent invariablement : 1) les rapports qui existent entre la Révélation divine, la Tradition et l'Écriture Sainte et 2) les questions liées à l'interprétation de l'Écriture Sainte.

10.3.1. La Révélation divine, la Tradition et l'Écriture Sainte

Toute analyse de la place occupée par l'Écriture Sainte en théologie orthodoxe peut être introduite par cette mention : la vie de l'Église est une mise en pratique du message de l'Écriture Sainte¹⁰³⁸. Lue, interprétée, célébrée, l'Écriture Sainte se trouve au centre de toute l'activité ecclésiale, car elle est parole venue de Dieu et lieu de rencontre de la Parole de Dieu.

¹⁰³⁷ Il s'agit de : Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Dumitru Staniloaë, Paul Evdokimov, Justin Popovitch, John Meyendorff, Savvas Agourides, Ioannis Karavidopoulos, Theodoros Stylianopoulos, Boris Bobrinskoy, Veselin Kesich, Konstantinos Nikolakopoulos, Alexander Negrov, Jean Breck, Nicolas Cernokrak, Michel Stavrou. Leurs travaux sont indiqués dans la bibliographie finale. Notre sélection ne se veut pas exhaustive. Nous espérons néanmoins avoir identifié les repères bibliographiques les plus marquants pour la théologie orthodoxe d'aujourd'hui.

¹⁰³⁸ K. WARE, « On the Unity of Scripture », p. 236.

Lorsqu'on se réfère à la « Parole de Dieu », il s'agit bien évidemment en premier lieu du Verbe divin, la deuxième personne de la Sainte Trinité. Dieu Se manifeste et manifeste Sa volonté librement envers la création, dans ce qu'on appelle la « Révélation surnaturelle ». Celle-ci commence avec l'Ancien Testament, s'accomplit en la personne de Jésus-Christ, la Parole incarnée, et est enregistrée par l'Écriture Sainte et la Tradition dans l'Église, la communauté de ceux qui croient et participent au mystère du Christ. L'être humain a ainsi accès, dans l'Église, à la vérité de Dieu, une réalité vivante donnée dans la Révélation, réalité dont la finalité ultime est « notre résurrection en Christ »¹⁰³⁹.

La Révélation concerne le « mystère caché depuis les siècles et les générations » (Col 1, 26), l'Évangile (la Bonne Nouvelle) de l'Incarnation en vue du salut de l'être humain. Le sens que le Nouveau Testament retient pour « évangile » est la Bonne Nouvelle du salut à venir, la venue de Dieu dans la chair pour rencontrer l'être humain et le remettre dans sa dignité originale, d'avant la chute.

Du fait de la Révélation que le Verbe partage au monde, les paroles par lesquelles cette Révélation est véhiculée sont des *paroles de Dieu*. Par extension, l'Écriture Sainte est à son tour « parole de Dieu », en tant que dépositaire de ces paroles (ici « paroles » au sens de message ou contenu nécessaire pour notre salut)¹⁰⁴⁰. Elle est le résultat de la vie en communion avec Dieu, vie pendant laquelle nous pouvons être amenés à connaître Dieu de plus en plus, sans pour autant qu'elle divulgue les mystères de Dieu.

Au cœur de l'expérience que nos ancêtres dans la foi, les communautés chrétiennes au long de l'histoire, ont faite de Dieu se trouve l'Évangile (la Bonne Nouvelle) du salut de Dieu. Elle est transmise de génération en génération, au long de l'histoire, dans ce qui constitue la *sainte Tradition* (παράδοσις, *tradere*). La Tradition est vie de l'Église, vie en Christ et à la fois « communication de l'Esprit Saint qui ouvre aux membres de l'Église la perspective infinie du mystère dans chaque parole de la Vérité révélée » ; en cela elle doit être distinguée des traditions humaines, voire même du processus de transmission de cette Vérité¹⁰⁴¹.

La Tradition est toujours enrichie par la façon dans laquelle l'Écriture Sainte est vécue et comprise dans l'Église¹⁰⁴². C'est à travers sa vie que l'Église définit l'Écriture Sainte, elle

¹⁰³⁹ D. STANILOAË, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, București : IMBOR, 1978, p. 41 (en roumain).

¹⁰⁴⁰ J. BRECK, « Lire la Bible aujourd'hui. L'héritage de l'herméneutique orthodoxe », dans *Istina*, vol. 51 (2006), p. 280.

¹⁰⁴¹ V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 145. Remarquons que ces propos de V. Lossky sont très proches du débat sur la Tradition porté par les théologiens de Vatican II (voir ci-dessus, chapitre 8.3.).

¹⁰⁴² K. WARE, « On the Unity of the Scripture », p. 236 ; voir aussi Ioannis KARAVIDOPOULOS, « The Interpretation of the New Testament in the Orthodox Church », dans C. LANDMESSER – H.-J. ECKSTEIN – H. LICHTENBERGER

reconnaît la vérité de la Révélation dans l'Écriture Sainte à travers l'expérience qu'elle fait de l'Évangile (donc dans la Tradition) : « Les livres de l'Écriture Sainte sont vrais, non pas parce que l'Église l'affirme, mais parce qu'ils contiennent la [R]évélation de Dieu »¹⁰⁴³. Définir la sainte Tradition équivaut donc à désigner la place occupée par l'Écriture Sainte, car l'Écriture Sainte se trouve, en tant qu'expression écrite de la Révélation accomplie en Jésus-Christ, à l'intérieur de la Tradition. Cette dimension très historique du processus de sauvegarde, transmission et interprétation de la Parole de Dieu aide à ne pas confondre la Révélation en tant que acte et message et l'Écriture Sainte en tant que livre. La distinction entre la Vérité révélée en Jésus-Christ et qui a « habité parmi nous » (Jn 1, 14), et la vérité salutaire enregistrée dans les livres de l'Écriture Sainte¹⁰⁴⁴ est à faire dans toute approche de l'Écriture Sainte, pour être gardés d'identifier le mystère de Dieu et la lettre de l'Écriture.

L'Écriture Sainte ne devrait pas être utilisée comme un recueil de dogmes (*summa theologiae*). On dira plutôt que les livres de l'Écriture Sainte sont des témoins de l'Église, car ils ont enregistré l'expérience et la foi de l'Église¹⁰⁴⁵, l'action de l'Esprit Saint en ceux qui écoutaient les paroles du Christ ou les paroles des apôtres sur le Christ¹⁰⁴⁶. On ne saurait pas parler d'une qualité intrinsèque de Parole de Dieu, attribuée à l'Écriture Sainte. L'Écriture Sainte exprime tout ce qui est nécessaire à l'être humain pour son salut, sans épuiser les paroles de Dieu ni « renfermer » la Vérité, car cette Vérité c'est le Christ Lui-même (Jn 14, 6), une personne vivante, et aucun moyen de communication ne saurait la contenir.

La Révélation n'est pas limitée à la forme écrite de l'Écriture Sainte¹⁰⁴⁷. Par cette note de relativisation de l'Écriture Sainte, on reconnaît également l'importance de ces réalités, autres que l'Écriture Sainte, dans lesquelles l'expérience de la rencontre avec la Parole de Dieu nous a été sauvegardée, tels que les écrits des Pères de l'Église, les formes et les textes liturgiques ou les décisions des conciles œcuméniques. L'Écriture Sainte reste pourtant l'événement premier dans la tradition théologique et dans le culte de l'Église.

(éds.), *Jesus Christus als die Mitte des Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin : Walter de Gruyter, 1997, p. 250.

¹⁰⁴³ K. WARE, « On the Unity of the Scripture », p. 243.

¹⁰⁴⁴ I. KARAVIDOPOULOS, « The Interpretation of the New Testament... », p. 249 : « Orthodox theology makes a distinction between the Truth as that which is God Himself, as it was revealed in Christ and 'dwelt among us' (John 1, 14) and the record of the saving truth in the books of the Holy Scriptures ».

¹⁰⁴⁵ G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition : an Eastern Orthodox View*, Massachusetts : Nordland Publishing Company, 1972, p. 25.

¹⁰⁴⁶ 2 P 1, 20-21 : « sachant tout d'abord vous-mêmes qu'aucune prophétie de l'Écriture ne peut être un objet d'interprétation particulière, car ce n'est pas par une volonté d'homme qu'une prophétie a jamais été apportée, mais c'est poussés par le Saint-Esprit que des hommes ont parlé de la part de Dieu ».

¹⁰⁴⁷ G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, p. 9.

La Tradition est une réalité rendue vivante dans l'Église par la présence de l'Esprit, « [...] celui qui demeure dans la communauté de foi (Jn 16, 13 ; cf. Ap 2, 7) » et par la voix duquel « Jésus continue à 'parler' à l'Église » même après Son ascension¹⁰⁴⁸. Si dans son essence la Tradition reste inchangée, sa forme d'expression et sa définition sont toujours soumises aux modifications, pour correspondre et répondre au langage des communautés ecclésiales de chaque époque : « Elle ne change pas dans son essence, mais elle n'est pas non plus rigide dans sa forme, dans son expression [qui se déploie] en des termes de plus en plus riches et nuancés »¹⁰⁴⁹. Cette adaptation est même associée à l'être de l'Église, car la Tradition en tant que porteuse de la Bonne Nouvelle – message qui fait agir ceux qui l'acceptent – est liée à l'actualité et non au passé (comme l'est le traditionalisme ou certaines traditions anciennes qu'on répète indéfiniment). En dépit de ces changements, l'Église reste fidèle à son essence au long des siècles.

Les rapports existants entre l'Écriture Sainte et la Tradition sont donc très profonds. Pour les décrire, le théologien orthodoxe Jean Breck parle d'un *cercle herméneutique*, « l'Écriture dans la Tradition », qui se manifeste à l'intérieur de la vie ecclésiale. D'un côté, l'Écriture Sainte juge le contenu de la Tradition, pour en identifier la vérité. Toute affirmation concernant l'expérience de Dieu, même lorsqu'elle est adaptée aux diverses situations historiques ou culturelles, est faite sur la base du texte scripturaire. Tous ces éléments renvoient au message révélé en Jésus-Christ et qui nous est transmis aujourd'hui d'abord à travers le texte de l'Écriture Sainte. Il ne s'agit pas d'une collection d'enseignements. D'un autre côté, comme nous l'avons déjà précisé, la Tradition précède l'Écriture Sainte et, par la constitution du canon biblique, elle détermine les limites de l'Écriture Sainte¹⁰⁵⁰. Si dans le cas de l'Ancien Testament les livres sacrés juifs ont été acceptés ensemble, les livres du Nouveau Testament ont été soumis à un processus de sélection. L'Église a retenu ces livres dont le contenu a été reconnu comme un témoignage sur la vie et l'enseignement de Jésus-Christ. C'est d'ailleurs ce témoignage qui leur fournit l'autorité, et non pas quelque ajout à la Révélation. La Révélation reste celle de Jésus-Christ et ce que les apôtres enseignent c'est la réalité du Christ, la Parole incarnée¹⁰⁵¹.

¹⁰⁴⁸ J. BRECK, *Scripture in Tradition : the Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*, Crestwood : St. Vladimir's Seminary Press, 2001, p. 19.

¹⁰⁴⁹ D. STANILOAË, « Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii » (« L'Écriture Sainte et la Tradition apostolique dans le témoignage de l'Église »), dans *Ortodoxia*, vol. 32 (1980), n° 2, p. 211.

¹⁰⁵⁰ J. BRECK, *Scripture in Tradition*, pp. 10-11 ; K. WARE, « On the Unity of the Scripture », p. 243.

¹⁰⁵¹ J. MEYENDORFF, *Living Tradition*, New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1978, p. 14.

En théologie orthodoxe on dit que la parole divine, consignée dans l'Écriture Sainte, trouve son expression la plus complète dans un *contexte liturgique*¹⁰⁵². Cette parole est chantée sous forme de psaumes ou d'hymnes dogmatiques, elle est communiquée, exprimée et reçue par la lecture de l'Écriture Sainte pendant les offices liturgiques, en particulier dans la célébration de l'Eucharistie. Il existe une *unité diachronique* de l'Écriture Sainte, « [...] l'unité entre l'Écriture et la vie continuelle de l'Église »¹⁰⁵³. C'est dans cette optique que le père Staniloaë peut dire qu'une vie liturgique intense peut remplacer *d'une certaine manière* une lecture régulière de l'Écriture Sainte, car dans tous les moments du culte on parle du Christ :

Dans tous les sacrements, dans toutes les prières, on parle du Christ, pas seulement d'une manière générale mais très précisément, très concrètement : le Christ sur la croix, le Christ dans [S]a [R]ésurrection, les miracles qu'[I]l a faits, les paroles de consolation qu'[I]l a dites. Et ainsi, dans l'Église, tout est Bible, Bible appliquée, et celui qui vit intensément dans l'Église a la Bible, et celui qui vit intensément la Bible existe dans l'Église¹⁰⁵⁴.

La lecture de l'Écriture Sainte serait donc l'équivalent d'un office cultuel et se rapprocherait, au niveau de la signification, de la célébration d'un sacrement¹⁰⁵⁵. Le père Staniloaë insiste sur le fait que, dans l'expérience ecclésiale, il existe cette conscience que « le Christ est toujours là, tout entier, dans les paroles de la Bible, dans la liturgie, dans l'Église. C'est ainsi qu'il faut lire l'Écriture, en sentant que la présence du Christ s'y concentre. Quand Dieu parle, c'est à moi qu'Il parle »¹⁰⁵⁶. À cette initiative de dialogue l'homme répond dans les situations concrètes de la vie, par la prière, l'adoration et le culte, l'espérance etc. Le livre de l'Évangile même reçoit la vénération pendant le culte, car on considère qu'il contient la Vérité même de la Révélation¹⁰⁵⁷. L'Écriture Sainte inaugure ainsi un vrai dialogue bidirectionnel entre Dieu et l'être humain¹⁰⁵⁸.

*

¹⁰⁵² Voir J. BRECK, *Scripture and Tradition*, p. 13, sur la liturgie et l'accomplissement de la Parole.

¹⁰⁵³ K. WARE, « On the Unity of the Scripture », p. 236.

¹⁰⁵⁴ D. STANILOAË, « La lecture de la Bible dans l'Église Orthodoxe », dans *Contacts*, vol. 30 (1978), n° 4, p. 351. Cette approche est déconseillée, car la pratique de lecture liturgique de l'Écriture Sainte n'est pas toujours suffisamment intense pour pouvoir se limiter à la découvrir seulement à travers les actes de culte.

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, p. 350 : « Nous devons lire la Bible d'une manière qui ne soit pas profane, 'laïque' : non [pas] pour connaître, pour nous instruire, pour polémiquer avec les autres, non [pas] pour expliquer dans quelles conditions la Bible s'est constituée. Mais nous devons lire la Bible, la Sainte Écriture en sachant que nous faisons une chose sainte, la chose sainte, presque un sacrement. Peut-être nous, [les] orthodoxes, faisons-nous une trop grande différence entre les sacrements et la Parole, la lecture de la Bible ».

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, p. 353.

¹⁰⁵⁷ J. MEYENDORFF, *Living Tradition*, p. 14.

¹⁰⁵⁸ Voir aussi G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, 1972, p. 21.

En tant que parole venue de Dieu, l'Écriture Sainte est fondement pour tout développement théologique et également fondement pour la vie chrétienne – un guide sûr pour le salut. La conscience des orthodoxes est très marquée par le fait que le Christ se donne à travers des réalités créées pour s'adapter à la mesure humaine pour que, par la suite, l'être humain soit amené à la mesure de la plénitude du Christ (Ep 4, 13). Son rapport à l'existence humaine la rend tributaire de deux qualités : l'historicité et la normativité. Les deux qualités, encore imparfaitement saisies, s'accomplissent dans l'eschaton – qui est déjà envisagé dans la divine Liturgie. La conséquence la plus immédiate de l'*historicité* très concrète de la Révélation porte sur l'interprétation de l'Écriture Sainte.

10.3.2. L'interprétation de l'Écriture Sainte

Pour les chrétiens d'aujourd'hui, la parole divine présente dans l'Écriture Sainte n'est pas nécessairement *auto-révélatrice*, tout comme elle ne l'était pas pour les disciples de Jésus-Christ : lorsqu'Il leur annonce Sa Passion, « ils ne comprirent rien à cela ; c'était pour eux un langage caché, des paroles dont ils ne saisissaient pas le sens » (Lc 18, 34). Consignée dans l'Écriture Sainte, dans une forme fixe, précise, la Révélation devient contextualisée, liée à des conditions spécifiques au temps de la rédaction des livres saints. Aussi, l'*intention première* de l'Écriture Sainte est d'être le dépositaire du message divin adressé aux êtres humains de toujours et de partout en vue de leur salut. L'universalité de son dessein, son « applicabilité » à la vie du fidèle, demande à ce que la Révélation, dans sa forme scripturaire, soit interprétée, pour qu'elle soit saisissable à chaque moment de l'histoire. Et, puisque même la simple lecture – et même une lecture « littéraliste » – de l'Écriture Sainte est un acte d'interprétation, des règles spécifiques d'interprétation sont mises en place : du fait de sa « matérialité », l'Écriture Sainte est soumise aux règles d'interprétation spécifiques à tout texte ; du fait de son origine divine, l'interprète est appelé à prendre également en compte la nécessité de la foi dans l'acte d'interprétation.

Par la suite, nous verrons comment la théologie orthodoxe essaie de résoudre la tension créée lors de la rencontre du côté humain et divin de l'Écriture Sainte : dans l'herméneutique biblique s'agit-il de l'interprétation de la Parole ou de l'interprétation de l'Écriture Sainte ?

10.3.2.1. Principes d'herméneutique orthodoxe

La théologie orthodoxe veut soumettre l'interprétation scripturaire aux mêmes règles herméneutiques que celles qui ont guidé les Pères : il s'agit en quelque sorte de « pré-supposés » (suppositions) herméneutiques, car les Pères n'appliquent pas au texte biblique des règles

d'interprétation prédéfinies. Leur herméneutique est orientée par des « présupposés » qui sont ceux de la foi en Jésus-Christ¹⁰⁵⁹.

Il existe plusieurs « listes » de règles ou principes, mais d'une manière générale on en compte huit. Dans ce qui suit nous nous tenons à l'ordre proposé par le théologien Jean Breck, avec des renvois aux propos d'Alexander Negrov, Kallistos Ware et Ioannis Karavidopoulos¹⁰⁶⁰.

1. En premier lieu, J. Breck décrit le sens de l'expression « Parole de Dieu » : la Parole de Dieu est avant tout une personne réelle, Jésus-Christ, et non pas un texte. Même lorsqu'on associe la Parole de Dieu à la Révélation, c'est le Christ qui se trouve au centre, comme Celui qui l'a rendue connaissable¹⁰⁶¹. L'approche du fidèle à l'Écriture Sainte est relationnelle, car en elle il cherchera d'abord une rencontre, plutôt qu'un message. On évite ainsi d'identifier la Parole de Dieu et le texte biblique. Le fidèle sait que le contenu du message proposé ne trouve pas sa valeur dans ce qu'il enseigne, mais en ceci qu'il donne lieu à la rencontre du Christ. L'Écriture Sainte est unique, car elle guide l'esprit du fidèle vers la croix et la résurrection du Christ, – le « centre du message néotestamentaire »¹⁰⁶², pour laisser en second plan l'enseignement moral qu'elle promet ou les informations sur les réalités bibliques. C'est le critère fondamental qui détermine toute démarche herméneutique de l'Écriture Sainte. Dans une dynamique sotériologique de l'interprétation de l'Écriture Sainte, nous dirons que son but est l'acquisition de la connaissance de Dieu et la quête du cœur des fidèles¹⁰⁶³.

¹⁰⁵⁹ J. BRECK, « L'héritage de l'herméneutique orthodoxe », p. 279.

¹⁰⁶⁰ J. Breck énumère huit présupposés d'interprétation, « [...] qui ont éclairé les Pères de l'Église dans leur lecture de la Bible » – voir J. BRECK, *Scripture in Tradition*, pp. 33-44 ; sur le même sujet, voir IDEM, « L'héritage de l'herméneutique orthodoxe », pp. 279-281 ; I. KARAVIDOPOULOS décrit cinq caractéristiques principales de l'herméneutique orthodoxe (« The Interpretation of the New Testament », pp. 251-258), K. WARE – quatre (« On the Unity of the Scripture », pp. 240-245), Alexaner NEGROV – neuf (*Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church : a Historical and Hermeneutical Perspective*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2008, pp. 279-294). Voir également Konstantinos NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament*, Berlin : Lit, 2012, pp. 303-317.

¹⁰⁶¹ Liveryi VORONOV (« The Word of God in the Life of the Church », dans *The Journal of the Moscow Patriarchate*, n° 3 (1987), p. 74) note que, en 1847, l'archimandrite Makariy définit la Parole de Dieu comme un synonyme pour la Révélation Divine.

¹⁰⁶² I. KARAVIDOPOULOS, « The Interpretation of the New Testament », p. 254 : « Interpretation for the Fathers of the Church is not an academic procedure or a scholastic occupation with the Holy Bible inside libraries but a sermon in the gathering of the people of God. [...] It does not intend to fill their [listeners'] minds with knowledge from the Holy Bible or about the Holy Scriptures, but to guide them to deeds, to taking a stand, or renewing their stand ('repentance') towards the cross and the resurrection of Christ which is the core especially of the [New Testament] message ».

¹⁰⁶³ A. NEGROV, *Biblical Interpretation*, p. 294 ; J. BRECK, *Scripture in Tradition*, pp. 16-21 ; IDEM, « L'héritage de l'herméneutique orthodoxe », p. 280.

2. Une interprétation correcte doit être encadrée dans une perspective trinitaire, car la Révélation apportée par Jésus-Christ, le Verbe incarné, est inséparable de l'agir des autres personnes de la Sainte Trinité : « La Révélation *provient* du Père à travers le Fils et devient intelligible *dans* l'Esprit, tandis que notre réponse d'acceptation, fondée dans la foi, provient *dans* et *de* l'Esprit, *par* le Fils, *vers* le Père »¹⁰⁶⁴.

3. L'Écriture Sainte est une réalité divino-humaine (*théandrique*), dans laquelle se reflète la coopération entre Dieu et l'auteur biblique. Elle contient des paroles *sur* Dieu et des paroles venues *de* Dieu, et, puisqu'elle est adressée à l'être humain, des paroles humaines. Cette *unité verticale* de l'Écriture Sainte dans le processus de sa création¹⁰⁶⁵, la *synergie* entre l'Esprit Saint et l'auteur biblique, se retrouve dans son interprétation : ni le texte, ni son interprétation ne sont le produit d'une « dictée », d'une intervention divine directe à travers un auteur passif, mais bien de l'inspiration¹⁰⁶⁶. Puisque l'inspiration est une donnée requise tant du côté de l'auteur biblique que de l'interprète, le travail avec l'Écriture Sainte est entièrement épiclétique, un charisme de l'Esprit (agent dans le processus d'interprétation)¹⁰⁶⁷, selon les paroles de saint Paul : « Nul ne peut dire : Jésus est le Seigneur ! si ce n'est par le Saint-Esprit » (1 Co 12, 3)¹⁰⁶⁸. L'un des pères philocaliques, saint Éphrem le Syrien, exhorte son lecteur : « Avant toute lecture [de la Bible] prie et supplie Dieu qu'Il se révèle à toi ».¹⁰⁶⁹

4. En tant que livre adressé en premier lieu aux membres des communautés chrétiennes, l'interprétation de l'Écriture Sainte ne peut se faire qu'à l'intérieur de ces mêmes communautés. Hors du cadre de la foi, l'Écriture Sainte n'est autre chose qu'une œuvre littéraire. La Révélation biblique est préservée dans l'Église, c'est donc elle, l'Église, son interprète le plus convenable¹⁰⁷⁰. Ainsi, l'Écriture Sainte, l'Église et l'expression de la foi de l'Église sous la

¹⁰⁶⁴ J. BRECK, *Scripture in Tradition*, p. 39.

¹⁰⁶⁵ Chez K. WARE, « On the Unity of Scripture », pp. 235 ss.

¹⁰⁶⁶ J. BRECK, « L'héritage de l'herméneutique orthodoxe », p. 280.

¹⁰⁶⁷ I. KARAVIDOPOULOS, « The Interpretation of the New Testament », p. 251 ; J. BRECK, « L'héritage de l'herméneutique orthodoxe », pp. 281-282 ; Theodore STYLIANOPOULOS, « Biblical Studies in Orthodox Theology : a Response », dans *GOThR*, vol. 17 (1972), n° 1, p. 78.

¹⁰⁶⁸ G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, p. 25 : « it means that the Gospel itself can be apprehended in all its fullness and depth only in spiritual experience ».

¹⁰⁶⁹ Cité par Michel EVDOKIMOV, « La lecture de la Bible dans l'Église orthodoxe », dans *Contacts*, vol. 30 (1978), n° 4, p. 343. Voir aussi ci-dessous, sous-chapitre 12.3.1.

¹⁰⁷⁰ G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, p. 25.

forme des dogmes ne peuvent pas être séparées et l'interprétation de l'Écriture Sainte devient la tâche du Corps du Christ, l'Église dans son ecclésialité¹⁰⁷¹.

L'interprétation est faite *dans l'Église* et non pas *en dehors d'elle*, mais aussi *pour l'Église* et non pas *au bénéfice de l'interprète*. Ce deuxième trait découle de la vie liturgique de l'interprète, un espace où il fait l'expérience des réalités évoquées dans l'Écriture Sainte et qu'il explicite pour autrui¹⁰⁷². Le passage de la simple lecture à l'entendement supérieur est envisageable lorsque l'exégète participe lui-même « au processus de révélation divine à travers lequel le Saint-Esprit œuvre dans le Corps du Christ, l'Église »¹⁰⁷³. Lorsque des propos herméneutiques sont apportés au sein de la communauté ecclésiale, l'aspect ecclésial de l'interprétation est à nouveau manifesté : s'ils sont acceptés, ils le sont parce qu'on y reconnaît l'expression de la volonté de Dieu, et moins grâce à l'autorité ou à l'habileté de l'interprète¹⁰⁷⁴. C'est à « l'esprit de l'Église » (φρόνημα ἐκκλησίας) que les interprètes soumettent leurs réflexions¹⁰⁷⁵. Pour garantir ensuite que la communauté elle-même possède la faculté de distinguer le vrai et le faux dans l'interprétation, il faut qu'elle se situe dans la continuité de la Tradition.

5. L'interprétation biblique a une caractéristique patristique, en cela qu'elle est dépendante de la Tradition, comprise comme vie de l'Église¹⁰⁷⁶. La fidélité à la Tradition signifie se fier à l'expérience de l'Église¹⁰⁷⁷ et elle est la voie la plus sûre qui aide l'interprète à ne pas se perdre dans la multiplicité des opinions d'interprétation. La théologie orthodoxe interprète l'Écriture Sainte en connexion avec les explications que les Pères de l'Église nous en ont laissées. Les Pères montrent un intérêt tout particulier pour les problèmes de leur temps et leur interprétation de l'Écriture Sainte reflète cette quête de corrélation de leur interprétation avec des situations concrètes de la vie. Lorsqu'ils interprètent l'Écriture Sainte, leur but est la progression vers le

¹⁰⁷¹ I. KARAVIDOPOULOS, « The Interpretation of the New Testament », p. 251.

¹⁰⁷² *Ibidem*, p. 252.

¹⁰⁷³ A. NEGROV, *Biblical Interpretation*, p. 291.

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*, pp. 291-292 : « [...] in the tradition of Orthodox biblical interpretation, there is little room for the individuality or self-sufficiency of the exegete. Scholars and theologians acknowledge that guidance in theology cannot be derived from the authority of any one particular expert, or from a selected group of exegetes, by reason of their liability to error ».

¹⁰⁷⁵ J. BRECK, *Scripture in Tradition*, pp. 39-40 ; A. NEGROV, *Biblical Interpretation*, p. 282 ; K. WARE, « On the Unity of the Scripture », p. 244.

¹⁰⁷⁶ I. KARAVIDOPOULOS, « The Interpretation of the New Testament », pp. 253-256 ; K. WARE, « On the Unity of the Scripture », pp. 244-245 ; A. NEGROV, *Biblical Interpretation*, pp. 279-280 ; K. NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament*, pp. 308-310.

¹⁰⁷⁷ K. NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche*, p. 307.

cœur des fidèles, plutôt que la recherche « académique ». L'adéquation de l'interprétation aux situations concrètes de vie et aux problèmes contemporains devrait se constituer en modèle pour tout essai contemporain d'interprétation scripturaire, afin que celle-ci devienne un « appel existentiel »¹⁰⁷⁸.

Si généralement on considère que ce sont les commentaires patristiques du texte biblique auxquels l'interprète a à se référer, certains théologiens orthodoxes conseillent de vérifier également la façon dont les saints ont compris l'Écriture Sainte. Leur vécu crée des monuments de la Tradition, car ce qu'ils mettent en pratique dans leur vie c'est l'Écriture Sainte. La compréhension que les saints ont de l'Écriture Sainte, que K. Ware appelle le « critère charismatique », ne peut donc être qu'autoritative et rassurante. C'est un témoignage rendu à l'Évangile et c'est l'Évangile à son tour, car ils attestent par leur vie de la véracité du contenu de l'Écriture Sainte¹⁰⁷⁹. La lecture / interprétation de la Bible peut ainsi être considérée comme une lecture « existentielle », car en elle il y a également une confession de foi. La vie de la personne qui accepte, dans la foi, le message transmis par le texte de l'Écriture, et qui le transpose ensuite dans sa vie, devient semblable à un « témoignage existentiel »¹⁰⁸⁰.

6. L'Écriture Sainte a toujours été traitée comme un livre unique¹⁰⁸¹. Toutes les différences de style, de contexte, d'intention des écrits et de leur utilisation sont atténuées par l'unité organique qui caractérise l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Pour les chrétiens, l'unité se réalise par la *typologie* – en considérant que, dans l'histoire du salut, certains faits et personnages décrits dans l'Ancien Testament sont des « types » ou préfigurations de ceux de l'âge messianique. Entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament s'installe une relation « [...] de promesse à l'accomplissement [exprimée] concrètement comme une relation de *type* à *antitype* ou bien de *type* à *archétype* »¹⁰⁸².

¹⁰⁷⁸ I. KARAVIDOPOULOS, « The Interpretation of the New Testament », p. 253 : « [...] a creative continuation of the spirit of the Fathers, that is, not an uncritical re-production of their interpretations within our own changed historical, social and academic conditions, but fidelity to the living manner in which they theologically transubstantiated the meaning of the evangelical history into a sermon of life, into an existential call ».

¹⁰⁷⁹ K. WARE, « On the Unity of the Scripture », p. 245 ; A. NEGROV, *Biblical Interpretation*, p. 283.

¹⁰⁸⁰ G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, pp. 12-13 : « The formula of Chalcedon was a statement of faith, and therefore cannot be understood when taken out of the total experience of the church. In fact, it is an 'existential statement' ».

¹⁰⁸¹ G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, p. 19.

¹⁰⁸² J. BRECK, « L'héritage de l'herméneutique orthodoxe », p. 280 ; plus développé dans IDEM, *Scripture in Tradition*, pp. 21-31. Sur l'Ancien Testament en théologie orthodoxe, voir Eugen PENTIUC, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, New York : Oxford University Press, 2014, 414 p.

Pour les apôtres et les premiers chrétiens (comme pour Jésus lui-même), l'Écriture Sainte est la Bible hébraïque¹⁰⁸³. Ils y trouvent les paroles des prophètes qui annoncent le Messie¹⁰⁸⁴, paroles accomplies dans la personne de Jésus-Christ. Cet aspect « prophétique » de l'interprétation, peu utilisé par les études bibliques contemporaines, reste important pour retrouver les cadres spirituels des premiers chrétiens, ainsi que pour redonner la place appropriée à l'Ancien Testament¹⁰⁸⁵.

7. L'unité et la continuité des deux Testaments sont encore accentuées par l'*unité horizontale* des textes scripturaires. On arrive ainsi à parler du principe de la *réciprocité exégétique*, où chaque passage de l'Écriture Sainte peut et doit être compris à la lumière des autres¹⁰⁸⁶. L'Écriture, inspirée de façon intégrale et égale, s'interprète donc par elle-même. Afin d'éviter de considérer l'auto-interprétation comme « autosuffisance » (αὐτάρκεια), il faut se rappeler que l'interprétation passe toujours par le filtre de la Tradition¹⁰⁸⁷.

L'« auto-interprétation » de l'Écriture Sainte ne tient pas à un artifice rédactionnel, à la volonté de l'un ou l'autre des rédacteurs d'un texte de garder une cohérence de contenu avec les textes antérieurs. Pour ceux qui lisent son contenu dans la foi, cette qualité de l'Écriture Sainte est générée par le fait que, d'un côté, l'Esprit Saint est son auteur, et d'un autre côté parce que son contenu est le Christ. Le fondement christologique de l'Ancien Testament, que nous avons évoqué précédemment, est aussi appliqué au Nouveau Testament : le Nouveau Testament est un témoignage de l'Incarnation annoncée dans l'Ancien, les deux ayant le Christ comme clé herméneutique¹⁰⁸⁸.

8. Afin de pouvoir « entendre » la parole de Dieu, l'herméneute doit rajouter l'effort ascétique à la prière communautaire. Cela lui permet de se mettre en situation de repentance et d'humilité, pour ensuite être « [...] guidé et nourri par la présence du Christ qui est avec nous et qui demeure en nous »¹⁰⁸⁹, car le Christ est à la fois la clé herméneutique de l'Écriture Sainte et sujet avec

¹⁰⁸³ J. BRECK, *Scripture in Tradition*, p. 33.

¹⁰⁸⁴ Une spécificité de ces discours est le « parfait prophétique » : des événements futurs sont relatés comme s'ils s'étaient déjà passés (par exemple Is 40, 1 ; 53) – voir J. BRECK, *Scripture in Tradition*, p. 49.

¹⁰⁸⁵ K. WARE, « On the Unity of the Scripture », p. 240.

¹⁰⁸⁶ J. BRECK, « L'héritage de l'herméneutique orthodoxe », p. 281 ; K. WARE, « On the Unity of the Scripture », pp. 236, 240.

¹⁰⁸⁷ J. BRECK, *Scripture in Tradition*, pp. 41-42. J. Breck discute la notion d'« autarkeia » en lien avec le cinquième principe d'interprétation.

¹⁰⁸⁸ A. NEGROV, *Biblical Interpretation*, p. 289.

¹⁰⁸⁹ J. BRECK, « L'héritage de l'herméneutique orthodoxe », p. 281 ; IDEM, *Scripture in Tradition*, pp. 11-12, 43-44.

nous dans l'acte interprétatif. La prière, l'ascèse, l'humilité et la demeure de l'Esprit sont essentielles pour que l'interprète arrive à l'état de *theôria*, « la vision contemplative de la vérité et de la réalité divine »¹⁰⁹⁰. Appliqué à l'Écriture Sainte, cela signifie aller au-delà de la lecture littérale vers le *sensus plenior*, « [...] passant d'un exercice intellectuel qui cherche des connaissances *sur* Dieu à un cheminement spirituel qui mène à une connaissance *de* Dieu et à une communion éternelle en lui »¹⁰⁹¹.

Ces principes sont repris, dans une énonciation plus ou moins similaire et avec des accents divers, par la majorité des théologiens orthodoxes contemporains. D'autres principes peuvent encore être mis en évidence. Relevons uniquement le fait que, en suivant les écrits des Pères, on y retrouve une large variété d'interprétations pour tous les textes bibliques (pour un même sujet par exemple), sauf pour un thème : la mort et la résurrection du Christ¹⁰⁹². Il faudrait donc que l'herméneute d'aujourd'hui harmonise son interprétation avec cet élément, qui est central à toute expérience ecclésiale.

*

Dans la présentation de l'acte d'interprétation de l'Écriture Sainte trois éléments sont donc à prendre en compte : le lecteur, l'Écriture Sainte elle-même et l'Esprit Saint. L'action de l'Esprit Saint est probablement l'élément le plus difficile à y intégrer, du fait du manque d'objectivité et de vérification scientifique d'une telle approche. Pourtant, éluder l'action de l'Esprit Saint dans les processus de création et d'interprétation de l'Écriture Sainte signifierait oublier la qualité fondamentale de l'Église, qui est une réalité *divino-humaine*.

Notons également qu'une interprétation *dans l'Esprit Saint* et dans « l'esprit des Pères » n'est pas considérée comme une interprétation figée. Bien au contraire, on considère qu'une telle interprétation relève du renouvellement, car elle est adaptée aux besoins de la vie. Des situations de vie nouvelles, auxquelles les Pères n'ont pas été confrontés et qui ne se trouvent pas expliquées par eux (par exemple certaines questions de bioéthique ou d'écologie), peuvent être abordées si l'interprète comprend l'esprit des Pères et répond en suivant leur mise en pratique de la théologie.

La question fondamentale est de savoir dans quelle mesure ces principes peuvent-ils fournir une interprétation objective, universellement valable et acceptable, de l'Écriture Sainte ?

¹⁰⁹⁰ J. BRECK, *Scripture in Tradition*, p. 43. Une analyse profonde de cette spécificité de l'herméneutique biblique orthodoxe dans IDEM, *La puissance de la Parole : une introduction à l'herméneutique orthodoxe*, Paris : Cerf, 1996, pp. 95-117.

¹⁰⁹¹ IDEM, « L'héritage de l'herméneutique orthodoxe », p. 287.

¹⁰⁹² I. KARAVIDOPOULOS, « The Interpretation of the New Testament », p. 256.

Certains auteurs considèrent qu'une interprétation objective n'est pas importante, car l'uniformité de la foi peut être atteinte tout simplement par une vie commune dans le Christ. Ainsi, l'expérience liturgique (ou la prière) deviendrait le « critère » fondamental. D'autres, sans nier la valeur herméneutique de la prière, demandent l'utilisation des méthodes de critique textuelle. Nous verrons maintenant quelle place accorde la théologie orthodoxe à la critique textuelle dans l'acte d'interprétation de l'Écriture Sainte.

10.3.2.2. La place de la critique textuelle dans l'acte d'interprétation de l'Écriture Sainte

Dans son livre *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church*, Alexander Negrov expose, époque après époque, les raisons qui ont fait qu'une moindre importance a été accordée à la lecture de l'Écriture Sainte dans la vie des orthodoxes russes, ainsi qu'à son interprétation. Du XIII^{ème} au XV^{ème} siècle, la piété populaire en Russie attribue la valeur de texte « sacré » ou « divin » à toute littérature religieuse, c'est-à-dire à l'Écriture Sainte et à la « tradition » (les commentaires de l'Écriture Sainte) qui l'accompagne. Sous l'influence de la vie monastique du Mont Athos, l'intérêt pour la vie ascétique augmente et une littérature sapientielle et moralisante parallèle à l'Écriture Sainte, que cet espace développe, est mise en lumière. L'Écriture Sainte garde sa place dominante dans la taxonomie du révélé, mais le penchant des fidèles pour l'autorité des textes religieux autres que les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament est manifeste¹⁰⁹³. Dans cette ambiance, la critique textuelle de l'Écriture Sainte, entrée en théologie russe au XVIII^{ème} siècle, a été reçue avec beaucoup d'opposition, de peur que l'esprit scripturaire et sa vérité ne soient dénaturés par de telles études¹⁰⁹⁴. D'autres facteurs ayant influencé négativement les études bibliques sont liés au climat social, politique et religieux dans l'Église orthodoxe russe jusqu'au XVIII^{ème} siècle : l'analphabétisme, la tendance à exprimer son érudition par la peinture et la musique plutôt que par des productions littéraires, un texte biblique défaillant et l'absence d'un canon biblique, l'absence d'une préparation en études bibliques etc.¹⁰⁹⁵

L'analyse d'A. Negrov peut également être transposée dans le contexte des autres pays orthodoxes. Si l'Église orthodoxe s'est longtemps opposée (tout comme l'Église catholique jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle) à l'application des méthodes de critique littéraire au texte

¹⁰⁹³ A. NEGROV, *Biblical Interpretation*, pp. 39-45.

¹⁰⁹⁴ A. NEGROV, *Biblical Interpretation*, p. 79.

¹⁰⁹⁵ *Ibidem*, p. 58.

biblique, c'est parce qu'on considère qu'une pure inspection scientifique du texte scripturaire n'est pas suffisante dans une démarche de restitution de la Parole de Dieu présente dans le texte : l'autorité de la Bible est marquée par le fait qu'« [...] elle présuppose l'activité du Christ dans le monde *après [S]on ascension* – une activité non vérifiable par voie empirique »¹⁰⁹⁶.

Toutefois, les travaux modernes en sciences bibliques montrent que les méthodes scientifiques d'analyse du texte biblique sont neutres en tant que telles¹⁰⁹⁷. Ce qu'elles assurent c'est le recouvrement ou le rétablissement de ces éléments extérieurs au texte qui en précisent le contenu : le contexte originel, la mentalité et la personnalité de l'auteur, ses intentions et motivations etc. La nécessité d'utiliser de telles méthodes dans les démarches de lecture et d'interprétation de l'Écriture Sainte est due au caractère historique explicite de l'Écriture Sainte : l'Écriture Sainte contient la Révélation de Dieu, réalisée au cours de l'histoire et accomplie par la venue du Logos dans le monde et Sa manifestation dans l'histoire dans un moment précis¹⁰⁹⁸. Elle est la mise en écrit de l'expérience que certaines communautés ont faite de Dieu, dans des contextes spécifiques¹⁰⁹⁹. En l'absence de ces métadonnées, que la *theôria* seule ne peut pas rendre, le texte biblique risque de ne pas pouvoir être adapté aux lecteurs d'aujourd'hui ou, pire encore, son interprétation risque d'être faussée ou de dévier vers le gnosticisme¹¹⁰⁰.

De par leur dimension humaine, les paroles scripturaires peuvent entraîner des difficultés de compréhension, inhérentes à tout acte de rédaction. L'aide des méthodes critiques d'analyse littéraire est essentielle afin de saisir l'influence des facteurs historiques, sociaux, culturels, ecclésiaux et même politiques sur le contenu des paroles bibliques. Ensuite, c'est l'Esprit Saint qui rend intégralement véridiques ces paroles pour chaque personne humaine de chaque époque. Pour cela il est nécessaire, dans un premier temps, que l'interprète passe de la lecture première de l'Écriture Sainte, de l'intelligence rationnelle du texte, à son sens plus profond, par la prière et l'intériorisation de la Parole de Dieu, et qu'il laisse l'Esprit Saint agir en lui¹¹⁰¹.

¹⁰⁹⁶ J. BRECK, *Scripture in Tradition*, p. 19 (en italiques dans le texte).

¹⁰⁹⁷ J. BRECK, *La puissance de la Parole*, p. 24.

¹⁰⁹⁸ I. KARAVIDOPOULOS, « The Interpretation of the New Testament », pp. 251-252.

¹⁰⁹⁹ A. NEGROV, *Biblical Interpretation*, p. 21. On apprend aussi que le métropolite Philarète est le premier théologien orthodoxe russe à avoir souligné l'importance herméneutique de la connaissance à la fois du langage de la Bible et du cadre historique des discours bibliques ; pour faire de la théologie biblique, il faut des « bases historiques solides » (A. NEGROV, *Biblical Interpretation*, p. 82).

¹¹⁰⁰ La dépendance entre l'interprétation de l'Écriture Sainte et son caractère historique est mise en évidence déjà par saint Irénée de Lyon (I. KARAVIDOPOULOS, « The Interpretation of the New Testament », p. 252).

¹¹⁰¹ J. BRECK, *Scripture in Tradition*, p. 39 : « The words of the biblical writings are often obscure and difficult to understand. Yet they contain the fullness of truth. It is the work of the Holy Spirit, in conjunction with the apostolic authors and later interpreters in the Church, to illumine that truth and to make it accessible to everyone at every time in history ».

Une simple lecture ou une analyse critique de l'Écriture Sainte, absolument nécessaire dans toute démarche interprétative, amène l'interprète à une certaine connaissance du Christ, en tant que personne ayant existé historiquement. Ensuite, pour dévoiler le sens ultime de l'Écriture Sainte une telle démarche se révèle insuffisante, car il faut y ajouter une expérience commune à celle des apôtres – l'expérience de Jésus-Christ connu comme Dieu incarné. Il faut ici souligner que ce type de « sauvegarde » des paroles et actes de Jésus-Christ, spécifique au Nouveau Testament, n'est pas une chronique : les évangélistes et les apôtres nous ont laissé une image historique et en même temps divine de Jésus-Christ¹¹⁰². Elle n'est pas la *collection* de tous les écrits historiques, législatifs et dévotionnels disponibles, mais une *sélection* de certains écrits, autorisés et authentifiés initialement par leur utilisation (une utilisation limitée au champ liturgique) à l'intérieur de la communauté, et ultérieurement par l'autorité formelle de l'Église¹¹⁰³. Le but de cette sélection nous est indiqué dans ces paroles de l'Évangile de saint Jean : « Ceux-ci l'ont été [rapportés dans ce livre] pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en [S]on nom » (Jn 20, 31). Pour qu'Il soit confessé en tant que Seigneur et Dieu, la foi de l'interprète (du lecteur) est alors requise, car « aucune méthode critique ne peut prouver ou nier le fait que Jésus est le Fils de Dieu incarné. 'Personne ne peut dire 'Jésus est le Seigneur' si ce n'est dans le Saint-Esprit' (1 Co 12, 3). La critique [littéraire] de la Bible peut nous amener à Jésus ; mais ce n'est que par un acte de foi que nous pouvons le confesser en tant que Seigneur »¹¹⁰⁴.

La Parole peut être proclamée véritablement après l'avoir connue, lorsque l'interprète de l'Écriture Sainte témoigne d'une expérience vécue. L'interprétation, y compris dans une démarche de critique textuelle, se fait alors grâce à une révélation ou assistance ou inspiration ou illumination divine, où la méthode critique est intégrée à une action commune (*synergie*) entre Dieu et l'interprète. Cette compréhension *dogmatique-grammaticale-historique* peut réduire la tension entre l'historicité du texte biblique et la permanence divine de son contenu (le message)¹¹⁰⁵. L'interprète doit donc suivre l'exemple de la théologie des Pères, qui intègrent et adaptent dans leur interprétation scripturaire tout outil et toute méthode mis à leur disposition par

¹¹⁰² G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, p. 25.

¹¹⁰³ *Ibidem*, p. 18.

¹¹⁰⁴ V. KESICH, « Biblical Studies in Orthodox Theology : a Response », dans *GOThR*, vol. 17 (1972), n° 1, p. 67.

¹¹⁰⁵ A.NEGROV, *Biblical Interpretation*, p. 83 : Philarète « [...] advanced the thesis that there is but one method to interpret all the biblical writings – the *dogmatical-grammatical-historical understanding*, which attempts to conceive the author's thoughts after the author himself ».

la science de leur temps, à condition qu'ils rendent une meilleure description de la parole de Dieu et qu'il aident l'interprète à être amené à la vérité¹¹⁰⁶.

Si la théologie orthodoxe a manifesté une grande méfiance à l'égard de l'étude critique de l'Écriture Sainte, il y a aujourd'hui un certain nombre de spécialistes orthodoxes en sciences bibliques dont le travail scientifique est très apprécié (Agourides, Breck, Nikolakopoulos, Stylianopoulos, Pentiuć etc.). Ils prônent tous un retour de l'herméneutique biblique « [...] en tant que *fonction de la vie liturgique de l'Église* »¹¹⁰⁷.

*

L'Écriture Sainte devient Parole de Dieu lorsqu'elle est reconnue en tant que telle. Cette reconnaissance est possible uniquement *par et dans* la communauté croyante, *par et à l'intérieur* de l'Église, car c'est *dans* l'Église et *pour* l'Église qu'elle a été écrite. Son interprétation authentique, son « devenir » de Parole de Dieu, se fait uniquement dans l'Esprit Saint, car elle a été écrite par et dans l'Esprit Saint¹¹⁰⁸. Toutefois, il ne faut pas oublier non plus que l'Écriture Sainte n'est pas limitée, en tant que parole révélée, aux confins de l'Église. Elle est adressée à tout personne humaine, ayant déjà reconnu ou non le Christ comme Seigneur et Dieu. D'ailleurs, il est toujours possible de dire que même à l'intérieur des communautés chrétiennes ou à l'intérieur d'une rencontre et expérience réelles du Christ, l'interprétation véritable du texte scripturaire peut ne pas être manifeste. Nous verrons dans le douzième chapitre quels sont les enjeux des différentes approches du texte scripturaire.

Conclusions

Dans ce chapitre, nous avons vérifié *la compréhension orthodoxe de l'Écriture Sainte*, démarche nécessaire pour notre recherche, afin de pouvoir réaliser le lien entre la théologie occidentale de l'Écriture Sainte et la théologie orthodoxe de l'icône.

Le dialogue œcuménique atteste d'un large consensus entre la théologie occidentale (anglicane, catholique, luthérienne) et la théologie orthodoxe sur l'importance, le rôle, la place et

¹¹⁰⁶ I. KARAVIDOPOULOS, « The Interpretation of the New Testament », pp. 256-257.

¹¹⁰⁷ J. BRECK, *Scripture in Tradition*, p. 44 (en italiques dans le texte).

¹¹⁰⁸ G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, p. 18 : « The message [of the Bible] is divine ; it comes from God ; *it is the Word of God*. But it is the faithful community that acknowledges the Word spoken and testifies to its truth » (nos italiques).

l'utilisation de l'Écriture Sainte et même sur certains critères d'interprétation¹¹⁰⁹. Les textes du dialogue œcuménique insistent également de plus en plus sur la notion de *sacramentalité*, comprise comme la corporéité des réalités par lesquelles le Christ se donne aux êtres humains. Ce consensus n'a pourtant pas provoqué un rapprochement de ces théologies, au moins sur le plan d'un travail commun sur l'Écriture Sainte et de son interprétation. Une raison pour ce manque de travail théologique commun pourrait être l'absence de critère herméneutique unique à travers la théologie chrétienne. Rappelons également que la distinction entre Écriture Sainte et Évangile n'est pas courante en théologie orthodoxe.

Ce chapitre nous a permis en outre de vérifier le regard que portent certains théologiens orthodoxes sur l'Écriture Sainte – son interprétation, son rôle, sa portée dans la vie et la pratique de la communauté ecclésiale. Nous signalons la difficulté de traiter ensemble leurs approches, ainsi qu'une certaine « fluidité » dans leur sélection des critères d'interprétation scripturaire (surtout lorsqu'on fait appel à une interprétation « dans l'esprit des Pères »). La discussion sur les critères d'interprétation amène à se poser une question fondamentale : y a-t-il un critère objectif qui permette la reconnaissance d'une lecture et d'une interprétation véritables de l'Écriture Sainte ? Est-ce que des critères objectifs d'interprétation sont nécessaires, voire même possibles ? En théologie orthodoxe, la *célébration de la Parole* est souvent comprise comme ayant une valeur de critère, tout en présentant une limite évidente : elle est fondée sur l'expérience personnelle, donc elle n'est pas objective (sauf si cette expérience personnelle est identifiée comme « vécue » par tous les membres de la communauté).

À partir de l'Écriture Sainte nous avons été amené à décrire la notion d'Évangile (telle que définie dans les chapitres précédents) et à voir dans quelle mesure elle convient à la théologie orthodoxe. Parler de l'Évangile n'est pas courant en théologie orthodoxe et, d'ailleurs, en dehors des textes des dialogues œcuméniques présentés, nous n'avons pas trouvé d'autres discours dédiés à sa compréhension. Notons qu'il s'agit d'une réalité qui transcende toute autre réalité : l'Évangile, c'est la vie en Christ, qui se donne à travers des réalités créées pour s'adapter à la mesure humaine pour que, par la suite, l'être humain soit amené à la mesure de la plénitude du Christ (Ep 4, 13). Ce n'est sûrement pas par hasard que le texte commun signé par les luthériens et les orthodoxes sur la Sainte Eucharistie ait été rédigé après les textes concernant

¹¹⁰⁹ S'il y a évolution de discours chez certains théologiens orthodoxes, cela coïncide avec la présence de ces mêmes théologiens au sein des Commissions de dialogue avec les autres confessions. S'il y a un *échange / une influence suite aux rencontres à l'intérieur du dialogue œcuménique*, celui-ci / celle-ci ne peut être que bénéfique, à la fois pour la théologie orthodoxe – encouragée à définir avec plus de précision *des notions qui lui sont spécifiques* (y compris pour la compréhension orthodoxe de l'Écriture Sainte, de la Tradition et de la Révélation) – et pour ses partenaires de dialogue.

l'Écriture Sainte, la Tradition et la Révélation¹¹¹⁰. Il n'est donc pas impossible d'envisager, en théologie orthodoxe, un discours centré sur les réalités porteuses d'Évangile.

¹¹¹⁰ Il s'agit du document « Le Mystère de l'Église : A. Parole et Sacrements (Mystères) dans la vie de l'Église » (Damas, Syrie, 2000) (voir *Accords*, section 9.1.2.7).

Chapitre Onzième

La sacramentalité de l'icône et l'Évangile

Le christianisme a toujours affirmé que le Christ Se donne aux êtres humains par l'intermédiaire des réalités créationnelles. Un tel rapport entre une réalité créée et le Christ est nécessairement lié à la note de *sacramentalité* des réalités créées. Nous avons déjà évoqué, à plusieurs reprises, la question de la sacramentalité et nous l'avons traitée en particulier dans notre cinquième chapitre, lorsque nous nous sommes intéressé à la possibilité de définir l'icône comme « sacramentelle » à partir de l'iconologie élaborée par les pères iconophiles. La définition de l'Évangile, identifiée dans les chapitres précédents à partir de l'Écriture Sainte, nous aidera maintenant à nous repencher sur notre problématique initiale : en quelle mesure et selon quels critères l'icône peut-elle être identifiée comme porteuse d'Évangile ? Quel est le rapport entre l'icône et l'Évangile et quelles sont les effets d'un tel rapprochement ? Comment s'articulent icône et Écriture Sainte lorsque nous prenons en considération tous ces éléments qui ressortent de l'identification de l'Écriture Sainte comme porteuse d'Évangile (nous faisons référence ici à sa corporéité, au témoignage auquel elle renvoie, à sa nature langagière, à son devenir de parole de Dieu etc.) ?

11.1. Définition de la sacramentalité

Les traditions chrétiennes abordent différemment le problème de la sacramentalité dans l'Église. Si les traditions catholique et orthodoxe identifient un nombre assez importants de réalités créationnelles capables d'accomplir une fonction sacramentelle dans l'Église (nous pensons ici au nombre des sacrements, aux célébrations et signes dits sacramentaux, à la pratique des icônes

et des reliques), la tradition luthérienne se montre plus réservée quant à une telle démultiplication des actions sacramentelles. En revanche, en théologie orthodoxe il ne semble pas y avoir d'attention particulière pour la *sacramentalité* – notion très présente en Occident, surtout dans les travaux théologiques du XX^{ème} siècle –, bien que toute Dogmatique contienne un chapitre sur les *sacrements*.

Pour aborder la question de la sacramentalité, nous avons besoin de reprendre la notion d'Évangile dans sa dimension sotériologique, car c'est elle qui détermine la sacramentalité ; nous préparerons ainsi le terrain pour sa dimension anthropologique, déterminée par son accessibilité par les êtres humains. Nous essayerons également de rapprocher le discours iconologique des Pères de la définition que nous avons retrouvée pour l'Évangile.

11.1.1. Évangile et salut

Avant d'être importé en christianisme, le terme « εὐαγγέλιον » est employé en lien avec la victoire : il désigne la bonne nouvelle d'une victoire, la récompense reçue par le messager qui annonce cette bonne nouvelle ou la victoire elle-même. Son sens premier n'est pas religieux, mais il pourrait l'être, comme dans les Oracles païens, pour exprimer la bonne nouvelle de ce que les dieux ont fait ou feront pour le monde (par exemple la naissance d'Augustus, le futur empereur)¹¹¹¹. La caractéristique d'annonce heureuse est préservée dans l'Ancien Testament¹¹¹², en référence à un événement mondain, comme une victoire ou la naissance d'un fils¹¹¹³, à laquelle se rajoute au fur et à mesure un sens plus religieux et orienté vers une réalisation future, comme promesse¹¹¹⁴.

Dans le Nouveau Testament, le mot « εὐαγγέλιον » renvoie à des contenus divers, toujours dans un sens religieux-sotériologique. Il est plus influencé par la compréhension vététotestamentaire et du judaïsme tardif que par celle du monde grec-hellénistique : il s'agit de

¹¹¹¹ K. NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche*, p. 77.

¹¹¹² Voir Nicolas CERNOKRAK, « Annoncer l'évangile aujourd'hui », dans *La pensée orthodoxe*, vol. 7 (nouvelle série, 2009), p. 73 pour la plupart de références bibliques que nous présentons.

¹¹¹³ Jr 20, 15 : « Maudit soit l'homme qui annonça à mon père cette nouvelle [ὁ εὐαγγελισάμενος] : 'Un fils, un garçon t'est né!' et le combla de joie ».

¹¹¹⁴ Ps 40 (39), 10 : « J'ai annoncé [εὐηγγελισάμην] la justice de Yahvé dans la grande assemblée » ; Ps 96 (95), 2 : « Chantez à Yahvé, bénissez son nom ! Proclamez jour après jour son salut [εὐαγγελίζεσθε ἡμέραν ἐξ ἡμέρας τὸ σωτήριον αὐτοῦ] » ; Is 40, 9 : « Monte sur une haute montagne, messagère de Sion ; élève et force la voix, messagère [ὁ εὐαγγελιζόμενος] de Jérusalem ; élève la voix, ne crains pas, dis aux villes de Juda : 'Voici votre Dieu !' » ; Is 60, 6 : « Des multitudes de chameaux te couvriront, des jeunes bêtes de Madiân et d'Épha ; tous viendront de Saba, apportant l'or et l'encens et proclamant [εὐαγγελιοῦνται] les louanges de Yahvé ».

la Bonne Nouvelle du salut à venir, de l'annonce du commencement du temps du salut, d'une existence qui va bientôt commencer (ou a déjà commencé), un processus épéctatique¹¹¹⁵. Chez les évangélistes l'« Évangile de Jésus » (Mc 1, 1) est l'annonce, la prédication réalisée par Jésus-Christ. Ce que le Christ proclame c'est alors « l'Évangile de Dieu », l'Évangile qui vient de Dieu, dont le contenu est le Royaume de Dieu, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (Mc 1, 14-15), c'est-à-dire l'inauguration des temps messianiques. Cette Bonne Nouvelle sera annoncée à toutes les nations, partout dans le monde (Mt 24, 14 ; Mt 26, 13 ; Mc 13, 10 ; Mc 14, 9 ; Mc 16, 15), sous la direction du Saint Esprit, selon la prophétie d'Isaïe (61, 1) reprise par saint Luc : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres » (Lc 4, 18). C'est pour annoncer la Bonne Nouvelle que le Christ est venu dans le monde. Il la proclame ensuite dans les villes et les villages à travers lesquels il passe (Mt 4, 23 ; Mt 9, 35), et invite ceux qui le suivent à renoncer à tout pour l'Évangile (Mc 8, 35 ; Mc 10, 29)¹¹¹⁶.

L'Évangile du Christ que Paul annonce n'est pas à mesure humaine. Il est un don à transmettre, un message salubre proclamé, donné par inspiration divine, et dont le contenu concret est Jésus-Christ et Sa Passion¹¹¹⁷. Personne (ni Paul – le récepteur, ni ange) ne doit essayer de changer la vérité que cet Évangile contient (Ga 1, 7-8, 11 ; Ga 2, 2, 5, 14). Saint Paul ajoute ici la notion de salut¹¹¹⁸, car par cet Évangile l'être humain peut être sauvé (1 Co 15, 2). Il y a simultanéité entre l'annonce et l'acceptation de l'Évangile et le salut de l'être humain. Comme il est possible de le voir à travers les discussions autour de la production de la *DCJ*, la définition du salut n'est pas unique dans le Nouveau Testament.

¹¹¹⁵ K. NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche*, pp. 75-76 : la bonne nouvelle d'un événement « qui sera réalisé ». Dans le monde grec-hellénistique, « évangile » signifie la récompense donnée à un messager pour la bonne nouvelle qu'il annonce. Voir LIDDELL-SCOTT-JONES, *Greek English Lexicon*, p. 705.

¹¹¹⁶ N. Cernokrak propose dans son article « [...] une réflexion sur le contenu original de ce terme *Euaggelion* à partir de l'Évangile de saint Marc » (« Annoncer l'évangile aujourd'hui », p. 74). Pour une recherche plus approfondie sur ce sujet, voir les études de C. FOCANT, « Le rapport à la loi dans l'Évangile de Marc », dans IDEM (dir.), *La loi dans l'un et l'autre testament*, Paris : Cerf, 1997, pp. 175-205 ; IDEM, *L'Évangile selon Marc*, Paris : Cerf, 2004.

¹¹¹⁷ K. NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche*, p. 78, qui renvoie à 1 Co 15, 1-5. Voir aussi Rm 1, 1-4 : « Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu, que d'avance [I]l avait promis par [S]es prophètes dans les saintes Écritures, concernant [S]on Fils, issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par [S]a résurrection des morts, Jésus Christ notre Seigneur ».

¹¹¹⁸ Pour une introduction générale au sujet du salut, se référer à Romano PENNA, « Salut (A) » (art.), dans *DCTh*, pp. 1276-1280 ; Raymund SCHWAGER, « Salut (B) » (art.), dans *DCTh*, pp. 1280-1289.

Tout comme chez les apôtres, l'Église primitive voit dans l'Évangile la proclamation du Christ et du salut venu par Lui¹¹¹⁹. Pour saint Athanase, le centre de la foi chrétienne est constitué par la mort du Christ sur la croix¹¹²⁰. La transition vers la compréhension de l'Évangile comme livre se fait à partir de saint Justin Martyr (vers le milieu du deuxième siècle), qui nomme les quatre livres des Évangiles des « mémoires des apôtres »¹¹²¹.

L'évolution du terme « Évangile » s'arrête vers le milieu du IV^{ème} siècle, lorsqu'il désigne à la fois l'un des quatre premiers livres du Nouveau Testament et aussi le contenu de ces livres (ou encore le contenu des autres livres bibliques). Pour ce qui intéresse notre recherche, nous pouvons retenir l'idée que l'Évangile est une réalité objective – Jésus-Christ, qui Se donne à nous dans des réalités concrètes, de ce monde, comme dans l'Écriture Sainte. Lorsqu'une telle réalité actualise la présentation de l'Évangile, on dit qu'elle est « sacramentelle ».

11.1.2. Sacrement et sacramentalité

Dans le Nouveau Testament, il n'existe pas de terme générique pour désigner le Baptême et l'Eucharistie. Le mot « mystère » est utilisé pour les mystères de Dieu dont les apôtres sont les intendants (1 Co 4, 1) ou pour le dessein révélé de Dieu en Christ. Plus tard, Tertullien dira du Baptême et de l'Eucharistie qu'ils sont des mystères. C'est avec saint Augustin (qui reprend le « *sacramentum* » utilisé par saint Jérôme pour la traduction d'Ep 5, 32) que les célébrations liturgiques chrétiennes commencent à être appelées « sacrements »¹¹²². Au XVI^{ème} siècle, Martin

¹¹¹⁹ K. NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche*, p. 78. Saint Irénée parle de l'« annonce de l'Évangile » (N. CERNOKRAK, « Annoncer l'évangile aujourd'hui », p. 77).

¹¹²⁰ T. STYLIANOPOULOS (« Holy Scripture and Christian unity : reflections from an Orthodox point of view », dans *BDV*, n°. 81 (2006), p. 15) renvoie à saint ATHANASE, *De Incarnatione*, 19.

¹¹²¹ K. NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche*, p. 79, cite 1 *Apologia* 66, 3.

¹¹²² H. BOURGEOIS – B. SESBOÛÉ – P. TIHON, *Les signes du salut : les sacrements, l'Église, la Vierge Marie*, Paris : Desclée, 1995, p. 21. Le thème du sacrement peut être abordé à partir des études comme Jean-Noël ALETTI, « Mystère (A) » (art.), dans *DCTh*, pp. 929-930 ; Nicolas DERREY, « Mystère (B) » (art.), dans *DCTh*, pp. 930-933 ; Louis-Marie CHAUVET, « Sacrement » (art.), dans *DCTh*, pp. 1251-1258 ; Karsten LEHMKÜHLER, « Parole et sacrements. Les moyens de grâce », pp. 303-337. Les travaux de L.-M. Chauvet (en particulier sont *Symbole et sacrement*, Paris : Cerf, 1987) sont incontournables pour l'appréhension du sujet. Voir aussi Eberhard JÜNGEL – K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament? Vortösse zur Verständigung*, Freiburg : Herder, 1971 ; K. RAHNER, « Le concept de mystère dans la théologie catholique », dans *Écrits théologiques*, vol. 9, pp. 53-103 ; Jean-François CHIRON, « Eucharistie comme présence et Eucharistie comme action : comment le mémorial et la 'représentation' interrogent la théologie eucharistique », dans *PosLuth*, vol. 60 (2012), n° 3, pp. 247-261 ; A. BIRMELÉ, « Sens et non-sens de la présence réelle », dans *ibidem*, pp. 263-278. Pour une étude lexicographique du terme *sacramentum* et le passage au sens « mystère », se référer à Joseph DE GHELLINCK – Émile DE BACKER – Jan Baptist POUKENS, *Pour l'histoire du mot 'sacramentum'. I. Les anténicéens*, Paris : É. Champion, 1924 (en particulier pp. 115-140).

Luther utilisera une notion augustinienne pour définir le sacrement¹¹²³.

Le dialogue œcuménique contemporain a révélé l'accord auquel sont arrivées les théologies catholique et luthérienne sur la réalité de la présence du Christ dans l'Eucharistie (même s'ils n'expliquent pas de la même manière le mode de présence)¹¹²⁴. Dans la théologie luthérienne, l'ancien débat sur l'efficacité du sacrement est dépassé, car c'est la présence du Christ dans le moyen de grâce qui rendra possible l'action du moyen de grâce sur le fidèle, à qui une adhésion par la foi est demandée. Lorsqu'on parle de la présence autrement qu'avec l'attribut « réelle », on ne remet pas en question la réalité (l'efficacité ?) de ce que le vecteur de grâce produit / réalise¹¹²⁵.

Ces avancées font que des théologiens contemporains comme Eberhard Jüngel ou Karl Rahner puissent s'exprimer d'une même voix et parler du Christ comme sacrement unique de Dieu. Les célébrations sacramentelles particulières (Baptême, Eucharistie, proclamation de la Parole) deviennent alors « trois formes bien distinctes de l'unique grâce de Dieu »¹¹²⁶.

Quant à la sacramentalité, il s'agit d'une note double des réalités sacramentelles qui sont d'un côté liées au sensible et d'un autre côté liées au Christ. La capacité de l'élément créé de nous faire participer à l'agir divin est expliquée, en théologie occidentale, dans la ligne de saint Augustin. Pour saint Augustin, toute réalité est potentiellement sacramentelle. Selon Luther, le lien est fait par la *communicatio idiomatum*, qui est utilisée pour exprimer à la fois le mystère de l'union des deux natures en la personne du Christ et aussi la rencontre, dans un sacrement, du divin et du créé. Un tel rapprochement est possible car tout sacrement vient du Christ – le Sacrement originel¹¹²⁷.

En théologie orthodoxe, l'enseignement sur les sacrements est fondamentalement le même, avec quelques nuances que nous tenons à relever. Notons tout d'abord la différence entre la théologie orthodoxe « d'école » et celle traditionnelle. La théologie d'école, véhiculée depuis le XVIII^{ème} siècle, prône une liste de sept sacrements. La théologie orthodoxe du XX^{ème} siècle,

¹¹²³ Voir les renvois bibliographiques correspondants chez A. BIRMELÉ, « Sacramentalité de l'Église », p. 497.

¹¹²⁴ A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, p. 142.

¹¹²⁵ IDEM, « L'articulation entre Écriture et sacrements dans la théologie luthérienne », p. 106 : « Dans l'écoute de la Parole et la célébration des sacrements que sont le baptême et l'eucharistie, Dieu Se propose et Se donne aux personnes humaines. En eux Christ est vraiment présent. À nous de le recevoir dans la foi. Ce n'est pas notre foi qui crée ces moyens de grâce, mais ces moyens n'opèrent notre salut que si nous les recevons dans la foi ».

¹¹²⁶ IDEM, « Sens et non-sens de l'expression 'présence réelle' », pp. 270-271.

¹¹²⁷ *Ibidem*, p. 271 : pour Rahner, le Christ est le *Ursakrament* et il est célébré dans l'Église, le *Grundsakrament*. Voir aussi E. JÜNGEL – K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament ?* Nous ne développerons pas plus la question du sacrement, car elle dépasse notre propos. Notons que la pierre d'achoppement dans le dialogue œcuménique est l'intercommunion, impossible tant que la question de la validité du ministère demeurera séparatrice. Voir à ce sujet A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, pp. 309-315.

partie à la redécouverte de la théologie patristique¹¹²⁸, parle d'une dimension *sacramentelle* du monde entier. Ainsi, en suivant les Pères des premiers siècles, on enseigne que le sacrement par excellence est le Christ, puisqu'en Lui la Divinité et l'humain sont dans la plus grande proximité. De par cela, on peut considérer l'Église (en tant que Corps du Christ) et la création comme des réalités sacramentelles. Au sein de l'Église, c'est dans l'Eucharistie que nous avons accès à la réalité même du Corps du Christ, selon Sa promesse. Ensuite, en plaçant l'Eucharistie au centre de la vie spirituelle de l'homme, nous pouvons appeler « sacrements » d'autres réalités ecclésiales qui donnent accès au Christ, auquel le fidèle s'unit dans l'Eucharistie : le Baptême, la Chrismation, l'Ordination etc.¹¹²⁹

Il existe une multitude de réalités créationnelles ou d'événements dans lesquels la présence de Dieu peut être reconnue, et la théologie orthodoxe enseigne qu'il est possible de recevoir la grâce de Dieu par-delà des sept sacrements. C'est pourquoi elle accorde une importance analogue à la consécration d'une église, à la bénédiction de l'eau (l'office liturgique de la fête de l'Épiphanie) ainsi qu'à l'onction des malades, ou à la tonsure monastique et au Baptême¹¹³⁰. L'accent est donc beaucoup mis sur la sacramentalité, la qualité d'une réalité d'être ou de devenir sacramentelle. Pour expliquer cette insistance de la théologie orthodoxe, le père Staniloaë nomme les mystères (les sacrements) de l'Église « des moyens par lesquels est réalisée

¹¹²⁸ En 1936, pendant les travaux du premier congrès de théologie orthodoxe tenu à Athènes, le théologien George Florovsky lançait un appel pour le retour de la théologie orthodoxe à ses sources, les Pères de l'Église (voir son exposé « Westliche Einflüsse in der russischen Theologie », dans Hamilcar ALIVISATOS (éd.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre-6 décembre 1936*, Athènes : Pirsos, 1939, pp. 212-231 ; ici, p. 231). Cet appel marque le revirement de tout un travail théologique fondé sur l'acte de découvrir et assumer la théologie des autorités patristiques. La démarche de G. Florovsky sera accompagnée et continuée par ses collègues de l'Institut Saint-Serge de Paris – V. Lossky, A. Schmemmann, J. Meyendorff, B. Bobrinskoy – ou encore par des théologiens des autres Églises orthodoxes, comme D. Staniloaë, Teodor M. Popescu, Justin Popović, Ioannis Zizioulas, Ioannis Romanidès, Christos Yannaras, Panayotis Nellas etc. Ce mouvement existe aussi en théologie catholique, et il est appuyé par les travaux d'Henri de Lubac, Jean Daniélou ou Yves Congar (voir l'article de Pantelis KALAÏTZIDIS, « Du 'Retour aux Pères' à la nécessité d'une théologie orthodoxe moderne », dans *Istina*, vol. 56 (2011), pp. 227-251).

¹¹²⁹ Voir Alexandre SCHMEMMANN, *L'Eucharistie. Sacrement du Royaume*, Paris : Œil, 2005 ; voir également Boris BOBRINSKOY, *Communion du Saint-Esprit*, en particulier pp. 95-98.

¹¹³⁰ Alors que le concile de Lyon (1274) ratifiait le « septénaire » en Occident (Louis-Marie CHAUVET, « Sacrement » (art.), dans *DCTh*, p. 1254), au XVII^{ème} siècle la théologie orientale n'avait toujours pas défini le nombre des sacrements, ni leur forme ou formules spécifiques. **Saint Théodore Stoudite** donne une liste de six sacrements : la sainte « illumination » (le Baptême), la « synaxe » (l'Eucharistie), la sainte Chrismation (la Confirmation), l'Ordre, la tonsure monastique et le service de l'enterrement. De même, **le moine Job (XIII^{ème} siècle)**, l'auteur d'une dissertation sur les sacrements, donne lui aussi une liste pour les sacrements : il inclut la tonsure monastique, comme saint Théodore, mais combine les sacrements de la pénitence et de l'onction des malades. **Saint Siméon de Thessalonique (XV^{ème} siècle)** admet le caractère sacramental de la tonsure monastique, mais il la classe du côté de la pénitence, en considérant l'onction comme un sacrement séparé. **Joasaph, métropolitaine d'Éphèse (contemporain de saint Siméon)** écrit aussi : « À mon avis, les sacrements de l'Église ne sont pas sept, mais plusieurs » ; il propose une liste de dix, où il inclut la consécration de l'église, le service funéraire et la tonsure monastique (voir J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, pp. 191-193).

l'union des êtres humains avec le Christ »¹¹³¹. Si pour J.A. Mohler au XIX^{ème} siècle et, par son biais, pour l'école de Tübingen, l'Église est, après le Christ, le second grand mystère de Dieu¹¹³², le théologien roumain Dumitru Staniloaë parle de la rencontre de Dieu et de la création dans trois événements qu'on pourrait désigner de « sacrements généraux » : la création, le Christ et l'Église. Il souligne ici l'importance accordée dans l'Orthodoxie à l'union de Dieu avec Sa création. L'Église même n'est autre chose que l'union du créé avec Dieu : « L'Église est le troisième mystère, dans lequel Dieu le Verbe rétablit et élève à un point plus accentué Son union au monde réalisée par l'acte de la création ». Et, à l'inverse, « on peut dire que même la création est Église »¹¹³³. L'Église est sacrement au titre de *l'union de Dieu avec la créature*¹¹³⁴. Cette union est possible aujourd'hui, *hic et nunc*, par les moyens dont nous avons parlé.

*

Pour conclure, nous dirons que tout sacrement est une réalité créée à travers laquelle se manifeste ineffablement la réalité divine. L'accent est placé sur l'irruption de la vie divine dans le monde plutôt que sur l'instrumentalité de la réalité sacramentelle. Le sacrement, comme d'ailleurs toute autre réalité sacramentelle (l'Écriture Sainte, l'icône etc.), est lié aux sens, au visible, au sensible, au physique. Nous verrons plus tard quelles sont les différences entre l'icône et un sacrement selon la théologie orthodoxe.

11.2. L'instrumentalité des vecteurs de grâce

Un moyen de grâce ou un « vecteur de l'Évangile » est une réalité sacramentelle, définie par le témoignage qu'elle rend à l'Évangile, par sa corporéité, par l'appel au langage etc.¹¹³⁵ Lorsqu'il s'agit de l'Écriture Sainte et de l'icône, nous préférons parler de leur *instrumentalité*, pour souligner le côté d'intermédiaire et ainsi mettre en lumière la transmission de la grâce qui se réalise à travers elles. Nous verrons dans ce qui suit comment on peut expliquer cette rencontre entre l'icône et l'Évangile.

¹¹³¹ D. STANILOAË, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, București : IMBOR, 1978, p. 4.

¹¹³² Voir A. BIRMELÉ, « Sacramentalité de l'Église », p. 483.

¹¹³³ D. STANILOAË, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 8 (notre traduction).

¹¹³⁴ *Ibidem*, p. 5.

¹¹³⁵ K. LEHMKÜHLER, « Parole et sacrements », p. 305.

11.2.1. Corporéité et transparence d'un vecteur de grâce

Un vecteur de grâce est une *res* (chose, réalité quelconque) de ce monde, par laquelle nous recevons la grâce de Dieu. Il est nécessairement à la fois corporel et « transparent ». Par *corporéité* il faut comprendre le concret de cette réalité : ce sont nos sens (le visible, le toucher, l'audible) qui nous confirment et nous assurent de son existence. À partir de sa corporéité, il est possible de dire d'un vecteur de grâce qu'« il est, il est ici, il est présent », elle garantit donc le réel de sa présence en tel lieu et moment. Le réel doit être compris ici comme opposé à l'illusoire (chimère), au virtuel, à l'imagination et au symbolique¹¹³⁶.

La Parole de Dieu se manifeste toujours à travers des éléments du langage humain : par des paroles humaines, dans l'expérience personnelle de celui qui est élu « organe » de Dieu (les prophètes) ou encore dans des rêves. Cela signifie qu'elle se manifeste dans la corporéité du monde à laquelle l'être humain est lié. Nous pouvons en déduire que la sacramentalité passe par un médium approprié, lié au réel de l'humain, car elle doit être adaptée à l'être humain.

C'est ce vocabulaire lié aux sens que les pères cappadociens ou les pères du désert utilisent lorsqu'ils parlent de la relation avec Dieu. Écouter, regarder, toucher la Parole de Dieu sont « autant de manières spirituelles de percevoir l'unique mystère divin », des sens de l'âme, des facultés intérieures ou divines, des facultés du cœur ou de l'esprit¹¹³⁷.

Le réel du monde est très corporel et reste corporel même en l'absence de la matérialité : les paroles, les rêves, les projections mentales s'adressent toujours à nos sens. La corporéité ne s'épuise pas dans la matérialité ou le « physique » d'une réalité, qu'elle englobe et dépasse. Elle montre de manière capitale à quel point le vecteur de grâce est destiné à une utilisation par l'être humain. Le vecteur de grâce est voulu et disposé par Dieu dans les cadres de la vie humaine, à l'intention de l'être humain, il est adapté et propre à lui. Si la réalité qui constitue le vecteur de grâce existe (comme *res*) autrement qu'en tant que vecteur de grâce, c'est lorsque Dieu S'unit à cette réalité qu'elle le devient effectivement.

Par *transparence* d'un vecteur de grâce nous comprenons cette dimension « autre » qui rend possible la présence de la grâce divine, une sorte de « perméabilité » qui ouvre le vecteur de grâce à une connexion avec la transcendance ou l'au-delà. La transparence de la réalité sacramentelle n'est pas supraterrrestre, supranaturelle ou surnaturelle, elle fait partie de son être même. Par cette dimension, le vecteur de grâce est mis en mouvement dans une double

¹¹³⁶ Nous verrons que chez les Pères le symbolique n'est pas synonyme de « virtuel » ou « imaginé ».

¹¹³⁷ Patriarche BARTHOLOMÉE, « Adresse au synode des évêques » [18 octobre 2008], dans *DocCath*, vol. 105 (2008), n° 20, p. 1018.

direction : il s'étend à une autre réalité vers laquelle il « emporte » les êtres humains et peut faire descendre la grâce divine dans le créé. Par la transparence, le vecteur de grâce dépasse les cadres habituels de l'existence humaine. Ici le vecteur de grâce se comporte comme un milieu diaphane, qui donne sa forme (μορφή) à la vue, afin de guider le spectateur vers une intelligence supérieure de son rôle / sa nature. Il l'invite et l'aide à aller plus loin, en confiant le visible au pouvoir de la pensée et non pas au pouvoir des yeux (au sens physiologique de la vision)¹¹³⁸.

Si le vecteur de grâce peut porter la grâce divine, c'est parce que Dieu peut Se lier à la matérialité et manifester Sa présence dans le monde par la réalité sacramentelle qui Le rend présent. Toute réalité (médium) peut devenir passerelle vers la transcendance, mais toute réalité ne peut pas être vecteur de grâce (il faut l'agir / la volonté de Dieu).

Toutefois, si par la corporéité il est possible de s'assurer de la réalité de l'existence du vecteur de grâce, cette corporéité se révèle impuissante lors d'une quête de la véracité de son contenu. De son côté, la transparence n'assure la certitude ni pour le contenu, ni pour la forme du vecteur de grâce. Nos sens ne nous aident pas à saisir dans la *res* la grâce qui l'imprègne. Il peut arriver aussi que la corporéité du vecteur de grâce nuise à la relation possible entre le fidèle et le Christ. Ainsi, la matérialité de l'Écriture Sainte constitue la base de certains courants fondamentalistes chrétiens, tandis que par sa matérialité l'icône coure le risque d'une utilisation idolâtre. Nos seuls appuis deviennent alors la parole du Christ qui nous assure de l'authenticité du vecteur de grâce, et notre propre expérience de la foi, exercée à l'intérieur de la communauté ecclésiale.

11.2.2. Du symbole et de sa sacramentalité

Dans ce qui suit nous appliquerons notre analyse de la sacramentalité au *symbole*¹¹³⁹, car en christianisme le symbole est compris comme porteur de la grâce divine. Il peut être sacramentel

¹¹³⁸ Marie-José MONDZAIN, *Homo spectator*, Paris : Bayard, 2007, pp. 35-36 et *passim* (ici, p. 35). Sur le diaphane voir Anca VASILIU, *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*, Paris : Vrin, 2008, pp. 77-80 ; IDEM, *Du diaphane : image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris : Vrin, 1997.

¹¹³⁹ La problématique du symbole (et de sa dimension théologique) ne saurait être traitée dans ces pages. On peut se référer à ces travaux : Peter STRUCK, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton : Princeton University Press, 2004 ; Werner BRÄNDLE, « Symbol (III) » (art.), dans *TRE*, vol. 32, pp. 487-491 (sur le symbole en théologie systématique) ; J.-Y. LACOSTE, « Symbole » (art.), dans *DCTh*, pp. 1362-1364. Voir aussi K. RAHNER, « Pour la théologie du symbole », dans *Écrits théologiques. Tome IX*, Paris : Desclée de Brouwer, 1968, pp. 9-47 ; D. STANILOAË, « Simbolul ca anticipare și temeii al posibilităților icoanei » (« Le symbole comme anticipation et fondement des possibilités de l'icône »), dans *StTeol*, vol. 9 (1957), n° 7-8, pp. 427-452 (repris dans IDEM, *O teologie a icoanei. Studii (Une théologie de l'icône. Études)*, București : Anastasia, 2005, pp. 81-118) ; J. COTTIN, *Le regard et la parole*, pp. 14-18 (signe et symbole), pp. 171-186 (le sens).

par sa fonction de médiation, en mettant l'accent sur la réalité qui y est envisagée, comprise comme présence.

Sur plusieurs sens possible du symbole, l'*esthétique* en retient un seul : « une représentation sensible évoquant par quelque analogie ou contiguïté un être spirituel ». On distingue le symbole d'un côté, et le signe, l'analogie et la figure de l'autre côté. Le symbole est composé de deux éléments : sa propre réalité et la réalité « autre », qui est suggérée sans être signifiée. Lorsque le symbole est présent dans une œuvre d'art, il lui donne une dualité, en la plaçant à la fois dans un plan sensible et dans un plan spirituel¹¹⁴⁰.

Le symbole est de par sa nature un médium, un intermédiaire, fondé sur une *analogie* avec la réalité représentée (le symbolisé). Le plus souvent, le symbole est conventionnel, n'ayant rien en commun avec la réalité symbolisée. On parle d'*analogie* et non pas d'identification, car une réalité ne peut pas être le symbole de soi-même. Bien au contraire, c'est précisément la différence et la distance ontologique entre le symbole et le représenté qui permet au symbole d'accomplir véritablement sa vocation¹¹⁴¹. Il est un « tenant lieu », il renvoie vers une altérité, il rappelle (fait mémoire d') un autre étant. Il n'y a jamais adéquation totale entre le symbole et le symbolisé¹¹⁴².

Comme toute réalité créée, un symbole peut être sacramentel. Lorsqu'il est emprunté en christianisme, le symbole s'enrichit par la présence de la réalité symbolisée qu'il porte (selon la logique du judaïsme biblique), sans courir le risque de la matérialisation du divin¹¹⁴³. Il indique un changement réel opéré par le Saint-Esprit lorsqu'Il descend sur l'élément de la grâce. De ce fait, l'Eucharistie est chez les Pères un symbole, qui rend présent et nous fait participer à la réalité symbolisée.

La distance instaurée entre le symbole « plastique » et ce qui est représenté à travers lui est soulignée par la note d'abstraction que le symbole peut renfermer. Le symbole abstrait et le symbole non-figuratif obligent à un détournement du regard, de ce qu'on voit vers ce qui est envisagé. La contraction de sens que l'abstraction produit peut rappeler un processus de conceptualisation spécifique à la parole (au langage discursif). En cela, le symbole est supérieur

¹¹⁴⁰ A. SOURIAU, « Symbole » (art.), dans É. SOURIAU, *Vocabulaire d'esthétique* (dir. A. SOURIAU), p. 1327.

¹¹⁴¹ J.-Y. LACOSTE, « Symbole » (art.), dans *DCTh*, p. 1362.

¹¹⁴² A. SOURIAU, « Symbole » (art.), dans É. SOURIAU, *Vocabulaire d'esthétique* (dir. A. SOURIAU), p. 1327 : « l'œuvre d'art symbolique est donc une ouverture vers ce qui n'y est pas explicitement indiqué ».

¹¹⁴³ J. COTTIN, *Le regard et la parole*, p. 156. Sur le symbole dans la théologie orthodoxe, voir ci-dessus, sous-chapitre 5.3, note 557 ; se référer également à D. STANILOAË, « Simbolul ca anticipare și temeii al posibilităților icoanei », p. 87 ; J.-Y. LACOSTE, « Symbole » (art.), dans *DCTh*, p. 1363.

à la parole et à l'image figurative, car il donne à comprendre en dépassant l'expressivité du discours et la limite des mots¹¹⁴⁴.

Lorsqu'il est utilisé dans une image, le symbole rend l'image capable de renvoyer vers la transcendance et même vers Dieu. Si on prend l'exemple de l'art abstrait de Wassily Kandinsky (influencé et intéressé par l'icône orthodoxe), on apprend que pour lui la représentation de Dieu le Père par des symboles n'est pas blasphématoire. Si on peut nommer par la parole Dieu le Père, on peut également Le désigner, par le symbole. Ici, parole et symbole agiraient donc dans le sens de la conceptualisation et, alors, même les dogmes les plus élaborés du christianisme pourraient être « traduits » en langage pictural, par l'utilisation des symboles conventionnels. La compréhension correspondante serait possible par une simple transmission d'une clé de « lecture »¹¹⁴⁵. Le symbole pictural hériterait des possibilités conceptuelles de la parole.

Cela dit, serait-il encore nécessaire de demander à ce que l'aspect « sacramental » soit envisagé pour considérer une image religieuse comme icône ? Ne serait-il pas possible de le faire à travers une représentation symbolique ?

Devant l'icône comprise comme symbole « théologique », le mouvement vers l'intérieur du spectateur ne cherche pas de message caché, ni de révélation. L'icône n'est pas exempte de la note d'abstraction qui caractérise le symbole. Nous dirons pourtant que l'abstraction qui caractérise l'icône doit être encadrée dans une logique relationnelle : ce n'est pas l'intérêt pour l'introspection qui prime dans l'utilisation de l'icône, mais l'action qui favoriserait l'installation d'une relation avec la personne représentée. La prière devant l'icône devient ainsi dialogue entre le fidèle et la personne représentée, allant au-delà de la méditation et même de la contemplation.

11.3. L'icône et la Parole de Dieu

Toute image, y compris celle non-figurative, est une forme de parole, car elle fait appel à la discursivité. Par sa nature d'image, l'icône est une forme de parole, un élément de langage et, en fonction de certains critères, elle peut devenir aussi une forme de la Parole de Dieu¹¹⁴⁶. Dans ce qui suit, nous verrons comment sont reliées l'icône et la Parole de Dieu.

¹¹⁴⁴ D. STANILOAË, « Simbolul ca anticipare și temeii al posibilităților icoanei », p. 84.

¹¹⁴⁵ Voir Ph. SERS, « Préface », dans W. KANDINSKY, *Point et ligne*, p. XL ; voir aussi l'affirmation d'Allain Besançon (*L'image interdite*, p. 471) : la peinture abstraite est *capax Dei* (selon Michel Henry), mais pas plus qu'un autre type de peinture.

¹¹⁴⁶ La question des critères sera traitée dans le sous-chapitre 12.3.

11.3.1. L'icône, vecteur de grâce

Dire que l'icône a une qualité symbolique revient à dire que dans sa matérialité elle laisse apercevoir une réalité qui lui est étrangère, un état qui ne relève pas de son état primaire. Cette réalité vers laquelle elle renvoie est la transcendance, une transcendance « personnalisée » dans le cas de l'icône, capable de rendre présent le Christ (ou le saint représenté). L'icône est située ainsi sur un même plan que l'Écriture Sainte, qui nous fait participer au Christ par l'Évangile qui nous vient à travers elle.

Par les paroles de l'Écriture Sainte, le Christ continue à nous parler, Il nous lance le défi de réagir à Ses paroles, à Son enseignement, Il continue à travailler sur nous par Son Esprit Saint, selon la promesse donnée aux apôtres : « Je [serai] avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28, 20). À travers l'Écriture, la parole divine agit sur nous, ses lecteurs, grâce à son dynamisme et à sa qualité créatrice, à une puissance révélatrice et salutaire, car elle est instrument de la volonté divine¹¹⁴⁷ : « De même que la pluie et la neige descendent des cieux et n'y retournent pas sans avoir arrosé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer pour fournir la semence au semeur et le pain à manger, ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche, elle ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission » (Is 55, 10-11)¹¹⁴⁸. C'est ici qu'il faut distinguer la Révélation en tant que message et acte, Révélation qui nous interpelle, et les différents moyens à travers lesquels nous saisissons cette Révélation – dont l'Écriture Sainte en est l'un.

La Parole de Dieu S'est livrée elle-même dans des impuissantes paroles humaines (écrites ou non écrites). Il y a, certes, un lien direct entre l'Écriture Sainte et la Parole de Dieu, la personne du Verbe divin, car le message que le Verbe divin nous a laissé est transmis par des paroles humaines, paroles qui ont une puissance performative car elles accomplissent ce qu'elles promettent (comme par exemple les paroles de consécration de l'épiclese eucharistique ou les paroles d'absolution du sacrement de la pénitence). Les paroles du Christ sont des paroles toujours et entièrement bonnes, à valeur absolue : « Jamais homme n'a parlé comme cela » (Jn 7, 46). En échange, les paroles humaines ont toujours un fond de duplicité, une petite part de quelque chose de mauvais. Même lorsque nous utilisons des paroles évangéliques et vraies, ces paroles peuvent toujours être interprétées autrement.

¹¹⁴⁷ J. BRECK, *La puissance de la Parole*, p. 11.

¹¹⁴⁸ Dans son adresse au Synode des évêques de l'Église catholique romaine (le 18 octobre 2008), sur la Parole de Dieu et sa contemplation à travers les icônes, le patriarche œcuménique Bartholomée dit : la Parole « n'est pas transmise de manière mécanique mais communiquée de génération en génération comme une parole vivante » (Patriarche BARTHOLOMÉE, « Adresse au synode des évêques », p. 1018).

Comme c'est le cas pour tout autre vecteur de l'Évangile, l'icône devient icône de par son utilisation. Il ne suffit pas qu'elle présente l'Évangile, car ce n'est pas la présentation de l'Évangile qui est essentielle. Essentielle est l'adhésion de l'être humain au contenu qu'elle présente (l'Évangile), sa transformation intérieure, son agir après la rencontre avec le Christ. De ce point de vue, l'icône qui *devient* parole de Dieu est analogue à la vision occidentale de l'Écriture Sainte qui devient parole de Dieu. L'icône *devient* parole de Dieu lorsque ceux qui se trouvent devant elle la reconnaissent en tant que telle et se laissent guidés dans leur avancement vers Dieu.

Enfin, si l'icône est vecteur de la parole de Dieu, elle est également vecteur de la grâce divine, car la grâce et la parole de Dieu ne peuvent pas être séparées. Le mot « vecteur » peut nuancer notre affirmation et souligner le fait que l'icône ne transmet pas la grâce, mais elle porte la grâce. Comme c'est le cas pour toutes les autres réalités sacramentelles, cette précision réduit le risque d'une mauvaise compréhension du rôle qu'elle détient : ce n'est pas l'icône qui donne la grâce, mais le Christ, à travers l'icône et toujours pour la personne qui se trouve devant l'icône. L'icône devient alors très instrumentalisée, instrumentalité qui est, comme nous l'avons vu, la marque de toute réalité sacramentelle, tel les sacrements. Elle se rapproche ainsi une fois de plus de l'Écriture Sainte et des sacrements.

L'icône est le résultat de la synergie entre le travail du peintre et l'agir du Saint-Esprit, devenant, avec les mots du théologien orthodoxe Boris Bobrinskoy, un « relais et canal de sanctification de l'homme » :

par la participation de l'Esprit Saint à la création de l'icône, celle-ci « acquiert une existence sacramentelle désormais autonome, 'objective', permanente, vraie pour tout homme en tout temps et en tout lieu. Non seulement elle reflète la gloire du Royaume trinitaire dont nous sommes appelés à être les héritiers, mais elle en contient l'énergie vivifiante. Elle est, dit encore saint Jean Damascène, 'remplie d'énergie divine et de grâce' (*Discours I*, 16), je dirai remplie d'Esprit Saint. Elle est non seulement objet et relais de contemplation et donc de prière, mais non moins relais et canal de sanctification de l'homme, de par la grâce et l'énergie divines qui en sont inséparables. Elle est [...] lieu de présence divine et instrument de [S]a grâce¹¹⁴⁹.

11.3.2. Distinction entre une icône et un sacrement

Nous nous interrogeons dans cette partie sur la capacité de l'icône d'être *vecteur* de la Parole de Dieu et sur la différence fondamentale entre l'icône et un sacrement.

¹¹⁴⁹ B. BOBRINSKOY, « L'icône, sacrement du Royaume », pp. 372-373.

En 1999, le pape Jean-Paul II écrivait dans sa « Lettre aux artistes » : « Dans un certain sens, l'icône est un sacrement ; en effet, d'une manière analogue à ce qui se réalise dans les sacrements, elle rend présent le mystère de l'Incarnation dans l'un ou l'autre de ses aspects »¹¹⁵⁰.

Comme nous l'avons évoqué dans le chapitre dédié à la dimension sacramentelle de l'icône, selon les pères iconophiles l'icône nous donne accès au Christ, elle détient une dimension sacramentelle, mais sans être un sacrement ou au moins sans être équivalente au sacrement de l'Eucharistie. Il est judicieux donc de se demander : pourquoi ne pas l'appeler aussi « sacrement », mais uniquement d'une *dimension sacramentelle* ? Ou, d'un autre point de vue, l'icône est-elle réellement capable de faire un lien quelconque avec le Christ ?

Pour la théologie orthodoxe, la différence réside dans le mode de présence du Christ en chacune d'elles : l'Eucharistie est réellement le Christ, tandis que l'icône est uniquement Son image. Selon cette vision de « réalisme eucharistique », l'icône ne peut pas être équivalente à l'Eucharistie. L'icône est un vecteur de la Parole, mais pas au même titre qu'un sacrement¹¹⁵¹. La communion eucharistique nous donne accès au vrai corps du Christ, à Sa chair déifiée, transfigurée après la Résurrection, corps avec lequel Il est monté aux cieux. Cette présence réelle¹¹⁵² du Christ signifie qu'Il Se donne entièrement (intégralement) à nous dans les éléments eucharistiques. *Entièrement* car Il est, dans l'Eucharistie, Dieu et homme. De même, *entièrement* car Il Se donne à nous en totalité et nous Le saisissons selon nos limites humaines. Par la communion eucharistique, Il devient constituant de notre être et, puisqu'Il est la Vie, par la communion nous avons part à la vie éternelle. L'Eucharistie est ainsi l'événement par lequel le Christ devient, avec les mots de Jean Zizioulas, la Survie éternelle de l'homme et de toute la création¹¹⁵³.

¹¹⁵⁰ JEAN-PAUL II, « Lettre aux artistes » (23 avril 1999), dans *DocCath*, vol. 96 (1999), n° 10, pp. 454-455.

¹¹⁵¹ Nous n'irons pas aussi loin que M. Bratu pour affirmer l'égalité de l'action de sanctification de l'icône et de l'Eucharistie : « [...] l'icône peut être envisagée comme sacrement, parce qu'elle est un signe visible manifestant la présence d'une grâce invisible et réelle. [...] Une icône accomplit la même œuvre de sanctification [qu'un sacrement] » (M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 195).

¹¹⁵² Le syntagme « présence réelle » a été « forgée » en 1264, dans l'intention de l'opposer à « présence symbolique ». Chez saint Thomas d'Aquin, la « représentation » reçoit une signification figurative ; la représentation « mime » la réalité qu'elle représente (J.-F. CHIRON, « Eucharistie comme présence et Eucharistie comme action », pp. 250-251).

¹¹⁵³ J. ZIZIOULAS, « The Eucharist and the Kingdom of God (part 2) », dans *Sourozh. A Journal of Orthodox Life and Thought*, vol. 59 (1995), pp. 22-38 ; ici, p. 32. Rappelons également ces paroles d'un autre théologien orthodox contemporain, Justin Popovitch : « C'est en effet ce Mystère qui nous donne et qui nous montre le Seigneur Jésus tout entier dans toute la merveilleuse magnificence de [S]a Personnalité divino-humaine, avec toutes [S]es puissances et avec tout [S]on amour. Car la sainte Communion, c'est [S]a divine chair elle-même, c'est [S]on divin sang lui-même, c'est Lui tout entier dans l'indicible plénitude de [S]a Divinité et de [S]a divino-humanité. La Nouvelle Alliance [*Nouveau Testament*] est vraiment nouvelle, et elle l'est d'une manière unique et exceptionnelle : c'est en effet une Alliance scellée dans le sang de Dieu, dans la chair de Dieu » (J. POPOVITCH, *Philosophie*

L'Eucharistie et l'icône relèvent donc toutes les deux, de manières différentes, de la personne du Christ. De même, les deux permettent une rencontre de l'être humain avec le Christ, la possibilité d'entrer en communion avec Lui et de développer une relation déifiante. Le père Dumitru Staniloaë parle d'une communion de l'homme au visage du Christ : puisque le visage humain est compris comme la manifestation du mystère insondable du spirituel, dans le visage humain du Christ se reflète le regard de Dieu. Lorsque le Christ nous regarde depuis Son icône, c'est Dieu qui nous regarde¹¹⁵⁴.

C'est donc le Christ le fondement commun de l'Eucharistie et de l'icône, mais l'importance qu'elles revêtent pour la vie du chrétien n'est pas la même : on dit de l'Eucharistie qu'elle est le sacrement des sacrements, le remède de l'immortalité, tandis que les icônes sont des relatifs.

En quelle mesure la dimension sacramentelle de l'icône peut-elle être importante et est-elle envisageable dans une tradition autre que l'Orthodoxie ? En théologie luthérienne, par exemple, il ne serait pas impossible de considérer l'icône comme un sacrement au même titre que l'Écriture Sainte, l'eau du Baptême, le pain et le vin de l'Eucharistie, qui sont des différentes formes de Parole. Il ne s'agirait pas de substituer l'icône à l'Eucharistie ou au Christ¹¹⁵⁵. C'est la Parole et l'accès à la Parole qui passent en premier lieu. En guise de comparaison, nous dirions que d'un point de vue sacramentel, l'icône se trouve plutôt du côté de la croix qui porte la grâce par son lien avec le Christ. De même, l'icône se trouve sur un même plan que l'Écriture Sainte qui peut rendre présent le Christ sans être un sacrement.

11.3.3. L'icône, *verbum visibile*

En nommant l'icône « *verbum visibile* », nous l'envisageons sous son identité d'élément de langage et nous essayons de l'articuler à la *Parole de Dieu*, selon le modèle de l'accès à la Parole de Dieu à travers l'Écriture Sainte. Car, lorsque l'on décrit comme une réalité porteuse

orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe. Tome quatrième : L'Église comme mystère du Christ, Lausanne : L'Âge de l'Homme, 1997, p. 117).

¹¹⁵⁴ D. STANILOAË, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă (Spiritualité et communion dans la Liturgie orthodoxe)*, Craiova : Editura Mitropoliei Olteniei, 1986, pp. 57-58.

¹¹⁵⁵ A. BIRMELE, « L'articulation entre Écriture et sacrements dans la théologie luthérienne », p. 104 : « Insistant sur Christ, le sacrement unique de Dieu, la compréhension des célébrations sacramentelles particulières devient plus ouverte et il n'est pas exclu que d'autres moments forts de la vie ecclésiale soient, dans un sens dérivé, appelés 'sacrements' sans qu'ils soient Sacrement au sens où l'est Christ lui-même ». Notons qu'en théologie réformée l'icône n'occuperait pas la même place, peut-être à cause de la différence de ce que « rendre présent » signifie (voir une analyse chez J. COTTIN, *Le regard et la parole*, pp. 162-163).

d'Évangile, on dit de l'icône qu'elle est analogue à l'Écriture Sainte : elle est un élément de langage, un autre mode d'existence de la parole, donc elle porte les paroles venues de Dieu ainsi que la Parole de Dieu¹¹⁵⁶. Puisque le contenu de l'Écriture Sainte est la parole de Dieu et puisque cette parole est exprimée à travers les paroles de l'Écriture Sainte, alors une icône qui reprendrait les paroles scripturaires pour les rendre sous une forme picturale (signes et symboles) deviendrait une Écriture en images ou, selon les mots de saint Grégoire le Grand, elle constituerait une « Bible des illettrés ». Le contenu d'une telle icône serait donc la parole de Dieu et une telle icône serait alors vecteur de la parole de Dieu. Cette analogie nous amène à nous interroger sur la qualité performative de l'icône : est-elle muette ou parlante dans l'annonce de l'Évangile ?

Les pères iconophiles ne désignent pas l'icône comme « *verbum visibile* », mais leur analyse de la rencontre de l'Écriture Sainte et de l'icône permet de dire qu'ils la considèrent ainsi. Ce rapprochement se fonde sur la qualité conceptuelle de la parole et des éléments visuels. Lorsque l'Écriture Sainte et l'icône reproduisent le même contenu, chacune le fait à sa manière car elles ne sont pas analogues en tous points. Certains contenus de l'Écriture Sainte, comme l'Apocalypse, sont très « visuels » et leur représentation graphique pose moins de difficultés que d'autres¹¹⁵⁷. La prière « Notre Père » (Mt 6, 9-13) ou la prière de Jésus dans le jardin de Gethsémani (Jn 17) résisteraient plus fortement à une telle approche. De manière générale, à partir de notre analogie entre l'icône et l'Écriture Sainte, la représentation de Dieu le Père n'est pas possible, car l'icône apporterait un excédent d'informations que l'Écriture Sainte ne dévoile pas : on pourrait être tentés de représenter Dieu le Père sous une forme humaine, alors que l'Écriture Sainte nous dit uniquement que le Fils est l'image de Dieu invisible (Col 1, 15), précision insuffisante pour nous guider dans une démarche de représentation iconographique de la première Personne de la Sainte Trinité. L'icône déformerait la vérité révélée, non pas parce qu'elle serait moins précise que la parole (donc non pas par omission), mais au contraire parce qu'elle présenterait des détails qui ne sont pas nécessaires ou qui ne sont pas inclus dans les

¹¹⁵⁶ Dans la présentation d'une conception de l'image inspirée par la théorie du langage de Ferdinand de Saussure, Jérôme Cottin définit l'image religieuse chrétienne comme « kérygme visuel » : « [...] le kérygme se déploie historiquement en une infinité de cercles concentriques correspondant aux différentes strates du langage, et pouvant inclure tout aussi bien l'image que la parole » (*Le regard et la parole*, p. 169).

¹¹⁵⁷ Sur la riche imagerie de l'Apocalypse et son inspiration pour les iconographes voir Juliette RENAUD, *Le cycle de l'Apocalypse de Dionysiou : interprétation byzantine de gravures occidentales*, Paris : PUF, 1943 ; Pierre PRIGENT, *La Jérusalem céleste. Histoire d'une tradition iconographique du IV^e siècle à la Réforme*, Saint-Maurice : Saint-Augustin, 2003. À noter que c'est à partir du livre de l'Apocalypse que le théologien anglican Austin Farrer (*A Rebirth of Images. The Making of St John's Apocalypse*, Westminster : Dacre Press, 1949) décrit sa théorie sur la nécessité et possibilité d'utiliser des images en théologie anglicane.

paroles¹¹⁵⁸. Alors, représenter le Père en icône sous quelque forme que ce soit signifierait transgresser les frontières de l'Écriture Sainte, se livrer à son imagination, car l'icône ne peut rien apporter de plus à la Révélation consignée dans l'Écriture Sainte.

L'identification de l'icône comme « *verbum* » peut poser un certain nombre de difficultés. D'un côté, nous avons vu que pour les pères iconophiles l'icône est plus « parlante » (c'est-à-dire plus expressive, plus démonstrative) qu'un texte grâce à la force d'expression spécifique à l'image en tant que telle. Cela est vrai pour un message déjà connu, situation dans laquelle l'image accompagne le texte, mais elle ne le remplace pas. En dépit de la force d'expression de l'image, elle reste dépendante d'un acte d'explicitation (nous parlons de catéchèse dans le cas de l'icône), et comme toute image, l'icône n'est pas auto-révélatrice. Pensons aux peintures exposées dans un musée : nous pouvons nous sentir interpellés par une image, sans que le message visé par son auteur – lorsqu'un message précis a été envisagé – soit identifiable. Des théologiens contemporains avisés invitent donc à être pondéré dans le discours qui fait de l'icône (ou de toute l'image religieuse) une « Bible des illettrés »¹¹⁵⁹. Si elle l'est, elle ne l'est pas de par elle-même. Elle ne prêche pas et ne se dévoile pas toute seule dans son identité véritable. Elle est très dépendante de la prédication, c'est-à-dire d'une *lecture* extérieure à elle-même. Le syntagme « Bible des illettrés » devrait être compris plutôt comme présentation, sous une autre forme que l'écrit, de la vérité biblique.

Le message transmis à travers une image garde une part d'équivoque. Si son histoire ou son arrière-plan ne sont pas connus, le message peut rester caché. Il n'est pas moins vrai que cette ambiguïté caractérise également le message écrit ou parlé et non seulement l'image. Le besoin d'explicitation, incontestable dans le cas de l'icône, est tout aussi nécessaire lorsqu'il s'agit d'une lecture biblique : dans les Actes des apôtres, lorsque Philippe rencontre l'eunuque éthiopien et lui demande s'il comprenait ce qu'il lisait, l'eunuque lui répond : « Et comment le pourrais-je, si personne ne me guide ? » (Ac 8, 26-38). Même l'Écriture Sainte, dans sa forme discursive, n'exprime pas intégralement la foi de la manière dont nous avons besoin aujourd'hui pour nous identifier en tant que chrétiens. Pourtant, elle rend explicitement témoignage de l'essentiel : le Fils de Dieu est venu dans le monde, a pris chair, a été crucifié, est mort, est ressuscité, Il est monté aux cieux et siège à la droite du Père – tout cela pour rencontrer l'être

¹¹⁵⁸ Voir N. OZOLINE, « Image et spiritualité du discernement des esprits dans l'art », p. 229 : « Même lorsque les paroles sont les mêmes, l'image, elle, manifeste visiblement non seulement la vérité, mais aussi toutes ses déformations. C'est l'image qui dénonce de façon incontestable chaque déviation de la Tradition apostolique ».

¹¹⁵⁹ Voir les articles dans *Cristianesimo nella storia*, vol. 14 (1993), n° 3 (numéro dédié aux rapports entre la prédication de l'Évangile et les images), dont : F. BESPFLUG, « La seconde voix. Valeur et limites du service rendu par l'image à la prédication. Considérations finales », en particulier p. 669 et *passim* ; J. COTTIN, « Prédication et images dans le christianisme contemporain », p. 644.

humain et le remettre dans sa dignité originale, d'avant la Chute, afin qu'il puisse commencer une existence nouvelle en Christ. Il y a ensuite des vérités essentielles, que les chrétiens confessent aujourd'hui et qui ne sont pas présentées explicitement dans l'Écriture Sainte. Cette absence ne nie pas l'importance de ces vérités et n'amointrit pas la centralité de l'Écriture Sainte.

D'un autre côté, l'icône n'est pas une simple répétition du texte biblique. Elle est déjà une interprétation du récit biblique, voire de l'histoire du salut et tous les sujets iconographiques n'ont pas leur source dans l'Écriture Sainte : les épisodes inspirés par des écrits apocryphes (par exemple la présentation de la Vierge au temple) ou repris de l'histoire de l'Église (les saints de l'époque postapostolique, les événements de la vie d'une Église locale etc.)¹¹⁶⁰. La conséquence directe semble être un certain affranchissement de l'icône par rapport à l'Écriture Sainte dans le choix du sujet à représenter (par exemple, la représentation de saint Paul dans l'icône de la Pentecôte, à côté des autres apôtres installés dans « la chambre haute »¹¹⁶¹ – Ac 1, 13).

Dans une comparaison icône – Écriture Sainte, l'icône n'apparaît pas inférieure à l'Écriture Sainte dans le processus de transmission de l'Évangile ou du message de salut. L'icône est une forme de parole de par sa qualité d'image et elle peut également être une forme de la Parole de Dieu de par le contenu auquel elle rend témoignage – l'Incarnation. Pourtant, vu la portée de la dimension kérygmaticque appliquée à l'Écriture Sainte (qui est plus annonciatrice que l'icône de par le caractère discursif de sa forme textuelle), appeler l'icône un « kérygme visuel » ne relèverait pas d'une certitude. Elle ne prêche pas (si nous restons au sens primaire du kérygme compris comme prédication), « ne parle pas », donc elle ne crée pas la foi, comme la prédication des apôtres l'avait fait. Toutefois, étant donné que l'icône rappelle une donnée essentielle de la foi – Dieu S'est incarné –, elle saurait être « kérygmaticque » dans la mesure où elle indique / rappelle / raffermir / « explique » l'événement de l'Incarnation. Nous dirons donc que l'icône est plus *anamnétique* qu'*annonciatrice*. Nous nous éloignerons légèrement en cela de ce que les pères iconophiles tenaient pour nécessaire dans la définition de l'icône. Elle est témoignage de l'Incarnation uniquement pour un spectateur auquel l'Incarnation a déjà été proclamée comme événement. Pour les autres données de la foi il est nécessaire de passer par l'herméneutique et la théologie et le passage de ce contenu de la foi ne peut se faire autrement que par une vie

¹¹⁶⁰ Les pères iconophiles, dans leurs discours, prennent bien en compte ces éléments, car l'iconographie de leur époque les avait déjà intégrés. Lorsqu'ils appellent l'icône « livre » ou « Évangile » ils ne la comprennent pas comme une réduplication de l'Écriture Sainte, car déjà à leur époque il y a des icônes des saints.

¹¹⁶¹ Voir l'étude de N. OZOLINE, *Iconografia ortodoxă a Cincizecimii : izvoarele sale și evoluția schemei iconografice bizantine (L'iconographie orthodoxe de la Pentecôte : ses sources et l'évolution du schéma iconographique byzantin)*, Cluj-Napoca : Patmos, 2002.

ecclésiale active, dans laquelle prédication, liturgie et prière sont toutes dirigées vers la rencontre du Christ¹¹⁶². Son fonctionnement « didactique » tient plutôt de la *mnèmè* (μνήμη), du souvenir, que de la *didaskalia* (διδασκαλία), de l'enseignement. Une « lecture » de l'icône sera toujours consécutive à la foi. Nous rapprochons ainsi la qualité de l'icône de celle d'un sacrement : il ne nous est pas possible de retracer l'histoire du salut à partir de l'icône, comme il serait possible de le faire à partir de la Bible.

Donc *verbum visibile* signifie que l'icône est analogue à l'Écriture Sainte dans *ce qui est propre à l'Écriture Sainte en tant que livre unique parmi d'autres livres* : le témoignage rendu à l'Incarnation. Elle est *verbum visibile* de l'Incarnation et non pas de l'Écriture Sainte. Tous les développements théologiques ou ecclésiaux ultérieurs résultent de cette première caractérisation. C'est l'importance accordée à cette dimension de témoignage qui limite les possibilités d'expression artistique.

Nous avons déjà posé la question de savoir si la dimension sacramentelle d'une image religieuse est encore importante une fois que la dimension « langage » a été acceptée. De même, nous posons cette question dans un sens inverse : si l'icône est sacramentelle, quelle importance a encore sa dimension « didactique » / « pédagogique », c'est-à-dire l'icône comme image ou l'icône qui transmet un message ? Dans quelle mesure cette dimension est-elle encore importante, une fois sa dimension sacramentelle reconnue ? Quelle articulation avec la Parole de Dieu est recherchée : la dimension didactique seule, le fait que l'icône (l'image religieuse) guide vers le Christ l'esprit du croyant qui la regarde, exprime-t-elle la capacité de cet objet d'être vecteur de la Parole de Dieu ?

Il serait intéressant dans une autre étude d'évaluer l'influence de l'iconoclasme sur la conception orthodoxe de l'icône comme « pédagogue » : par l'icône qui *instruit* on comprend plutôt la transmission par son intermède de certaines notions dogmatiques. Surtout à partir du IX^{ème} siècle, « l'icône comme pédagogue » signifie plutôt la réalité à travers laquelle le salut est accessible que la représentation « imagistique »¹¹⁶³ d'un événement historique. L'icône est

¹¹⁶² N. Ozoline trouve qu'il y a une analogie de fonction liturgique entre l'icône, les paroles et les gestes rituels (N. OZOLINE, « L'icône. Analogie et complémentarité de l'image par rapport au geste et à la parole liturgique », dans *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge XXIV^e semaine d'études liturgiques*, Roma : Centro Liturgico Vincenziano, 1978, p. 176) ; ou, avec les paroles de B. Bobrinskoy, « s'il est vrai qu'il faut la Parole pour comprendre la Cène, par ailleurs il faut l'Eucharistie pour comprendre la Parole. Ce n'est qu'à la fraction du pain que les disciples d'Emmaüs purent, enfin, visualiser et comprendre pleinement l'enseignement du Maître, faire la jonction entre les paroles que Jésus leur disait et [S]a propre personne » (B. BOBRINSKOY, « La liturgie, communication de l'Évangile », dans Jean-Jacques von ALLMEN et collab. (éds.), *Communion et communication. Structures d'unité et modèles de communication de l'Évangile*, Genève : Labor et Fides, 1978, p. 78).

¹¹⁶³ Nous utiliserons ce mot en rapport avec la définition du mot « linguistique », *mutatis mutandis* : « Qui concerne la pratique de la langue considérée comme moyen de communication » (source : dictionnaire Larousse).

souvent considérée comme une confession de foi – elle reçoit une valeur dogmatique. Cette confession n'est pas discursive, car l'icône n'énonce pas. Si on dit de l'icône qu'elle « parle » de l'Incarnation, elle le fait d'une autre manière que l'Évangile selon saint Luc (chapitre 2). Ce qu'elle « dit » c'est précisément le « noyau » de l'Évangile de saint Luc (et de tout autre livre de l'Écriture Sainte), son point de départ, comme une sorte de « concentré dogmatique ». L'icône ne « dit » pas le *comment* de l'œuvre du Christ (comment Il est venu sur terre, ce qu'Il a enseigné), elle « dit » le *que* : le Christ est venu sur terre, Il a pris la nature humaine. De ce point de vue, l'icône reste dépendante de l'Écriture Sainte, qui lui définit les limites, elle est « informée » par l'Écriture Sainte. Même lorsque les icônes affichent des sujets qui ne sont pas pris de l'Écriture Sainte, elles restent dépendantes de l'Écriture Sainte car leur point de départ est identique. À l'instar des développements théologiques ultérieurs à la fixation du texte de l'Écriture Sainte, ces développements s'y trouvent d'une certaine manière, ils ne lui sont pas « étrangers ».

Cela dit, si l'icône (ou l'image religieuse) fait fonction de « Bible des illettrés », elle peut le faire à l'intérieur d'une communauté de foi qui partage une même expérience, inaltérée, de la relation avec le Christ, sous la conduite du Saint-Esprit.

Conclusions

Dans ce chapitre, nous avons repris la définition de la dimension sacramentelle de l'icône, déjà abordée dans le cinquième chapitre. Nous avons vu que pour la théologie orthodoxe l'icône est conçue comme ayant la capacité de porter à la fois le message que le Christ a laissé aux apôtres, et la grâce divine. Pour cette raison, nous lui avons associé le qualificatif de « sacramentelle », c'est-à-dire qu'elle se comporte comme un sacrement, sans pour autant en être un. Elle fait cela à la manière de l'Écriture Sainte.

Une deuxième analogie entre l'icône et l'Écriture Sainte est établie lorsque chacune d'entre elles est considérée comme une réalité adressée. L'icône est icône pour celui qui la reconnaît comme témoignage de l'Incarnation. De même, c'est uniquement à ce moment précis qu'elle devient performative, étant capable de changer celui qui la regarde / reçoit. Sa performativité signifie que le spectateur part à la rencontre du message qu'elle propose.

C'est toujours le spectateur se trouvant devant l'icône ou le lecteur de l'Écriture Sainte qui rend chacune des deux « vocales ».

Notre recherche permet le recensement des éléments suivants pour établir une analogie de la place occupée par l'icône et par l'Écriture Sainte dans l'économie du salut :

- la corporéité ;
- le rapprochement des deux réalités par le biais de l'unicité de la parole de Dieu qu'elles véhiculent sous les deux formes d'expression de l'image et du discours ;
- la communication du kérygme : les deux peuvent être des supports pour exprimer le message kérygmatic, chacune à sa manière ;
- la relationnalité de ces deux réalités et la performativité de la parole ainsi transmise ;
- le passage de la Parole divine par un médium / intermédiaire, passage difficile à cause de l'impossibilité d'une vérification empirique et rendu encore plus difficile par la finitude et l'incomplétude des paroles humaines ;
- la nécessaire interprétation de l'Écriture Sainte et le déchiffrement de l'icône, actions qui consistent en déchiffrement du contexte et du sens qu'un texte biblique peut offrir, ainsi que le déchiffrement de ces éléments dans une icône qui peuvent constituer une indication de la Révélation divine.

Vu ces éléments, nous pouvons donc affirmer que l'icône est potentiellement porteuse de grâce, analogue à l'Écriture Sainte (mais pas analogue aux sacrements, tels que l'Eucharistie, le Baptême, la Confession etc.). Nous employons le terme « potentiellement » car l'icône est toujours dépendante de certains critères, que nous présenterons par la suite. L'icône, lorsqu'elle est identifiée comme porteuse d'Évangile, elle l'est au même titre que l'Écriture Sainte.

Quel rapport existe-t-il entre l'icône et l'Écriture Sainte dans l'économie de la Révélation et quelle portée pour nous ? Le chapitre suivant portera sur l'articulation de ces éléments, dont certains sont spécifiques à la Parole de Dieu, donc à la descente de Dieu dans la création, et d'autres aux paroles humaines, marquées par leur créationnalité mais destinées à accomplir un rôle d'agent de la grâce de Dieu.

Chapitre Douzième

L'icône et l'Écriture Sainte, paroles de Dieu

Personne n'en doute : l'image (avec sa déclinaison, la vidéo) est aujourd'hui le moyen de communication le plus utilisé. À tort ou à raison, elle est préférée à la parole écrite ou parlée dans la transmission d'un message. Cela vaut également pour l'utilisation de l'image dans la vie religieuse. Souvent, même la narration en tant que procédé de transmission d'un message est conduite de telle manière qu'elle crée des images mentales¹¹⁶⁴. Nous sommes conscient qu'il n'y a pas lieu de généraliser et que des exceptions existent.

Dans ce qui suit, nous analyserons le gain d'importance de l'image religieuse dans le christianisme contemporain, dans sa double extension : l'impact du christianisme (voire du religieux tout court) sur les manifestations artistiques contemporaines, et la possibilité d'adoption de ces formes artistiques dans l'expression du vécu religieux. Ensuite, nous rappellerons la place de la théologie de l'icône dans l'Orthodoxie et la centralité de la théologie de l'Écriture Sainte en Occident, ainsi que leurs spécificités en tant que *média* créationnels et *moyens de grâce*. Dans un troisième temps, nous montrerons selon quels critères une utilisation authentique de l'icône et de l'Écriture Sainte peut être assurée. Ayant à l'esprit la portée de l'image comprise comme moyen de communication, nous trouvons judicieux de poser la question de la place occupée aujourd'hui par l'icône dans la vie de la communauté ecclésiale, ainsi que celle de la valeur des cadres théologiques à l'intérieur desquels les pères iconophiles du temps de l'iconoclasme l'ont inscrite.

¹¹⁶⁴ C'est un procédé utilisé dans la prédication par des herméneutes contemporains comme Wilfried Engemann ou Gerb Theissen. Je remercie Prof. Élisabeth Parmentier pour m'avoir indiqué leurs travaux.

12.1. Le gain d'importance de l'image religieuse dans le christianisme contemporain

Il est généralement admis que le protestantisme est foncièrement aniconique, voire iconoclaste¹¹⁶⁵ et qu'en catholicisme seul l'art de la sculpture, et surtout en ronde-bosse, a reçu droit de cité. Toutefois, la théologie occidentale contemporaine affiche une identité qui inclut une redécouverte de la théologie et de la pratique de l'image religieuse et de l'icône. Ainsi, des communautés protestantes en France intègrent dans la catéchèse la présentation du message scripturaire à l'aide de telles images. De même, dans certaines communautés monastiques catholiques les icônes sont utilisées de la même manière que dans les églises orthodoxes, en leur accordant un culte et la vénération, en plus de l'accent mis sur leur fonction pédagogique¹¹⁶⁶. La question que nous nous posons est double :

- comment de telles démarches sont-elles justifiées ?
- y a-t-il une équivalence quelconque entre cette façon de représenter la transcendance et la Divinité, et l'icône orthodoxe (avec sa théologie que nous venons de présenter) ?

Les lignes suivantes visent à poser quelques jalons relatifs à la place accordée aujourd'hui à l'image religieuse dans la vie de l'Église en Occident.

Si dans l'Église catholique l'histoire de l'image religieuse est extrêmement riche¹¹⁶⁷, dans les Églises de la Réforme elle arrive au premier plan de la vie ecclésiale au XIX^{ème} siècle, probablement sous l'influence du romantisme. Nous retrouvons ainsi des vitraux figuratifs dans certains temples réformés et même des tableaux à thèmes religieux. Les images figuratives d'inspiration religieuse et les images « pieuses » (les « *Andachtsbilder* », images de méditation) seront utilisées pour l'édification religieuse des jeunes¹¹⁶⁸. Le mouvement qui a permis la

¹¹⁶⁵ Contre cette opinion, Bernard REYMOND, « Absence et présence d'images dans les espaces liturgiques protestants », dans *L'espace liturgique : ses éléments constitutifs et leur sens. Conférences Saint-Serge, LII^e semaine d'études liturgiques. Paris, 27 – 30 Juin 2005*, Roma : Centro Liturgico Vincenziano, 2006, p. 192 : au XVI^{ème} siècle, le protestantisme ne s'est pas opposé aux images en tant que telles, car nous rencontrons des Bibles protestantes illustrées, les luthériens n'ont pas renoncé aux crucifix, les vitraux n'ont pas été détruits dans les églises devenues protestantes, tous les temples réformés n'étaient pas dépourvus d'images décoratives, mais « de toute image figurative ». Pour une introduction concernant l'attitude des Réformateurs face aux images religieuses, se référer à J. COTTIN, *Le regard et la parole*, pp. 151-158.

¹¹⁶⁶ Nous pensons en particulier aux Fraternités de Jérusalem, à l'abbaye du Mont des Cats, ou encore au monastère de Bose (Italie).

¹¹⁶⁷ Voir F. BESPFUG, *Dieu et ses images* (le propos du livre dépasse les cadres de la théologie catholique ; l'auteur y aborde l'histoire occidentale de l'image religieuse dans l'ensemble). Se référer également à Hans BELTING, *Image et culte : une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Paris : Cerf, 1998.

¹¹⁶⁸ J. COTTIN, *Le regard et la parole*, p. 211. Voir les exemples donnés par B. REYMOND, « Absence et présence d'images dans les espaces liturgiques protestants », pp. 195-201.

réapparition des images figuratives dans les temples réformés prend fin vers 1950. Les images sont réévaluées et réintroduites dans la pratique ecclésiale de certaines communautés réformées, principalement comme support pour la catéchèse, vers la fin du XX^{ème} siècle¹¹⁶⁹.

L'histoire de l'image religieuse dans le christianisme du XX^{ème} siècle est complexe¹¹⁷⁰. Pour notre recherche nous voulons indiquer uniquement le processus de ce qui a été appelé « le retour de l'icône en Occident ». Dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, l'icône orthodoxe (connue dans un premier temps par l'intermédiaire des membres de la diaspora russe arrivés en Occident après 1917) passe d'un statut d'œuvre d'art exotique à une présence permanente dans les milieux artistiques et ecclésiaux occidentaux. Elle est présentée et analysée à la fois comme objet d'art et objet de culte¹¹⁷¹. Cette attitude enthousiaste qui veut faire possible une « transplantation » de l'icône dans la théologie occidentale est jugée avec méfiance par un certain nombre de théologiens¹¹⁷².

Aujourd'hui il existe une interaction entre le christianisme et le domaine des arts et l'image religieuse y joue un rôle important : l'espace ecclésial se laisse influencer par l'art, et des thèmes artistiques contemporains (pas nécessairement religieux) s'inspirent et reprennent des références chrétiennes¹¹⁷³.

La différence d'usage de ces références dans les productions artistiques contemporaines (peinture, photographie, film, installations, performances etc.) est notable : le message chrétien est souvent « métaphorisé », les renvois au Christ sont plutôt indirects, ou, lorsqu'elles sont liées expressément au Christ, elles prennent la forme d'idées areligieuses ou sont exprimées de manières irrévérencieuses, provocatrices, choquantes. L'intention n'est pas anti-chrétienne, ce que les artistes cherchent c'est de sortir de l'institutionnalisation / dogmatisation et d'interroger

¹¹⁶⁹ F. BESPFLUG, « Images » (art.), dans *DCTh*, p. 670. Voir les articles du numéro 1/2007 de la revue *Information – Évangélisation*, réunis sous le titre « Face à l'image : de l'interdit à l'art ». Voir aussi le travail mené dans ce sens par Jérôme Cottin. Comme Jean-Philippe Ramseyer à une époque plus ancienne, J. Cottin est l'un des théologiens occidentaux qui accorde de l'importance à l'utilisation des images religieuses pour l'instruction (voir la bibliographie proposée sur le site internet <http://www.protestantismeetimages.com/>).

¹¹⁷⁰ Sur l'art sacré en catholicisme, voir le travail d'Isabelle SAINT-MARTIN, *Art chrétien, art sacré : regards du catholicisme sur l'art, France, XIX^e-XX^e siècle*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2014.

¹¹⁷¹ Voir L. OUSPENSKY, *La théologie de l'icône*, pp. 439-488 ; N. OZOLINE, « La découverte de l'icône par l'Occident. Jalons pour l'histoire d'une rencontre », dans *Connaissance des religions*, n° hors série (1999), pp. 24-43.

¹¹⁷² F. BESPFLUG, « Images » (art.), dans *DCTh*, p. 670.

¹¹⁷³ J. COTTIN, « État de la question », dans J. COTTIN – Wilhelm GRÄB – Bettina SCHALLER, *Spiritualité contemporaine de l'art. Approches théologique, philosophique et pratique*, pp. 15-16.

le spectateur, bien conscients que la provocation est « l'un des ressorts de la création [artistique] contemporaine »¹¹⁷⁴.

Il existe également des créations artistiques à visée chrétienne ou même réalisées par les communautés ecclésiales. Nous nous permettons d'en décrire une. En 2007, le designer autrichien Robert Stadler présente dans l'église parisienne Saint-Paul-Saint-Louis une installation : des ballons lumineux, blancs, sont suspendus au-dessus de l'autel ; de par leur disposition, du fond de l'église on voit un grand point d'interrogation se former devant nos yeux. Mais au fur et à mesure que l'on se rapproche de l'autel, on réalise que les ballons se trouvent à une certaine distance les uns des autres et le point d'interrogation disparaît. Nous pouvons considérer qu'une telle œuvre d'art est chargée de sens car elle interpelle le spectateur et, intégrée dans la catéchèse, elle pourrait soutenir l'enseignement d'une progression de l'homme dans son cheminement vers Dieu : lors de l'entrée dans le christianisme on peut être intrigué par beaucoup de choses, et plus on avance vers l'autel, où se trouve le Christ, plus les choses se clarifient¹¹⁷⁵. D'autres créations similaires, dont la force d'expression n'a pas besoin d'être prouvée, voient le jour à différents endroits dans le monde¹¹⁷⁶.

*

À la fin du XX^{ème} siècle, l'image gagne une place primordiale dans la transmission d'un message. Il est possible de corréliser ce changement de paradigme, observable à l'échelle des *media*, à un processus similaire dans l'acte kérygmatisé. Nous ne pouvons généraliser et dire que l'image est utilisée aux dépens de la parole, mais on observe effectivement un gain d'importance de la *contemplation* sur la *lecture*.

Le paysage artistique contemporain montre de profondes influences des thèmes chrétiens sur les manifestations artistiques. Inversement, la vie ecclésiale est imprégnée d'influences artistiques. Il s'agit de tout un art qui invite à l'introspection, qui interpelle, qui oblige au retournement de l'esprit avant de se laisser comprendre, et pouvant aider éventuellement à faire passer vers une société non-chrétienne un message qui, laissé dans sa forme originelle, ne serait pas très compréhensible.

¹¹⁷⁴ J. COTTIN, *Mystique de l'art*, pp. 181-186 et *passim* (ici, p. 184). Se référer également aux travaux du colloque « Jésus en représentations » (2009), réunis dans le volume d'Alain BOILLAT – Jean KAEMPFER – Philippe KAENEL, *Jésus en représentations : de la Belle Époque à la postmodernité*, Gollion : Infolio, 2011.

¹¹⁷⁵ Installation présentée par Jérôme Cottin pendant la conférence « Le Christ des performances et des installations contemporaines de 2000 à 2012 » (le 24 octobre 2012, au Centre Emmanuel Mounier, Strasbourg). L'œuvre d'art est visible en ligne à l'adresse https://fr.wikipedia.org/wiki/Robert_Stadler#/media/File:Gdansk-RobertStadler.jpg (consultée le 5 octobre 2015).

¹¹⁷⁶ Voir J. COTTIN, *Mystique de l'art*, pp. 208-215, 297-335 et *passim*.

Il nous semble important de souligner une évidence : ces œuvres d'art, comme d'ailleurs tout message construit sur la base d'éléments symboliques, doivent être accompagnées de l'exégèse. Une œuvre d'art est toujours dépendante de l'interprétation, elle ne s'interprète pas par elle-même¹¹⁷⁷. En l'absence d'un guide, le langage symbolique, très approprié à présenter un discours sur Dieu, court le risque d'être mal compris.

12.2. Mise en évidence des spécificités de l'icône et de l'Écriture Sainte

Avant de continuer notre comparaison de l'icône et de l'Écriture Sainte, rappelons les notes générales selon lesquelles nous les avons définies :

- l'icône comporte quatre dimensions principales : médiatrice, « kérygmaticque », eschatologique et sacramentelle ;
- l'Écriture Sainte est, en tant que Parole de Dieu, lieu de rencontre de l'Évangile.

Dans les pages suivantes nous montrerons quelques spécificités de l'icône et de l'Écriture Sainte telles qu'elles se révèlent aujourd'hui dans la pratique des communautés ecclésiales.

12.2.1. Éléments iconographiques

Lorsqu'on parle de l'icône orthodoxe, on l'identifie à travers un certain nombre d'éléments iconographiques spécifiques. Cette identification est difficile, car la démarche doit tenir compte d'une certaine variété iconographique, imposée par la diversité géographique et la distance temporelle du monde orthodoxe : les icônes ne sont pas les mêmes en Égypte et en Russie, au temps des pères iconophiles et aujourd'hui. Toutefois, il est généralement considéré qu'il existe une homogénéité dans la création des icônes et qu'il est possible d'envisager un style iconographique orthodoxe, au-delà de toutes les difficultés soulevées par une telle approche.

La reconnaissance des personnes représentées dans l'image religieuse chrétienne s'avère difficile déjà au VI^{ème} siècle, lorsqu'une uniformisation des traits, ainsi que la disparition des caractères distinctifs physiques, sont observables dans les images. Seuls les attributs

¹¹⁷⁷ Voir Alain BESANÇON, *L'image interdite*, p.483.

vestimentaires ou les instruments du martyr attestent de l'identité des personnes représentés¹¹⁷⁸. L'exemple le plus flagrant est la figure du Christ, dont les traits physiques ne sont pas précisés dans le Nouveau Testament. Cette absence favorisera le polymorphisme du visage du Christ et même Sa représentation avec des traits caucasiens, en ignorance de Son origine juive¹¹⁷⁹.

S'il y a un style iconographique orthodoxe, il se différencie de l'évolution iconographique occidentale. Bien évidemment, l'iconoclasme byzantin a joué un rôle important dans cette définition, en laissant des marques plus prononcées en Orient qu'en Occident. L'évolution différente peut être retracée au temps de l'art carolingien, ce qui peut être vérifié à partir de l'analyse de deux sujets théologiques majeurs : le Baptême et la Transfiguration, et leur traitement pictural en Occident¹¹⁸⁰. L'art roman, assez proche à première vue, se distingue donc à son tour de l'art byzantin¹¹⁸¹.

Lorsqu'on dit « style » iconographique orthodoxe, on se réfère à certains attributs qui se sont cristallisés au cours des siècles et qui sont considérés comme spécifiques à l'icône. Sans aucune prétention de systématisation, nous ferons référence à ces éléments : la disproportion, l'hypostase hiératique des personnages et la perspective « renversée » (inversée).

Dans l'icône, la représentation disproportionnée est retrouvable au niveau de plusieurs éléments de composition : les parties du corps (front très large, doigts allongés, corps émacié, grands yeux et grandes oreilles etc.), les espaces et les objets (la vue frontale de tous les côtés d'un bâtiment), le placement des personnages (ceux de l'arrière de la composition sont plus grands que ceux de l'avant).

L'hypostase hiératique des personnages, ainsi que la frontalité, sont d'autres notes caractéristiques de l'icône, retrouvables déjà dans l'art religieux chrétien du VI^{ème} siècle.

¹¹⁷⁸ J. WIRTH, *L'image médiévale. Naissance et développements (VI^e-XV^e siècle)*, Paris : Méridiens Klincksieck, 1989, p. 97 : « La peinture fait disparaître aussi l'individualité des traits et, de plus en plus, les caractères distinctifs de l'âge et du sexe, à l'exception de la barbe qu'il faut comprendre comme un symbole d'autorité. La reconnaissance des personnages passe donc par leurs attributs, ceux qu'ils portent dans l'existence réelle (couronne, manteau...) et ceux qui les identifient dans l'iconographie, comme les instruments du martyr ».

¹¹⁷⁹ S.G.F. BRANDON, « Christ in verbal and depicted imagery », p. 165.

¹¹⁸⁰ Voir F. BESPFLUG, « Sur la Transfiguration dans l'art médiéval d'Occident (IX^{ème} –XIV^{ème} siècle) », dans Julien RIES – Charles-Marie TERNES, *Symbolisme et expérience de la lumière dans les grandes religions*, Turnhout : Brepols, 2002, pp. 199-223.

¹¹⁸¹ *Pace* Jean-Claude Larchet (*L'iconographe et l'artiste*, pp. 20-21), qui place l'éloignement de l'art occidental et oriental lors de l'apparition de l'art gothique, et Stéphane Bigham (*L'art roman et l'icône : le dernier art occidental à caractère iconique et d'autres études*, Montréal : Mediaspaul, 2012), qui atténue beaucoup les différences (iconographiques et théologiques) entre Byzance et l'Occident du haut Moyen Âge au nom de l'état de l'Église alors encore « indivise ».

La rigidité (l'immobilité) d'expression est considérée comme un signe de l'impassibilité ou de la stabilité spirituelle des saints¹¹⁸².

La perspective constitue, dans les discours du XX^{ème} siècle sur l'iconographie byzantine, l'un des éléments les plus discutés. La *représentation en perspective* a été utilisée depuis l'Antiquité, tant dans la sculpture, que dans la peinture. Le but de son utilisation est le rendu d'une scène proche de la réalité telle qu'un observateur peut la voir, dans un essai d'imiter la vision naturelle. Au XV^{ème} siècle, la représentation en perspective est redécouverte par Brunelleschi et elle est ensuite affinée pendant la Renaissance. Les théoriciens de l'image identifient plusieurs types de perspective : linéaire, axonométrique, renversée etc.¹¹⁸³ Dans l'iconographie orthodoxe c'est la perspective « renversée » qui est, le plus souvent, utilisée, et qui en outre est devenue aujourd'hui une marque d'identification d'une iconographie orthodoxe véritable¹¹⁸⁴.

Le syntagme « perspective renversée » est d'abord utilisé par Oskar Wulff en début du XX^{ème} siècle, dans son analyse de l'art byzantin¹¹⁸⁵. Le terme décrit la technique picturale utilisée pour créer l'illusion de profondeur dans une représentation graphique. La technique, qui se soumet à d'autres règles que la perspective linéaire, est expliquée de différentes manières¹¹⁸⁶. Ainsi, selon la thèse de la vision intérieure (*inneren Anschauung*), proposée par O. Wulff, les objets et les figures, ainsi que l'espace pictural, sont organisés du point de vue du personnage principal (dominant). Les objets et les figures qui se trouvent à distance du spectateur sont plus grands (et non pas plus petits, comme dans la perspective linéaire). La perspective renversée peut également être expliquée (comme le fait Pavel Florensky) par la thèse de la scénographie du théâtre grecque antique : lorsque la scénographie est appliquée à la peinture, les personnages situés en haut sont représentés en plus grand, « [...] pour contrecarrer la diminution causée par l'angle visuel et par la distance entre la figure et le spectateur »¹¹⁸⁷. Un autre procédé consiste dans l'organisation de l'espace selon le principe des plans simultanés, très évidents pour

¹¹⁸² J. WIRTH, *L'image médiévale*, pp. 96-97. Voir aussi J. FAMERÉE, « Signe, image, parole. Perspectives théologiques », dans *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément*, n° 224 (2003), p. 185 : « Le symbolisme de l'icône est fondé sur l'expérience mystique orthodoxe : les yeux immenses, d'une douceur sans éclat, les oreilles réduites, comme intériorisées, les lèvres fines et pures, la sagesse du front dilaté, tous ces traits concourent à exprimer un être pacifié, unifié par la grâce ».

¹¹⁸³ Voir l'analyse de J.-Cl. LARCHET, *L'iconographe et l'artiste*, pp. 47-48.

¹¹⁸⁴ Comme chez J.-Cl. LARCHET, *L'iconographe et l'artiste*, pp. 43-71 (ici, p. 52).

¹¹⁸⁵ C. ANTONOVA, « On the problem of 'Reverse Perspective' : Definitions East and West », dans *Leonardo*, vol. 43 (2010), n° 5, », p. 464.

¹¹⁸⁶ Nous suivons dans les lignes suivantes la présentation de C. ANTONOVA, « On the problem of 'Reverse Perspective' », pp. 465-466.

¹¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 464.

l'architecture et très fréquents pour le visage¹¹⁸⁸. Enfin, d'autres thèses se réfèrent à la mesure hiérarchique, au regard optique, ou créent une analogie avec la géométrie non-euclidienne.

Nous pouvons nous demander : quel intérêt pour l'utilisation de ces éléments ? Sont-ils des contenus *sine qua non* dans la définition d'une image en tant qu'icône ? Que faire des icônes qui en sont dépourvues ? Ne serait-il pas possible de leur substituer d'autres éléments, plus expressifs pour la personne qui utilise l'icône ?

Dans l'icône, ces composants sont intégrés aujourd'hui¹¹⁸⁹ pour aider à exprimer une certaine symbolique, voire pour suggérer des contenus théologiques ou rappeler une dimension supérieure à celle naturelle, dans un mouvement anagogique. Lorsque dans l'icône de la Nativité du Christ la Vierge est représentée au sommet d'un rocher, il s'agit d'une référence biblique : la pierre sacrée, non taillée de main d'homme (Dn 2, 34), pour rappeler l'enseignement sur la virginité *post-partum* de la Mère de Dieu. La disproportion peut évoquer par exemple l'accomplissement de l'être humain comme une personne christophore : les oreilles sont grandes parce qu'il se met à l'écoute de la Parole de Dieu, les yeux sont grands parce qu'il est arrivé à la vision des choses célestes, le front est grand parce qu'il a acquis l'intelligence des vérités divines. La réorganisation de l'espace entraîne la modification de la perception du temps et peut être liée à un thème théologique comme l'intemporalité : des plans non-simultanés vus simultanément peuvent indiquer que dans l'icône le temps n'est pas linéaire. Ils peuvent être utilisés comme instrument afin d'expérimenter la « vision divine »¹¹⁹⁰. D'autres détails iconographiques encore peuvent recevoir une fonction symbolique accrue : lorsqu'ils sont paradoxaux ou contradictoires, ils rappellent la nécessité de la « métanoïa » (du renversement de l'esprit) lorsqu'on se rapproche de Dieu.

Au-delà des éléments symboliques qu'elle contient, l'icône ne doit pas être abstraite. Dans l'icône il y a toujours une personne clairement définie. L'iconographe se méfie de l'abstraction, car il doit manifester la dimension relationnelle de l'icône : utilisée dans la prière, l'icône n'est pas l'objet de notre méditation, mais l'élément à travers lequel se réalise le dialogue avec une personne clairement définie (même dans la représentation d'un événement, car l'événement est lié à une personne). Cet usage culturel régit l'iconographie orthodoxe et exclut un

¹¹⁸⁸ C. ANTONOVA, « Seeing the World with the Eyes of God : The Vision Implied by the Medieval Icon », dans *Hortulus : The Online Graduate Journal of Medieval Studies*, vol. 1 (2005), n° 1, p. 23.

¹¹⁸⁹ Cette fonction accordée aux éléments iconographiques n'est nécessairement retrouvable au long de l'histoire de l'iconographie orthodoxe.

¹¹⁹⁰ C. ANTONOVA, « Seeing the World with the Eyes of God », pp. 27-28.

certain nombre de types d'expression, de forme ou de couleur qui peuvent être utilisés dans l'icône¹¹⁹¹.

Notons que, au-delà de leur utilité, le recours à des spécificités iconographiques comme celles que nous venons de présenter doit être accompagné d'une action interprétative, sans laquelle l'icône reste obscure, incomprise, au mieux exotique.

12.2.2. Différents types de lecture de l'Écriture Sainte dans l'herméneutique moderne

L'herméneutique moderne discerne plusieurs méthodes d'interprétation de l'Écriture Sainte : historico-critique, intertextuelle, linguistique, existentielle, interactionnelle, matérialiste, féministe, juive, latino-américaine, selon l'histoire des origines, la psychologie des profondeurs, l'histoire des effets, la confrontation par étrangeté¹¹⁹². Elles peuvent être classifiées en modèles fondamentaux à partir de leurs caractéristiques¹¹⁹³.

Le modèle kérygmatic ou « la perspective croyante » est le modèle dominant de la théologie chrétienne jusqu'au XVIII^{ème} siècle. Il rassemble l'étude biblique et la foi, et les résultats sont intégrés dans un programme théologique unique qui articule les données théologiques et la vie humaine dans la vie de l'Église ; la lecture biblique est christocentrique et « le projet primordial de cette orientation d'interprétation biblique est de *proclamer* et de prêcher la nouvelle du salut »¹¹⁹⁴.

Le modèle historique fait son apparition avec la philosophie rationaliste et est accompagné par un renouvellement des méthodes d'étude des textes. Le texte est traité comme fruit de l'histoire et la méthodologie utilisée vise à analyser « tous les documents historiques à l'aune de la raison éclairée »¹¹⁹⁵. Ce modèle conçoit l'histoire comme une donnée objectivable, qui peut être étudiée par des méthodes adéquates. En théologie, il se développera à partir du XVIII^{ème} siècle.

¹¹⁹¹ N. OZOLINE, « Image et spiritualité du discernement des esprits dans l'art », p. 230 : « [...] toute expression, couleur, forme ou geste étranger à l'esprit de prière, qui est '*la paix de Dieu qui surpasse toute intelligence*' (Ph 4, 7), ne peuvent pas être acceptés dans l'icône, pas plus que dans les paroles et les gestes ».

¹¹⁹² Indiquées par E. PARMENTIER, *L'Écriture vive*, p. 13.

¹¹⁹³ Nous suivons ici la présentation d'E. PARMENTIER, *L'Écriture vive* ; voir aussi P.C. BORI, *L'interprétation infinie*.

¹¹⁹⁴ E. PARMENTIER, *L'Écriture vive*, p. 38.

¹¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 79.

Le modèle structural ou sémiotique apparaît en science humaines. Cette lecture « vise le texte tel qu'il se présente à la lecture ». Le texte analysé est considéré comme un monument de la parole humaine, donc il faut faire ressortir « ce qu'il a à dire » plus que des données concernant l'auteur et le contexte de création¹¹⁹⁶.

Le modèle narratif accentue la dimension narrative de l'Écriture Sainte et place au centre de la démarche le recours à l'Évangile : « [...] si le Verbe s'est fait chair, c'est que Dieu n'a pas craint d'avoir des histoires, plurielles et singulières, avec les êtres humains, à qui [I] [S]'est donné à connaître comme un Dieu relationnel »¹¹⁹⁷. Le modèle narratif utilise des instruments exégétiques et suit une construction très élaborée des textes, afin de restreindre les effets de la subjectivité de l'interprète.

Le modèle « expérientiel » ne forme pas un corpus unifié. Ces lectures « engagées » se concentrent sur l'interprète considéré comme clé de lecture du texte et sont construites généralement en relation avec un contexte social, politique ou culturel (sont donc très contextualisées) : on parle d'une lecture féministe, psychanalytique, libérationniste, matérialiste d'inspiration marxiste, existentielle etc. Les approches sont très subjectives (d'où la qualification de « fantaisistes » qui leur était donnée) et refusent parfois les lectures normatives et permanentes¹¹⁹⁸.

Nous estimons que ce dernier modèle détient une certaine portée dans une comparaison de l'icône et de l'Écriture Sainte, liée à la place accordée au lecteur. Les herméneutiques modernes intègrent le lecteur dans la découverte de nouveaux sens lors de la lecture¹¹⁹⁹. Nous avons vu que déjà pendant l'Antiquité chrétienne le sens du texte scripturaire peut varier selon le lecteur : Origène parle d'une *adaptabilité* de l'Écriture Sainte, chez saint Augustin l'Écriture « grandit avec les petits », chez saint Grégoire elle « progresse avec ceux qui la lisent »¹²⁰⁰. Cette progression est plus qu'une « innovation », c'est une « dé-couverte » des sens nouveaux, un dévoilement des sens que le texte prend déjà en compte.

Il nous paraît important ici de retenir le nom de Hans-Georg Gadamer, pour sa contribution à la construction d'une théorie herméneutique. Gadamer propose, dans son livre *Vérité et méthode*, le principe herméneutique de la « *Wirkungsgeschichte* » – l'histoire de l'action (ou de l'influence), qu'il définit ainsi : « Quand nous cherchons à comprendre un

¹¹⁹⁶ E. PARMETIER, *L'Écriture vive*, pp. 131-132.

¹¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 173.

¹¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 217.

¹¹⁹⁹ P.C. BORI, *L'interprétation infinie*, p. 38.

¹²⁰⁰ L'analyse appartient à P.C. BORI, *L'interprétation infinie*, p. 24. Voir également ci-dessus, sous-chapitre 6.2.1.

phénomène historique à la distance qui détermine globalement notre situation herméneutique, nous sommes toujours soumis aux effets (*Wirkungen*) de l'histoire de l'action (*Wirkungsgeschichte*) »¹²⁰¹. Nous nous limiterons à souligner uniquement deux aspects de cet ouvrage, qui pourraient être utiles à notre recherche.

Un premier principe de la *Wirkungsgeschichte* pose qu'un texte obtient du sens lorsqu'un lecteur se l'est approprié. Gadamer refuse la compréhension véhiculée par les sciences dures, car elle prône une distance entre l'observateur et l'objet de son observation qui n'est pas possible en sciences humaines. Gadamer compare la rencontre du lecteur et du texte avec le jeu et la nécessité d'oublier qu'il s'agit d'un jeu, une fois qu'on commence à jouer (sinon, on ne prend pas le jeu au sérieux). Pour acquérir la vérité (du texte) il faut procéder à un remplacement de soi-même – passer de son propre horizon à l'horizon du texte.

Cette appropriation ouvre ensuite des nouvelles possibilités à l'interprétation, car chaque interprète a ses propres conditions d'interprétation et agit dans un contexte bien défini, donc avec chaque interprétation des nouveaux sens sont dévoilés. L'acte herméneutique n'est pas une recherche d'un message du passé, car dans l'interprétation on tient compte de la subjectivité de l'interprète / du lecteur. Il faut traiter le texte comme un *miroir*, plutôt qu'une *fenêtre* vers le passé. Ainsi, l'acte même d'interpréter le texte est / devient *message*. Nous entrons donc dans l'acte d'interprétation avec nos préjugés légitimes, que nous gardons mais que nous mettons à l'épreuve.

Il nous semble cohérent de dire que ces affirmations peuvent être appliquées à notre recherche, dans la mesure où l'herméneute biblique a besoin de devenir lui-même partie du message, auquel il donne sens et raison d'être. Sans l'herméneute (ou sans l'altérité personnelle du spectateur dans le cas de l'icône), le message (son contenu et son existence) n'a pas de sens.

12.3. Critères pour la reconnaissance d'une lecture authentique de l'icône et de l'Écriture Sainte

Dans le chapitre onze, nous avons identifié les rapports existants entre la Parole de Dieu, la parole de l'homme, l'icône et l'Écriture Sainte. L'une des questions essentielles à laquelle nous

¹²⁰¹ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris : Seuil, 1996, p. 322. Le *Wirkungsgeschichte* a été traduit en français dans d'autres formes encore : l'histoire de l'efficacité, des effets, le travail de l'histoire etc. Voir J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris : Vrin, 1993, p. 214.

avons essayé de répondre concerne l'articulation de la Parole de Dieu et de la parole de l'homme. Ces rapports étant définis, il faudra maintenant répondre à la question suivante : comment reconnaître, dans la pratique ecclésiale de chacune des traditions chrétiennes analysées, une utilisation et une interprétation autorisées et cohérentes de l'icône et de l'Écriture Sainte ? Y a-t-il des critères qui permettent une lecture authentique, c'est-à-dire une reconnaissance de l'Écriture Sainte et de l'icône en tant que porteuses d'Évangile ? La nécessité de définir de tels critères est manifeste compte tenu de la variété des motifs et des styles dans l'iconographie, pour l'icône, et de la multiplicité des théories et des méthodes d'interprétation de l'Écriture Sainte.

C'est dans notre intention d'utiliser le mot « lecture » en lien à la fois avec l'icône et l'Écriture Sainte. D'un côté, nous voulons rappeler que la réalisation d'une icône est, selon le langage des peintres byzantins de la période iconoclaste, une « écriture » (γραφή). D'un autre côté, devant une icône « écrite » il faut agir en « lecteur » : l'icône se dévoile à son spectateur d'abord comme porteuse d'un message, elle est déchiffrable selon la logique d'un texte écrit.

Rappelons que dans l'herméneutique biblique moderne l'interprétation de l'Écriture Sainte prend en compte le lecteur. Quant à l'icône, son utilisation dépend de la personne qui se trouve devant elle et sa création envisage déjà le spectateur (sans « spectateur », l'icône n'a pas à être créée).

À partir de la recherche présentée jusqu'ici, nous croyons pouvoir proposer deux critères :

- pour que l'icône et l'Écriture Sainte soient porteuses d'Évangile, leur création doit être l'œuvre de l'Esprit Saint (épiclèse) ;
- l'icône et l'interprétation scripturaire doivent être reçues par la communauté croyante.

Les deux critères s'appliquent à la fois dans la réception et dans l'interprétation.

12.3.1. L'icône et l'Écriture Sainte – créations de l'Esprit Saint

Dans l'acte de *création* de l'icône et de l'Écriture Sainte, et également lors de leur *utilisation*, il y a manifestation de l'Esprit Saint, sous la forme d'une intervention, assistance, ou illumination de l'auteur biblique, de l'iconographe et de l'herméneute.

La théologie orthodoxe considère qu'un certain nombre de conditions doivent être réunies lors de la création d'une icône pour qu'elle soit admise dans la pratique ecclésiale. En 1551, un concile tenu à Moscou s'est exprimé sur l'art religieux et a discuté également cette

problématique¹²⁰². Parmi les 100 canons que ce concile a produits (d'où le nom de « Stoglav » par lequel il est désigné), quelques-uns parlent des règles iconographiques à respecter lors de la création de l'icône, de la moralité de l'iconographe et de l'inspiration nécessaire lors de la création de l'icône. En tout premier lieu, l'iconographe doit être participant au corps du Christ, pour que sa création devienne partie intégrante du corps du Christ. Il doit chercher à comprendre l'Évangile à partir du témoignage qu'en donne l'Écriture Sainte et ses ancêtres dans la foi.

Une fois qu'il vit en Christ, l'iconographe a besoin de l'assistance du Saint-Esprit pour que sa création puisse exprimer le mystère du salut. Faire appel à une technique artistique ne suffit pas pour arriver à cette fin. Dans la création de l'icône, l'Esprit Saint est toujours présent, c'est Lui qui guide la main de l'iconographe : « C'est l'Esprit Saint qui réalise [le travail iconographique], qui en constitue le dynamisme, qui en assure la vérité ». Voilà pourquoi on exige du peintre la pureté, l'ascèse, la sainteté de la vie¹²⁰³.

Dans l'acte de création iconographique, le « réalisme évangélique » est un principe fondamental, il impose que l'icône ne soit pas détachée du texte scripturaire¹²⁰⁴. On demande à l'iconographe de ne pas créer des icônes ambigües. L'iconographe ne doit pas suivre son imagination et fantasmer, mais il doit peindre l'icône en prenant comme modèles les anciennes icônes et les manuels. Sa source d'inspiration doit être la Tradition de l'Église¹²⁰⁵. D'ailleurs, il s'efface totalement en tant qu'individu dans l'acte de création de l'icône par le fait qu'il peint à la demande de la communauté et non pas pour satisfaire son besoin d'expression artistique.

Dans la pratique contemporaine, l'Église orthodoxe consacre les icônes. Si on suit les actes du concile Nicée II, il n'est pas nécessaire de prononcer une prière de consécration des icônes. Cette absence dans la théologie iconophile avait déjà été reprochée aux iconophiles par les iconoclastes, avant Nicée II. Plus tard, à une date indéterminée¹²⁰⁶, la théologie byzantine a introduit une prière à cet effet, sans imposer son insertion dans le culte¹²⁰⁷. Il s'agit d'une prière d'invocation de l'Esprit Saint, adressée à Dieu : « Maître bon et tout-puissant, [...] nous [T]e

¹²⁰² Voir L. OUSPENSKY, *Théologie de l'icône*, pp. 262-276. Le texte des canons se trouve dans E. DUCHESNE (éd.), *Le Stoglav ou les cent chapitres* (édition citée).

¹²⁰³ B. BOBRINSKOY, « L'icône, sacrement du Royaume », p. 372. Selon I.M. RESNICK (qui suit Stephen Gero), la dignité spirituelle du peintre (nécessaire afin de peindre une icône) n'est pas demandée au VIII^{ème} siècle, mais plus tard, dans les canons du Concile de Constantinople de 869 (canon 7) (voir I.M. RESNICK, « Idols and images », p. 44 ; il renvoie à S. GERO, « Byzantine Iconoclasm and Monachomachy in the Reign of Constantine V », dans *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 28 (1977), n° 3, p. 247 [au vrai, p. 245]).

¹²⁰⁴ L. OUSPENSKY, *La théologie de l'icône*, p. 136.

¹²⁰⁵ Voir *Ibidem*, pp. 151 ss. Notons que chez les pères iconophiles l'imagination est considérée comme positive.

¹²⁰⁶ Elle est indéterminée selon S. GERO, *Constantin V*, p. 78, note 81.

¹²⁰⁷ Stephen Gero considère que l'application d'un titre (le nom ?) sur une icône constitue une sorte d'épiclèse.

prions instamment : jette un regard miséricordieux sur nous et sur cette icône et, puisque [T]on Fils unique, en mémoire duquel nous l'avons établie, [S]'est incarné et manifesté, envoie sur elle [T]a céleste bénédiction et la grâce de Ton Esprit très-saint, bénis-la et rends-la sacrée [...] »¹²⁰⁸.

En ce qui concerne l'Écriture Sainte, les conclusions sur la théologie de l'Écriture Sainte en Occident et les principes d'herméneutique de la théologie orthodoxe montrent la nécessité de la participation du Saint-Esprit à l'interprétation¹²⁰⁹. Rappelons, pour la théologie orthodoxe, cette prière que le prêtre prononce pendant la célébration Eucharistique avant la lecture biblique : « Maître ami des hommes, fais luire en nos cœurs la lumière inaltérable de [T]a divine connaissance, et ouvre les yeux de notre intelligence à la compréhension de [T]a prédication évangélique »¹²¹⁰.

Nous avons déjà défini l'icône comme *verbum visibile* de l'Incarnation, plutôt que de l'Écriture Sainte : l'icône est une mise en image de la Bonne Nouvelle de l'Incarnation, tout comme l'Écriture Sainte est sa mise en écrit. Il existe une équivalence, une coïncidence, du point de vue de leur contenu (l'Évangile), entre l'icône et l'Écriture Sainte : l'icône est comme « informée » par l'Écriture Sainte, elle n'est pas dépendante d'elle.

Comme dans le cas de l'Écriture Sainte, la création de l'icône est dépendante des conditions historiques et culturelles de son temps. La mise en image de l'Évangile est différente avec chaque réédition de l'acte créateur d'image, tout comme, si l'Écriture Sainte était écrite aujourd'hui, sa forme serait différente. Dans une telle situation, l'Évangile reste le même, c'est sa forme de présentation qui peut différer.

Ainsi présentée, la création de l'icône serait équivalente à la création de l'Écriture Sainte. Mais l'iconographe reste dépendant des monuments de la Tradition ecclésiale, il n'est pas le bénéficiaire d'une inspiration « d'en haut ». Tout comme les Pères, qui se sont nourris de l'Écriture Sainte pour arriver à exprimer le mystère du salut dans des formes toujours nouvelles, l'iconographe aussi se nourrit de l'Écriture Sainte, et l'icône devient le reflet de l'expérience de Dieu¹²¹¹. Son acte créateur, de mise en image de l'Évangile, n'est pas comparable à l'acte

¹²⁰⁸ Denis GUILLAUME (éd.), *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, Parma : Diaconie apostolique, 1992, p. 349 Le Grand Euchologe contient plusieurs prières de consécration (bénédiction) des icônes, adaptées au contenu représenté (la Trinité, le Baptême, la Pentecôte, icône du Christ, de la Mère de Dieu, d'un saint). Nous rendons ici le texte de consécration de l'icône du Seigneur. Pour une comparaison des différentes formes de la prière de la consécration de l'icône, voir Igor PASSARELLI, « Sulla preghiera di benedizione delle iconi », dans *OCA* (n° 204), Roma, 1977, pp. 239-253.

¹²⁰⁹ Voir ci-dessus, sous-chapitres 9.2 et 10.3.2.1.

¹²¹⁰ Texte dans *Divines liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile de Césarée*, Villebazy : Monastère de la Théotokos, 2002, p. 32.

¹²¹¹ Nous suivons ici la réflexion du père D. Staniloaë : vivre l'Écriture Sainte permet de saisir des nouveaux sens de l'Écriture Sainte, donc d'exprimer iconographiquement des nouveaux détails / sous des nouvelles formes – voir

réductionnel des auteurs bibliques, mais plutôt au travail de l'herméneute : la création de l'icône équivaut à l'acte d'interprétation de l'Écriture Sainte. Dans une comparaison icône – Écriture Sainte, l'iconographe ne se trouve donc pas sur le même plan que les auteurs des livres de l'Écriture Sainte, mais sur un même plan que l'interprète de la Bible.

Donc, l'Écriture Sainte et l'icône sont toutes les deux des créations du Saint-Esprit, dans ce sens qu'elles peuvent être pleinement comprises et décrites lorsqu'elles sont utilisées à l'intérieur d'une relation entre l'interprète et l'Esprit Saint, qui les a créées. C'est le premier de ces critères – la nécessaire épiclèse.

12.3.2. L'ecclésialité de l'icône et de l'Écriture Sainte

Le deuxième critère que nous proposons est la réception de la part de la *communauté* ecclésiale. Il s'agit de la reconnaissance, de la part des membres de la communauté ecclésiale, de l'action de Dieu à travers un texte ou à travers une œuvre d'art.

Toute *réalité sacramentelle* ne se dévoile comme telle que dans un contexte ecclésial : elle n'est « lue » et « comprise » authentiquement que dans les mêmes cadres dans lesquels et pour lesquels elle a été créée. La dimension ecclésiale est donc une qualité essentielle pour elle. Si une réalité est vecteur de grâce lorsqu'elle est reconnue en tant que telle¹²¹², nous pourrions dire qu'il existe un « devenir » de l'icône, réalisé par l'usage qu'on fait d'elle, lorsqu'elle est reconnue par la communauté en tant que porteuse d'Évangile, non pas pour elle-même.

La communauté peut reconnaître une lecture « parlante » de l'Écriture Sainte, tout comme elle peut accepter une iconographie vraie. Le texte a la priorité en relation avec l'interprète : l'interprète est humble devant sa tâche d'interprétation du texte sacré, car de par son acte interprétatif il se trouve au service de la communauté et aussi au service de l'Esprit Saint, dont il se fait l'instrument. Ce n'est pas le bénéfice individuel qu'il cherche, mais un tel entendement du message révélé qui puisse également nourrir, par l'effet créé dans son âme, les autres membres de la communauté.

L'action du Saint-Esprit sur l'herméneute ou sur l'iconographe est une expérience subjective. Pour écarter cette subjectivité, la communauté chrétienne peut procéder à une confrontation entre la création qui lui est proposée (explication de la Parole de Dieu, icône) et

D. STANILOAË, « O pictură bisericească contemporană, un comentariu îmbogățit al dogmelor ortodoxe » (« Une peinture contemporaine d'église, commentaire enrichi des dogmes orthodoxes »), dans *Biserica Ortodoxă Română*, vol. 101 (1983), n° 3-4, pp. 176-184 (repris dans IDEM, *O Teologie a icoanei*, pp. 237-248 ; ici, p. 240).

¹²¹² A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, pp. 144-145.

l'expérience que la communauté fait de sa foi (ou avec ce qui lui a été transmis, c'est-à-dire la Tradition).

Le recours à la Tradition pose le problème du renouvellement et de l'observation de l'évolution du sens du langage, des cultures dans l'interprétation de l'Écriture Sainte, ainsi que dans l'expression iconographique. À l'herméneute un changement de langage est requis, afin qu'il puisse décliner le message scripturaire dans des formulations adaptées à son auditoire. Pour l'iconographe, la tension entre la créativité (artistique), l'inspiration du Saint-Esprit et le respect des canons iconographiques est plus forte, car les possibilités d'expression picturale sont plus restreintes comparées aux possibilités de la parole – sauf si dans la peinture on fait appel à des représentations symboliques¹²¹³.

Comme tout instrument de communication, l'icône appartient au contexte dans lequel elle a été créée. Lorsqu'une icône est complètement dépendante de la communauté dans laquelle elle se manifeste, il se peut que la communauté l'accepte en tant qu'icône parce qu'elle y reconnaît un message de Dieu. Dans une communauté à laquelle l'icône orthodoxe ne dit rien ou ne dit plus rien, ou une communauté liée aux formes d'expression de l'art contemporain (très perméable à l'art spirituel), nous pouvons envisager une telle situation où une image sacrée ayant une intention transcendantale accomplisse une fonction similaire à celle d'une icône. Mais, pour qu'elle reste fidèle à son identité, cette image ne doit pas être séparée du contexte ecclésial et liturgique, au risque d'être fautive ou de tromper celui qui l'utilise.

Enfin, toujours en lien avec l'ecclésialité de l'icône nous dirons que, lorsque la Révélation est présentée dans l'icône, ce n'est pas seulement dans un but catéchétique, mais aussi et surtout liturgique, comme cela se fait pendant la célébration de la sainte Eucharistie. Par leur représentation dans l'icône, les saints / personnes représenté(e)s participent à la création de la *synaxe* eucharistique et, au moment de la célébration de la divine Liturgie, ils concélébrent avec nous. Ils sont présents et nous leur demandons de prier pour nous devant le Christ. L'icône est ainsi le témoin de toute cette dynamique entre les fidèles et le saint représenté, et entre le saint et le Christ.

¹²¹³ Nous pensons en particulier à deux icônes décrites dans le *Manuel du peintre* de Denys de Fournà (XVIII^{ème} siècle) et qui aujourd'hui ne seraient plus acceptées, car elles sont non-canoniques : « le Père éternel » (Dieu le Père représenté comme un homme âgé) et « l'icône de la Paternité » (Dieu le Père représenté comme un homme âgé qui tient sur Ses genoux le Fils (enfant) qui, à Son tour, tient dans Ses bras l'Esprit Saint représenté sous la forme d'une colombe). Voir l'analyse de L. OUSPENSKY, *La théologie de l'icône*, pp. 345-386, qui décrit également une autre icône interdite, « la Trinité néotestamentaire » (pp. 373-376). Sur l'activité de Denys de Fournà, se référer à George KAKAVAS, *Dionysios of Fournà (c. 1670 – c. 1745). Artistic creation and literary description*, Leiden : Alexandros Press, 2008.

Conclusions

Dans les pages précédentes nous avons montré deux critères à travers lesquels il serait possible d'identifier un usage de l'icône et de l'Écriture Sainte qui amène au Christ.

Par l'utilisation des lectures contextualisées de l'Écriture Sainte, on souligne l'*historicité* de l'Écriture Sainte et, à l'intérieur, de l'Évangile, qui est par conséquent très adapté à notre condition humaine. De même, on place l'accent sur le contenu – l'Évangile, c'est-à-dire Jésus-Christ crucifié et ressuscité –, qui seul peut avoir toujours une valeur existentielle.

L'icône sert de médiateur dans la communauté ecclésiale. Elle obtient une valeur relationnelle, puisqu'elle est créée dans l'Église, à l'intention des autres membres de la communauté ecclésiale. Elle n'a de sens que si elle est *adressée* ; et, lorsqu'elle est adressée, son interprétation (décryptage) est nécessaire et doit être faite sous certaines conditions ; parmi ces conditions – l'identité de l'expérience de son auteur et de son interprète /« lecteur ».

Pour conclure, nous dirons que toute image religieuse n'est pas icône : elle devient icône dans la relation qu'elle établit entre le fidèle et le saint représenté. De même, toute icône n'amène pas au Christ : si on en fait une mauvaise utilisation, elle devient idole. Quant à l'Écriture Sainte, toute utilisation de l'Écriture Sainte n'est pas chrétienne et, comme dans le cas de l'icône, toute lecture scripturaire, même dans la foi, n'est pas révélatrice de Dieu et ne porte pas la grâce : l'Écriture Sainte peut être détournée de son utilisation ecclésiale pour soutenir des propos autres (par exemple des propos politiques).

Conclusions générales

Arrivé au terme de notre travail, nous poserons quelques questions complémentaires sur la place de la théologie de l'icône en christianisme et nous avancerons quelques propositions pour la suite de la recherche.

La fin que nous avons proposée pour cette thèse était double :

- présenter un chapitre de la théologie orthodoxe et un chapitre de la théologie occidentale – tenus pour essentiellement différents – de telle manière qu'un dialogue puisse être mené à partir de cette comparaison ;
- chercher s'il peut exister une analogie quant à la place accordée à l'icône et à l'Écriture Sainte dans les traditions envisagées.

Notre comparaison a été conduite en mettant en avant la portée de l'icône et de l'Écriture Sainte.

L'icône et l'Écriture Sainte ne peuvent pas être considérées comme dissociées. Il serait même approprié de parler d'une dépendance de l'icône de l'Écriture Sainte, en ce sens que son message ne diffère pas de celui de l'Écriture Sainte. Ce qui est proposé à la vision dans l'icône, sans être toujours fidèle au texte biblique, revient au contenu central de l'Écriture Sainte : l'Incarnation du Verbe de Dieu. Mais cela ne signifie pas qu'elle crée la foi. L'icône sert de voie d'accès à la même Révélation que celle que l'Écriture Sainte apporte. L'Écriture Sainte ne crée pas la foi non plus et c'est en cela que l'icône et l'Écriture Sainte se rapprochent une fois de plus.

À leur niveau le plus profond, l'icône et l'Écriture Sainte sont tout d'abord « image » et « livre ». En tant que livre, l'Écriture Sainte porte un message qui peut devenir Parole de Dieu, mais uniquement si c'est dans la même Tradition que celle qui l'a créé et s'il est lu dans une relation avec ce même Esprit-Saint qui en est à l'origine. De la même manière, sans la Tradition et l'Esprit Saint l'icône reste une image qui ne porte pas l'Évangile. À défaut d'une référence à la Tradition et au Saint Esprit, l'icône n'est qu'une image et l'Écriture Sainte n'est qu'un livre, qui peuvent être analysés en tant que tels par les critiques littéraires ou les critiques d'art.

Un certain nombre de rapprochements entre ces deux vecteurs de grâce peuvent être identifiés.

- Toutes les deux ont un côté très instrumentalisé. Si nous les vénérons, c'est pour le message qu'elles rendent manifeste et pour la grâce qu'elles portent. Si leur contenu n'est plus reconnaissable ou si elles sont dégradées, alors elles peuvent cesser d'être utilisées.
- L'icône, tout comme l'Écriture Sainte, porte un message de salut, accompagné de la grâce de Dieu, mais aucune des deux ne dispose de cette grâce.
- L'icône et l'Écriture Sainte rendent présent ce qu'elles « promettent », car en tant que formes de parole, elles ont une vocation « performative ».
- Cette nature langagière définit également l'icône et l'Écriture Sainte comme des réalités adressées. Comme précédemment annoncé, l'icône et l'Écriture Sainte existent indépendamment du spectateur / du lecteur, mais sans lui elles n'accomplissent pas leur vocation. L'icône et l'Écriture Sainte prennent tout leur sens lorsqu'elles deviennent partie prenante du dialogue instauré entre le fidèle et le Christ. Elles dépassent de ce fait le statut de moyen de communication (image, texte), ainsi que le besoin fondamental d'expression de l'homme. L'icône n'est pas le fruit d'un désir particulier de création (inspiration) : tout comme l'Écriture Sainte, elle est le fruit d'un acte de communion.
- Toutes les deux laissent transparaître dans leur matérialité même la réalité divine, sans la cloisonner, ni outrepasser leurs frontières créationnelles.
- En plus de l'identité de message entre l'icône et l'Écriture Sainte, il faut noter également que toutes les deux doivent être « lues » dans le même Esprit que Celui qui les a créées. Puis c'est la communauté qui accepte une icône ou une lecture de l'Écriture Sainte comme authentiques, en y identifiant l'action de l'Esprit Saint.

À la suite de notre présentation des dimensions de l'icône et de l'Écriture Sainte, nous pouvons dire que l'origine commune (le Christ), l'objet commun à décrire (l'œuvre du Christ) et la fonction commune (l'instruction et le partage de la grâce) qui réunissent l'icône et l'Écriture sont des moyens qui donnent accès à l'Évangile. L'Évangile obtient ainsi une prééminence sur les réalités créationnelles par lesquelles il se donne. Il a été donc possible de proposer d'appeler l'icône « porteuse d'Évangile ».

Centralité ou contingence d'une théologie de l'icône ?

Une icône, telle que nous l'avons décrite dans les premiers chapitres de notre recherche, répondrait-elle aux besoins spirituels d'un chrétien ou d'une communauté chrétienne (autre que l'Orthodoxie) aujourd'hui ?

Deux problèmes contemporains nous obligent à nous interroger sur la place que peut occuper une théologie de l'icône au sein des traditions chrétiennes.

Premièrement, mentionnons la question de la portée de l'image et de l'« imagistique » dans la société contemporaine. On observe facilement que, grâce à sa polysémie et sous la pression de l'image publicitaire, l'image tend à être préférée au texte ou à la parole dans la transmission du message chrétien. C'est une conséquence directe de la prévalence détenue aujourd'hui par la *contemplation* sur la *lecture*. Dans cette situation, la théologie orthodoxe pourrait-elle intégrer des images religieuses créées hors de l'espace ecclésial orthodoxe ? Reconnaîtrait-elle comme vecteur d'Évangile une image qui n'est pas icône dans le sens donné par la théologie orthodoxe (une photographie, un tableau, l'affiche d'une manifestation religieuse etc.) ? Et comment réagit-elle face à une invasion de l'image qui risque de dévaloriser à la fois sa force d'expression (et celle de l'icône en subsidiaire) et aussi de relativiser l'identité profonde de l'icône ?

Secondement, l'icône et l'image religieuse sont de plus en plus fréquemment utilisées dans le christianisme. Cette constatation nous interpelle : l'icône garde-t-elle intégralement son identité lors de cette « transplantation » ? Au-delà de la pratique de l'icône comme guide dans la catéchèse, quelle place peut obtenir une théologie de l'icône dans l'expression de la foi d'autres traditions chrétiennes ? Comment peut-on utiliser, dans un dialogue interconfessionnel, les icônes sans altérer leur identité, ni fausser leur place dans chaque tradition ? Et en élargissant ce questionnement : une image utilisée « religieusement » dans la vie d'une communauté chrétienne, est-elle, d'une manière implicite, porteuse d'Évangile ?

Un certain nombre d'affirmations que nous avons faites sur la théologie de l'icône pourraient être, il nous semble, partagées sans difficultés par les familles chrétiennes : la nécessité de distinguer l'adoration et la vénération, la mise en valeur du lien entre l'icône et le témoignage qu'elle donne de l'Incarnation, le kérygme qui pourrait être présenté à travers une image car il surpasse le texte de l'Écriture Sainte. D'autres images peuvent répondre à ces critères, ce qui rend envisageables des échanges à cet effet. Mais il est indispensable de veiller à ce qu'un éventuel emprunt ne dénature pas l'identité de l'une et de l'autre.

En évoquant en premier lieu sa forme, l'icône se caractérise par un certain nombre d'éléments iconographiques, à travers lesquels sont exprimées des vérités de la foi, et qui

confèrent à l'icône sa singularité. Est-il possible d'isoler l'icône du reste des images religieuses et la traiter, comme le fait la théologie orthodoxe, comme une entité à part ? Si nous la regardons par le prisme de son rôle, c'est-à-dire porter la grâce de Dieu, nous pouvons répondre que oui. Tout comme il est possible d'isoler l'Écriture Sainte des autres livres par le rôle qu'elle accomplit dans une communauté ecclésiale.

Toufois, il faut garder à l'esprit que la conformité à des exigences techniques ne fait pas d'une image religieuse une icône, et l'observance des règles d'herméneutique n'amène pas à retrouver la Parole de Dieu dans le texte biblique. L'événement de l'advenue de l'Évangile dans l'utilisation de l'icône ou de l'Écriture Sainte est plus intimement lié à un acte antécédent de foi.

Si l'icône est différente de l'image à caractère religieux ou d'inspiration religieuse, elle ne l'est pas tellement de par son style iconographique, ni par le thème ou le sujet représenté. Elle l'est, tout d'abord, de par sa création sous l'inspiration du Saint-Esprit. Elle l'est, ensuite, de par sa reconnaissance en tant que porteuse d'Évangile et de par sa réception à l'intérieur d'une communauté ecclésiale.

Ce qui peut s'ériger véritablement en différence séparatrice, c'est la portée anthropologique de la théologie de l'icône, qui rend impossible l'emprunt. Pour les orthodoxes, l'icône et son utilisation sont centrales dans l'acheminement de l'être humain sur la voie du salut. La théologie de l'icône se trouve en directe dépendance de la *théosis*. Si l'icône est tellement importante pour l'Orthodoxie, c'est comme irradiation de la centralité accordée à la théologie de la déification de l'être humain, fondée sur l'Incarnation du Christ. L'Incarnation est à la fois une Bonne Nouvelle du salut objectif que Dieu a rendu possible pour le bénéfice de chaque être humain, et la réalisation en Jésus-Christ de cet état nouveau de la nature humaine. Nous ne voulons pas suggérer que l'Orthodoxie ne peut exprimer cette théologie autrement qu'à l'aide des icônes. L'icône confirme et vient en appui à cette théologie, elle ne la crée pas.

C'est parce que l'icône est porteuse d'Évangile qu'elle ne peut pas être utilisée telle quelle hors l'Orthodoxie. Non pas que l'Évangile ne serait pas « disponible » ailleurs, mais qu'il risquerait de ne pas être reconnu dans une réalité théologique telle que l'icône.

Il faut plutôt envisager la possibilité d'une reconnaissance de sa validité dans chacune des traditions. La théologie protestante peut-elle reconnaître dans l'utilisation orthodoxe de l'icône un événement « évangélique » ? Et est-ce que la théologie orthodoxe peut accepter l'expression de l'art sacré moderne comme relevant d'une expérience de la transcendance ou, plus précisément, d'une expérience en Christ ? Nous parlerions alors de l'intention dogmatique de l'icône et de la vocation kérygmatisque de l'art religieux contemporain. La qualité de vecteur vers le spirituel, dont fait preuve cet art religieux, ne lui suffit pourtant pas à occuper une place analogue à l'icône.

Notre conclusion sur l'équivalence de l'icône et de l'Écriture Sainte quant à leur témoignage de l'Incarnation amène une autre interrogation : même comme porteuse d'Évangile, l'icône est-elle nécessaire dans la vie d'une communauté ecclésiale ? Il pourrait paraître inutile de promouvoir une théologie de l'icône, si l'icône accomplissait la même fonction que l'Écriture Sainte. En outre, étant donné que la théologie occidentale ne met pas en son centre l'enseignement de la *théosis*, elle pourrait se servir de l'image religieuse sans faire appel aux spécificités de l'icône orthodoxe.

Pour la théologie orthodoxe, une telle approche ne serait pas suffisante. L'image religieuse qui n'est pas icône n'est pas porteuse de grâce. Le jugement de saint Nicéphore concernant l'exigence de l'icône pour la définition de la foi (« s'il n'y a pas d'icône, il n'y a plus de Christ ») reste donc inchangé. Il est vrai que les questions qui interrogent les chrétiens aujourd'hui diffèrent des intérêts théologiques des pères iconophiles. Mais si la théologie de l'icône est importante aujourd'hui pour l'Orthodoxie, c'est pour les mêmes raisons annoncées par les Pères : elle nous rappelle la vérité de l'Incarnation, ainsi que, par la suite, l'importance d'une relation défiante avec le Christ, dans laquelle l'être humain s'enracine et s'accomplit.

INDEX GÉNÉRAL

- adoration**, 35, 36, 40, 41, 43, 46, 49, 50, 60, 66, 102, 134, 139, 140, 141, 142, 148, 290, 347
- anthropologie**, 125, 126, 151, 235, 251, 273
- archétype**, 71, 82, 83, 85, 127, 132, 134, 135, 136, 138, 139, 144, 295
- art abstrait**, 19, 82, 91, 114, 152, 314, 315
- autorité de l'Écriture Sainte**, 159, 184, 185, 186, 253, 257, 273, 299
- christomorphisation**, 122, 123
- circonscripibilité**, 27, 73, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 114, 119, 121, 122, 147
- circonscription**, 28, 53, 71, 74, 75, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 134, 147
- Concile d'Elvire**, 35, 44, 47
- Concile de Constantinople (*in Trullo*)**, 43, 47, 77
- Concile de Nicée II**, 13, 19, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 49, 50, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 67, 68, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 131, 137, 139, 277, 339
- Concile de Trente**, 19, 21, 159, 171, 186, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 218, 219, 223, 224, 225, 230, 231, 240, 251, 256, 283, 372
- Concile du Vatican II**, 12, 19, 21, 61, 207, 210, 212, 216, 218, 223, 225, 226, 227, 230, 231, 234, 238, 240, 244, 245, 256, 287, 355
- Concorde de Leuenberg**, 12, 253, 254, 360
- contenu de l'Évangile**, 195, 202, 237, 249, 284
- contingence**, 144, 170, 347
- corporéité**, 35, 101, 104, 106, 111, 112, 113, 117, 121, 123, 203, 204, 238, 263, 302, 305, 311, 312, 313, 325
- Déclaration commune sur la Justification**, 12, 20, 157, 250, 251, 252, 253, 307
- dialogue œcuménique**, 11, 12, 14, 20, 22, 157, 205, 240, 243, 250, 252, 256, 265, 266, 272, 273, 279, 282, 301, 302, 309, 355
- Ebeling, Gerhard**, 21, 172, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 203, 228, 231, 256
- encyclique**, 12, 14, 218, 219, 221, 235, 236, 356
- eschatologie**, 27, 119, 129
- être humain**, 17, 21, 34, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 49, 51, 57, 63, 66, 70, 71, 81, 82, 83, 84, 87, 94, 96, 101, 102, 103, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 138, 142, 143, 144, 147, 148, 152, 159, 174, 176, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 213, 218, 219, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 239, 248, 249, 250, 251, 255, 258, 263, 267, 269, 275, 277, 278, 280, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 293, 302, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 316, 317, 318, 319, 322, 330, 334, 336, 337, 340, 342, 346, 348
- Évangile**, 11, 14, 17, 18, 20, 21, 22, 89, 91, 94, 96, 116, 151, 157, 161, 171, 183, 184, 185, 187, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 217, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 254, 256, 257, 258, 261, 263, 264, 267, 269, 270, 271, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 295, 300, 302, 305, 306, 307, 308, 311, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 331, 336, 338, 339, 340, 341, 343, 345, 346, 347, 348, 349
- événement**, 17, 21, 90, 100, 130, 149, 151, 152, 174, 179, 198, 199, 201, 224, 228, 234, 237, 238, 248, 249, 263, 271, 277,

- 283, 284, 285, 288, 306, 307, 318, 322, 323, 334, 348
- grâce**, 17, 20, 21, 22, 34, 42, 52, 57, 59, 60, 62, 64, 81, 85, 87, 90, 97, 98, 100, 103, 104, 105, 113, 117, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 133, 134, 137, 139, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 192, 193, 194, 199, 200, 203, 204, 220, 222, 228, 230, 231, 236, 240, 247, 251, 253, 254, 263, 269, 277, 281, 294, 300, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 321, 324, 325, 333, 340, 343, 346, 347, 348, 349
- iconographie**, 18, 31, 32, 63, 77, 106, 117, 132, 136, 263, 270, 320, 322, 331, 332, 333, 334, 335, 338, 339, 341, 342, 347, 348
- image**, 15, 17, 18, 20, 21, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 103, 105, 107, 108, 110, 114, 115, 116, 117, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 151, 152, 200, 263, 283, 287, 300, 313, 315, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 340, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349
- image religieuse**, 13, 17, 18, 20, 21, 27, 29, 30, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 56, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 72, 73, 75, 76, 78, 86, 98, 140, 145, 152, 200, 263, 283, 315, 320, 321, 323, 324, 327, 328, 329, 331, 343, 347, 348, 349
- imago Dei**, 83, 125, 126, 127
- Incarnation**, 27, 35, 42, 43, 51, 53, 56, 57, 60, 63, 66, 68, 71, 74, 76, 87, 88, 90, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 129, 130, 131, 145, 146, 147, 149, 151, 152, 175, 198, 199, 201, 204, 231, 232, 235, 252, 271, 273, 277, 278, 280, 284, 287, 296, 318, 322, 323, 324, 340, 345, 347, 348, 349
- inscription**, 43, 53, 74, 93, 96, 97, 105, 106, 113, 114, 115, 117, 134, 135, 136, 137, 197, 207, 224, 271
- interprétation scripturaire**, 20, 36, 78, 82, 97, 98, 157, 159, 160, 161, 163, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 205, 210, 212, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 226, 230, 235, 236, 238, 241, 246, 247, 249, 252, 256, 257, 268, 271, 274, 275, 279, 286, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 320, 322, 325, 331, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 348
- kérygme**, 93, 117, 151, 195, 196, 199, 224, 247, 320, 322, 325, 347
- Luther, Martin**, 14, 19, 21, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 225, 236, 237, 240, 256, 309, 369
- matérialité**, 42, 94, 100, 102, 103, 104, 105, 112, 117, 125, 130, 142, 145, 238, 285, 291, 312, 313, 316, 346
- média / médium**, 86, 88, 89, 93, 94, 97, 145, 312, 313, 314, 325, 327, 330
- parole**, 17, 18, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 123, 148, 175, 176, 179, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 218, 221, 224, 227, 229, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 249, 254, 258, 263, 268, 276, 280, 285, 286, 287, 290, 291, 296, 301, 305, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 322, 323, 325, 327, 328, 330, 333, 336, 337, 342, 346, 347, 364, 377
- Parole de Dieu**, 17, 18, 22, 160, 171, 187, 188, 193, 194, 196, 198, 204, 205, 224, 226, 227, 229, 230, 234, 236, 237, 238, 239, 241, 243, 244, 246, 255, 256, 258, 263, 268, 269, 270, 271, 274, 282, 286, 287, 288, 292, 299, 301, 312, 315, 316, 319, 322, 323, 325, 331, 334, 337, 341, 345, 348
- prototype**, 37, 57, 75, 82, 85, 88, 91, 94, 96, 105, 114, 116, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 144, 148

- relationnalité**, 85, 144, 325
- relativité**, 144, 148
- sacrement**, 17, 19, 21, 22, 103, 105, 131, 149, 170, 185, 196, 197, 198, 202, 203, 204, 217, 229, 238, 245, 251, 254, 255, 258, 264, 270, 279, 281, 283, 285, 290, 305, 308, 309, 310, 311, 316, 317, 318, 319, 323, 324, 325, 339
- saint Jean Damascène**, 16, 19, 28, 42, 60, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 78, 82, 83, 84, 88, 89, 91, 92, 95, 100, 102, 104, 106, 107, 120, 128, 140, 152, 277, 317
- saint Nicéphore de Constantinople**, 14, 19, 28, 44, 52, 53, 54, 55, 60, 61, 62, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 85, 86, 87, 88, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 105, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 114, 116, 122, 123, 124, 132, 134, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 152, 349
- saint Théodore Stoudite**, 14, 19, 42, 60, 61, 64, 69, 70, 71, 72, 75, 78, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 105, 107, 108, 109, 110, 112, 116, 121, 128, 132, 135, 137, 310
- Sainte Eucharistie**, 14, 37, 51, 54, 57, 59, 124, 129, 135, 145, 146, 147, 198, 202, 204, 206, 247, 270, 271, 283, 284, 285, 290, 302, 308, 309, 310, 314, 318, 319, 323, 325, 342, 362
- Sainte Tradition**, 266, 267, 268, 273, 275, 278
- salut**, 17, 18, 31, 87, 91, 93, 94, 96, 102, 103, 104, 116, 120, 121, 122, 125, 129, 130, 131, 140, 143, 146, 152, 159, 167, 170, 175, 181, 186, 188, 189, 193, 195, 196, 198, 199, 200, 202, 205, 209, 211, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 237, 239, 240, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 267, 270, 271, 272, 273, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 287, 288, 291, 295, 306, 307, 308, 309, 322, 323, 324, 335, 339, 340, 341, 346, 348
- sens de l'Écriture Sainte**, 162, 163, 165, 166, 169, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 191, 192, 193, 205, 220, 221, 222
- sola Scriptura*, 184, 187, 188, 192, 205, 208, 216, 224, 248
- sotériologie**, 125, 130, 151, 251
- symbole**, 31, 32, 54, 55, 81, 84, 90, 101, 119, 139, 144, 148, 246, 270, 313, 314, 315, 320, 332
- témoignage**, 27, 31, 32, 42, 62, 68, 99, 110, 117, 129, 149, 152, 157, 186, 195, 203, 204, 227, 231, 233, 234, 245, 246, 247, 248, 250, 252, 254, 255, 273, 274, 275, 282, 284, 289, 295, 296, 305, 311, 321, 322, 323, 324, 339, 347, 349
- théologie iconoclaste**, 15, 18, 19, 27, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 86, 90, 91, 95, 99, 102, 108, 110, 112, 116, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 144, 145, 151, 152, 277, 323, 327, 328, 332, 338, 339
- théologie médiévale**, 157, 159, 160, 161, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 184, 185, 186, 190, 204, 207, 215, 257, 332
- théosis*, 127, 129, 130, 348, 349
- transcendance**, 63, 101, 102, 131, 152, 160, 312, 313, 315, 316, 328, 348
- typologie**, 179, 233, 295
- union avec Dieu**, 115, 120, 122, 200, 228, 229, 251, 282
- vecteur de grâce**, 17, 20, 130, 131, 145, 204, 285, 308, 309, 311, 312, 313, 316, 327, 341, 346
- vénération**, 20, 21, 27, 34, 36, 40, 41, 42, 43, 46, 49, 50, 54, 58, 60, 66, 68, 69, 73, 74, 78, 79, 87, 88, 89, 95, 102, 105, 108, 117, 119, 123, 128, 130, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 149, 238, 277, 290, 328, 347
- Wirkungsgeschichte*, 336, 337

BIBLIOGRAPHIE

Sources :

« Écriture – Confession de foi – Église. Une étude de la Communion d'Églises protestantes en Europe (CEPE) », dans *PosLuth*, vol. 60 (2012), n° 1, pp. 3-26.

Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission. Anglican-Orthodox Dialogue : The Dublin Agreed Statement 1984, London : SPCK, 1984 (en ligne : http://www.anglicancommunion.org/ministry/ecumenical/dialogues/orthodox/docs/pdf/the_dublin_statement.pdf, consulté le 8 novembre 2014).

ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Les conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II*, Paris : Cerf, 1994, pp. 1341-2457.

ALBERIGO, Giuseppe (éd.), *Le concile Vatican II. Edition intégrale définitive. Texte latin et traduction française avec index et tables*, Paris : Cerf, 2003, 717 p.

BIRMELÉ, André – TERME, Jacques (éds.), *Accords et dialogues œcuméniques bilatéraux, multilatéraux, français, européens, internationaux*, Paris : Olivétan, 2007 (support CD-ROM).

ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Les conciles œcuméniques. Tome II-1. Les décrets. Nicée I à Latran V*, Paris : Cerf, 1994, coll. : « Le magistère de l'Église », 1337 p.

ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Les conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II*, Paris : Cerf, 1994, coll. : « Le magistère de l'Église », 1116 p.

ALBERIGO, Giuseppe et collab. (éds.), *Conciliarum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, editio critica, I. The Oecumenical Councils. From Nicæa I to Nicæa II (325-787)*, Turnhout : Brepols, 2006, 371 p.

ALBERIGO, Giuseppe et collab. (éds.), *Conciliarum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, editio critica, III. The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545-1965)*, Turnhout : Brepols, 2010, 739 p.

BASDEKIS, Athanasios (éd.), *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte : 1900-2006*, Paderborn : Bonifatius Verlag, 2006, 896 p.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église. Allocution de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale*, Paris : Cerf, 1994, 129 p.

FATOUROS, Georgios (éd.), *Theodori Studitæ Epistulæ*, 2 vol., Berlin : Walter de Gruyter, 1991, coll. : « Corpus Fontium Historiæ Byzantinæ » (n° 31), 496 + 1006 p.

FEATHERSTONE, Jeffrey Michael (éd.), *Nicephori Patriarchæ Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, Turnhout : Brepols, 1997, coll. : « Corpus Christianorum. Series Græca » (n° 33), XXXIV + 380 p.

HENNEPHOF, Herman, *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes : in usum academicum*, Leyde : E.J. Brill, 1969, coll. : « Byzantina Neerlandica, A Textus, 1 », 91 p.

KOTTER, Bonifatius (éd.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. III. Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Berlin : Walter de Gruyter, 1975, coll. : « Patristische Texte und Studien » (n° 17), 229 p.

LÉON XIII, « Lettre encyclique ‘*Providentissimus Deus*’, 18 novembre 1893. De l’étude de l’Écriture Sainte », dans IDEM, *Lettres apostoliques : encycliques, brevets, etc. Tome IV*, Paris : Maison de la Bonne Presse, s.d., pp. 2-45.

LUTHER, Martin, *Du serf arbitre*, suivi *Du libre arbitre* d’Érasme, prés., trad. et notes par Georges LAGARRIGUE, Paris : Gallimard, 2001, coll. : « Folio / Essais » (n° 376), 714 p.

LUTHER, Martin, *Œuvres*, vol. 1, Paris : Gallimard, 1999, coll. : « Bibliothèque de la Pléiade » (n° 455), 1599 p.

LUTHER, Martin, *Commentaire de l’épître aux Galates (tome II)*, Genève : Labor et Fides, 1972, coll. : « Œuvres » (n° 16), 346 p.

LUTHER, Martin, *Commentaire du livre de la Genèse*, Genève : Labor et Fides, 1975, coll. : « Œuvres » (n° 17), 445 p.

MENOZZI, Daniele (éd.), *Les images. L’Église et les arts visuels*, Paris : Cerf, 1991, coll. : « Textes en main », 305 p.

MEYER, Harding – VISCHER, Lukas (éds.), *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Geneva : World Council of Churches, 1984, coll. : « Faith and Order Paper », n° 108, 514 p.

MEYER, Harding et collab. (éds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 2. 1982-1990*, Paderborn : Bonifatius Verlag, 1992, 769 p.

NORBERG, Dag (éd.), *S. Gregorii Magni Registrum epistularum. Tome 2 : Libri VIII-XIV, appendix*, Turnholt : Brepols, 1982, coll. : « Corpus Christianorum. Series Latina » (n° 140A), pp. 513-1183.

OEDELMAAN, Johannes et collab. (éds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 4. 2001-2010*, Paderborn : Bonifatius Verlag, 2012, 1357 p.

PATELOS, Constantin G. (éd.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*, Genève : World Council of Churches, 1978, 360 p.

PIE XII, « Lettre encyclique ‘*Divino afflante Spiritu*’, 30 septembre 1943. Sur les études bibliques », dans *Actes de Pie XII : documents pontificaux et actes des Dicastères romains. Tome V (années 1942-1943)*, Paris : Bonne Presse, 1943, pp. 204-259.

Rapport de la Commission d’étude évangélique luthérienne-catholique romaine, « L’Évangile et l’Église », dans *PosLuth*, vol. 21 (1973), n° 2, pp. 76-103.

Saint JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe (1-44). Tome I*, Paris : Cerf, 2010, coll. : SC (n° 535), 388 p.

Saint JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe (45-100). Tome II*, Paris : Cerf, 2011, coll. : SC (n° 540), 372 p.

Saint JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe suivie de Défense des icônes*, trad., introd. et notes du Docteur E. Ponsoye, Paris : Publication de l’Institut Orthodoxe Français de Théologie de Paris, 1966, 236 pp.

Saint JEAN DAMASCÈNE, *Le visage de l’invisible*, trad. du grec par Anne-Lise DARRAS-WORMS, Paris : Migne, 1994, coll. : « Les Pères dans la foi » (n° 57), 187 p.

Saint NICÉPHORE, *Discours contre les iconoclastes*, traduction, présentation et notes par Marie-José MONDZAIN-BAUDINET, Paris : Klincksieck, 1989, coll. : « Klincksieck esthétique » (n° 52), 380 p.

Saint THÉODORE DE STOUDION, *L'image incarnée. Trois controverses contre les adversaires des saintes images*, trad. par Jean-Louis PALIERNE, Lausanne : L'Âge d'Homme, 1999, 111 p.

Saint THEODORE THE STUDITE, *On the Holy Icons*, translated by Catharine P. Roth, Crestwood : St. Vladimir Seminary Press, 1981, 115 p.

Sfântul TEODOR STUDITUL, « *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale* ». *Tratatele contra iconomahilor* (« *Jésus-Christ, prototype de Son icône* ». *Les traités contre les iconomaques*), trad. en roumain par Ioan I. ICAÏ jr., Alba Iulia : Deisis, 1994, 212 p.

The church of the triune God : the Cyprus statement agreed by the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue, London : Anglican Communion Office, 2006, 120 p.

VISCHER, Lukas, *Foi et Constitution. Textes et documents du Mouvement « Foi et Constitution », 1910-1963*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1968, 307 p.

WARE, Kallistos – DAVEY, Colin (éds.), *Anglican-Orthodox Dialogue : the Moscow statement agreed by the Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission, 1976 : with introductory and supporting material*, London : SPCK, 1977, 99 p. (en ligne : http://www.anglicancommunion.org/ministry/ecumenical/dialogues/orthodox/docs/pdf/the_moscow_statement.pdf, consulté le 8 novembre 2014).

Littérature secondaire :

ABUQURRA, Théodore, *Traité du culte des icônes*, introduction et texte critique par Ignace DICK, Roma : Pontificio Istituto Orientale, 1986, coll. : « Patrimoine arabe chrétien » (n° 10), XXVIII + 272 p.

AGOURIDES, Savvas, « Biblical Studies in Orthodox Theology », dans *GOThR*, vol. 17 (1972), n° 1, pp. 51-62.

ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Histoire du concile Vatican II. 1959-1965*, vol. V : *Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du Concile*, Paris : Cerf, 2005, 834 p.

ALETTI, Jean-Noël, « Mystère (A) » (art.), dans *DCTh*, pp. 929-930.

ALEXANDER, Paul J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford : Clarendon Press, 1958, 287 p.

ALEXANDER, Paul J., « Hypatius of Ephesus : a note on image worship in the sixth century », dans *HThR*, vol. 45 (1952), n° 3, pp. 177-184.

ALEXANDER, Paul J., « The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (horos) », dans *DOP*, vol. 7 (1953), pp. 37-66.

ALEXANDER, Paul J., « Church Councils and Patristic Authority : the Iconoclastic Councils of Hiercia (754) and St. Sophia (815) », dans *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 63 (1958), pp. 493-505.

ALLCHIN, Arthur-Mac Donald, « L'icône, perspectives anglicanes », dans F. BÆSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 355-363.

ALTHAUS, Paul, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962, 392 p.

ANASTOS, Milton V., « The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 814 », dans *DOP*, vol. 8 (1954), pp. 151-160.

ANASTOS, Milton V., « The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclastic Council of 754 », dans Kurt WEITZMANN (éd.), *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert M. Friend Jr.*, Princeton : Princeton University Press, 1955, pp. 177-188.

ANGOLD, Michael, « The Byzantine political process at crisis point », dans Paul STEPHENSON (éd.), *The Byzantine World*, London : Routledge, 2010, pp. 5-21.

ANTONOVA, Clemena, *Space, time and presence in the icon. Seeing the world with the eyes of God*, Farnham : Ashgate, 2010, coll. : « Ashgate studies in the history of philosophical theology », 193 p.

ANTONOVA, Clemena, « Seeing the World with the Eyes of God : The Vision Implied by the Medieval Icon », dans *Hortulus : The Online Graduate Journal of Medieval Studies*, vol. 1 (2005), n° 1, pp. 22-32.

ANTONOVA, Clemena, « On the Problem of 'Reverse Perspective' : Definitions East and West », dans *Leonardo*, vol. 43 (2010), n° 5, pp. 464-469.

ARTUS, Olivier, « *Dei Verbum* et les Études bibliques : d'une réception partielle à une tentative de réception 'plénière' de la Constitution conciliaire », dans Jean-Noël PÉRÈS (dir.), *La réception de Vatican II. En cinquante ans, quels effets pour les Églises ?*, Paris : Desclée de Brouwer, 2013, pp. 153-171.

ASKANI, Hans-Christoph, « Écriture et Parole », dans *Istina*, vol. 51 (2006), pp. 303-314.

ATALLA, Nabil Selim, *Coptic icons = Les icônes coptes = Koptische Ikonen*, Cairo : Lehnert & Landrock, 1986, coll. : « Orbis terræ aegyptiæ », 144 p.

AUZÉPY, Marie-France, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin. Le cas de la Vie d'Étienne le Jeune*, Aldershot : Ashgate, 1999, coll. : « Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs » (n° 5), 342 p.

AUZÉPY, Marie-France, « De la Palestine à Constantinople (VIII^e-IX^e siècles) : Etienne le Sabaïte et Jean Damascène », dans *Travaux et mémoires*, vol. 12 (1994), pp. 183-218.

BARASCH, Moshe, *Icon. Studies in the History of an Idea*, New York : New York University Press, 1992, 298 p.

BARBER, Charles, *Figure and likeness : on the limits of representation in Byzantine iconoclasm*, Princeton : Princeton University Press, 2002, 207 p.

BARBER, Charles, « The body within the frame : a use of word and image in iconoclasm », dans *Word & Image*, vol. 9 (1993), n° 2, pp. 140-153.

BARNARD, Leslie William, *The Græco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden : E.J. Brill, 1974, 155 p.

BARTHOLOMÉE, « Adresse au synode des évêques » [18 octobre 2008], dans *DocCath*, vol. 105 (2008), n° 20, pp. 1017-1021.

BAUDINET (-MONDZAIN), Marie-José, « La relation iconique à Byzance au IX^e siècle d'après Nicéphore le Patriarche ; un destin de l'aristotélisme », dans *Les études philosophiques*, vol. 1 (1978), pp. 85-106.

BAYNES, Norman H., « The Icons before Iconoclasm », dans *HThR*, vol. 44 (1951), pp. 93-106.

- BAYNES, Norman H., « Idolatry and the Early Church », dans IDEM, *Byzantine Studies and other Essays*, London : Athlone Press, 1955, pp. 116-143.
- BEAUCHAMP, Paul, « Théologie biblique », dans Bernard LAURET – François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome I : Introduction*, Paris, ⁴1994 (1982), pp. 185-231.
- BEAUCHAMP, Paul, « Sens de l'Écriture » (art.), dans *DCTh*, pp. 1322-1328.
- BELTING, Hans, *Image et culte : une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, traduit de l'allemand par Frank Muller, Paris : Cerf, 1998, 790 p.
- BESANÇON, Alain, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris : Fayard, 1994, coll. « L'Esprit de la cité », 526 p.
- BEUMER, Johannes, *La Tradition orale*, Paris : Cerf, 1967, coll. : « Histoire des dogmes. Tome I : Les fondements de la foi », 237 p.
- BIGHAM, Stéphane, *Épiphane de Salamine, docteur de l'iconoclasme ? Déconstruction d'un mythe*, Montréal : Médiaspaul, 2007, 245 p.
- BIGHAM, Stéphane, *Les images chrétiennes. Textes historiques sur les images chrétiennes de Constantin le Grand jusqu'à la période posticonoclaste (313-900)*, Montréal : Médiaspaul, 2010, 477 p.
- BIGHAM, Stéphane, *L'art roman et l'icône : le dernier art occidental à caractère iconique et d'autres études*, Montréal : Médiaspaul, 2012, 287 p.
- BIRMELÉ, André, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris : Cerf, 1986, coll. : « Cogitatio Fidei » (n° 141), 520 p.
- BIRMELÉ, André – LIENHARD, Marc (éds), *La Foi des Églises luthériennes : confessions et catéchismes*, Paris : Cerf, 1991, 605 p.
- BIRMELÉ, André, *La communion ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris : Cerf, 2000, coll. : « Cogitatio fidei » (n° 218), 401 p.
- BIRMELÉ, André, « La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne », dans *Irenikon*, vol. 59 (1986), pp. 482-507.
- BIRMELÉ, André, « La Concorde de Leuenberg et sa réception », dans *Irenikon*, vol. 72 (1999), n° 3-4, pp. 479-501.
- BIRMELÉ, André, « L'articulation de l'Évangile et de l'Écriture », dans Élian CUVILLIER (dir.), *Sola fide. Mélanges offerts à Jean Ansaldo*, Genève : Labor et Fides, 2004, coll. : « Actes et recherches », pp. 119-133.
- BIRMELÉ, André, « La sacramentalité des Écritures », dans *PosLuth*, vol. 55 (2007), n° 1, pp. 53-69.
- BIRMELÉ, André, « Les références en dogmatique. L'Écriture Sainte et les confessions de foi », dans A. BIRMELÉ et collab. (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève : Labor et Fides, 2008, coll. « Lieux théologiques » (n° 39), pp. 49-76.
- BIRMELÉ, André, « Le salut. Le péché et la grâce », dans A. BIRMELÉ et collab. (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève : Labor et Fides, 2008, coll. « Lieux théologiques » (n° 39), pp. 213-245.
- BIRMELÉ, André, « L'articulation entre Écriture et sacrements dans la théologie luthérienne », dans Philippe BORDEINE – Bruce MORRILL (dir.), *Les sacrements. Révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris : Cerf, 2008, pp. 99-115.

- BIRMELÉ, André, « La communion ecclésiale. De la Concorde de Leuenberg à la Communion des Églises Protestantes en Europe (CEPE) », dans *PosLuth*, vol.59 (2011), n° 11, pp. 1-26.
- BIRMELÉ, André, « Genèse et portée de l'étude de la CEPE », dans *PosLuth*, vol. 60 (2012), n° 1, pp. 27-36.
- BIRMELÉ, André, « Sens et non-sens de la présence réelle », dans *PosLuth*, vol. 60 (2012), n° 3, pp. 263-278.
- BOBRINSKOY, Boris, *Communion du Saint-Esprit*, Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1992, 492 p.
- BOBRINSKOY, Boris, « La liturgie, communication de l'Évangile », dans Jean-Jacques VON ALLMEN et collab. (éds.), *Communion et communication. Structures d'unité et modèles de communication de l'Évangile*, Genève : Labor et Fides, 1978, pp. 75-80.
- BOBRINSKOY, Boris, « L'icône, sacrement du Royaume », dans F. BÆSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 367-374.
- BOEGLIN, Jean-Georges, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris : Cerf, 1998, coll. : « Cogitatio fidei » (n° 205), 472 p.
- BÆSPFLUG, François, *Caricaturer Dieu : pouvoirs et dangers de l'image*, Paris : Bayard, 2006, 222 p.
- BÆSPFLUG, François, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Paris : Bayard, 2008, 534 p.
- BÆSPFLUG, François, « La seconde voix : valeur et limites du service rendu par l'image à la prédication. Considérations finales », dans *Cristianesimo nella storia*, vol. 14 (1993), n° 3, pp. 647-672.
- BÆSPFLUG, François, « Sur la Transfiguration dans l'art médiéval d'Occident (IX^{ème} –XIV^{ème} siècle) », dans Julien RIES – Charles-Marie TERNES, *Symbolisme et expérience de la lumière dans les grandes religions*, Turnhout : Brepols, 2002, pp. 199-223.
- BÆSPFLUG, François, « Images » (art.), dans *DCTh*, pp. 666-671.
- BOILLAT, Alain – KAEMPFER, Jean – KAENEL, Philippe, *Jésus en représentations : de la Belle Époque à la postmodernité*, Gollion : Infolio, 2011, 429 p.
- BORI, Pier Cesare, *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris : Cerf, 1991, coll. : « Passages », 148 p.
- BOURGEOIS, Henri – SESBOÛÉ, Bernard – TIHON, Paul, *Les signes du salut : les sacrements, l'Église, la Vierge Marie*, Paris : Desclée, 1995, coll. : « Histoire des dogmes » (n° 3), 661 p.
- BRÄNDLE, Werner, « Symbol (III) » (art.), dans *TRE*, vol. 32, pp. 487-491.
- BRANDON, Samuel G.F., « Christ in Verbal and Depicted Imagery : a problem of early Christian iconography », dans Jacob NEUSNER (éd.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults : Studies for Morton Smith*, Leiden : E.J. Brill, 1975, pp. 165-172.
- BRATU, Mihăiță, *Représenter le Christ : recherches doctrinales au siècle de l'iconoclasme (723-828)*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2001, 498 pp.
- BRATU, Mihăiță, « Quelques aspects de la doctrine de l'icône de saint Théodore Stoudite », dans *RevSR*, vol. 77 (2003), n° 3, pp. 323-349.

BRATU, Mihăiță, « Théodore Abuqurra, un apologiste peu connu de l'icône », dans Emilian POPESCU – Tudor TEOTEOI (éds.), *Études byzantines et post-byzantines*, vol. 5, București : Ed. Academiei Române, 2006, pp. 159-188.

BRATU, Mihăiță, « Le palamisme et la théologie de l'icône », dans Astérios ARGYRIOU – Catherine OTTEN-FROUX – Pierre RACINE (éds.), *Les actes du VIII^e Symposium Byzantin. L'Église dans le monde byzantin de la IV^e croisade (1204) à la chute de Constantinople (1453), Strasbourg, 7, 8 et 9 novembre 2002*, Amsterdam : A.M. Hakkert, 2007, pp. 135-153.

BRECK John, *La puissance de la Parole : une introduction à l'herméneutique orthodoxe*, Paris : Cerf, 1996, coll. : « Théologies », 236 p.

BRECK, John, *Scripture in Tradition : the Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*, Crestwood : St. Vladimir's Seminary Press, 2001, XI + 238 p.

BRECK, John, « Lire la Bible aujourd'hui. L'héritage de l'herméneutique orthodoxe », dans *Istina*, vol. 51 (2006), pp. 276-287.

BRESSOLETTE, Claude, « Vatican I (Concile), 1869-1870 » (art.), dans *DCTh*, pp. 1466-1469.

BRIA, Ioan, « Introduction à Nairobi » », dans *Contacts*, vol. 27 (1975), pp. 369-370.

BROCK, Sebastian, « Iconoclasm and the Monophysites », dans Anthony BRYER – Judith HERRIN (éds.), *Iconoclasm : papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham : Center for Byzantine Studies, 1977, pp. 53-57.

BROWN, Peter, « A Dark Age crisis : aspects of the Iconoclastic Controversy », dans *EHR*, vol. 88 (1973), pp. 1-34.

BUGAR, István, « Zacchaeus and the Veneration of Images : Image of the Emperor – Image of a Saint », dans Maurice WILES – Edward YARNOLD (éds.), *Studia patristica*, vol. 34, Louvain : Peeters Press, 2001, pp. 11-22.

BÜHLER, Pierre, « La clarté de l'Écriture : Introduction », dans *ETR*, vol. 71 (1996), n° 2, pp. 161-163.

BÜHLER, Pierre, « Le lecteur éclairé : la clarté comme clarification », dans *ETR*, vol. 71 (1996), n° 2, pp. 245-258.

(VON) CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr, « Die Bilderfrage in der Reformation », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 68 (1957), pp. 96-128.

CAVARNOS, Constantin, « A Theological Apologia for the Forthcoming Great and Holy Synod : a response », dans *GOThR*, vol. 24 (1979), n° 2-3, pp. 122-127.

CERNOKRAK, Nicolas, « Annoncer l'évangile aujourd'hui », dans *La pensée orthodoxe*, vol. 7 (nouvelle série, 2009), pp. 73-80.

CHASE, Frederic (éd.), *Saint John of Damascus : Writings*, New York : Fathers of the Church, 1958, 426 p.

CHAUVET, Louis-Marie, *Symbole et sacrement*, Paris : Cerf, 1987, coll. : « Cogitatio fidei » (n° 144), 582 p.

CHAUVET, Louis-Marie, « Sacrement », dans *DCTh*, pp. 1251-1258.

HAZELLE, Celia, « Pictures, books, and the illiterate : Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseilles », dans *Word & Image*, vol. 6 (1990), n° 2, pp. 138-153.

CHIRON, Jean-François, « Eucharistie comme présence et Eucharistie comme action : comment le mémorial et la 'représentation' interrogent la théologie eucharistique », dans *PosLuth*, vol. 60 (2012), n° 3, pp. 247-261.

CHOLIJ, Roman, *Theodore the Stoudite : the ordering of Holiness*, Oxford : Oxford University Press, 2002, 275 p.

CHRISTOU, Pan C., « Testimonia neglected by the Seventh Ecumenical Council », dans *AHC*, vol. 20 (1988), pp. 251-257.

CHRYSSOSTALIS, Alexis, *Recherches sur la tradition manuscrite du Contra Eusebium de Nicéphore de Constantinople*, Paris : CNRS Éditions, 2012, 328 p.

CLÉMENT, Olivier, « Théologie. 'Maranatha'. Notes sur l'Eucharistie dans la tradition orthodoxe », dans Maurice BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris : Cerf, 2002, pp. 439-466.

CONGAR, Yves, *La Tradition et les traditions. Tome I. Essai historique*, Paris : Fayard, 1960, 297 p.

CONGAR, Yves, *La Tradition et les traditions. Tome II. Essai théologique*, Paris : Fayard, 1963, 365 p.

CONGAR, Yves, « Tradition et 'Sacra doctrina' chez saint Thomas d'Aquin », dans Johannes BETZ – Heinrich FRIES, *Église et Tradition* (dir.), Lyon : Xavier Mappus, 1963, pp. 157-194.

CONTICELLO, Vassa, « Jean Damascène », dans Richard GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques III*, Paris : CNRS Éditions, 2000, pp. 989-1012.

COTTIN, Jérôme, *Le regard et la Parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève : Labor et Fides, 1994, coll. « Lieux théologiques » (n° 25), 342 p.

COTTIN, Jérôme, *Mystique de l'art : art et christianisme de 1900 à nos jours*, Paris : Cerf, 2007, 408 p.

COTTIN, Jérôme, « Prédication et images dans le christianisme contemporain », dans *Cristianesimo nella storia*, Bologne, vol. 14 (1993), n° 3, pp. 625-647.

COTTIN, Jérôme, « État de la question », dans J. COTTIN – Wilhelm GRÄB – Bettina SCHALLER (éds.), *Spiritualité contemporaine de l'art. Approches théologique, philosophique et pratique*, Genève : Labor et Fides, 2012, pp. 15-36.

CROUZEL, Henri, « La distinction de la 'typologie' et de l'allégorie », dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 65 (1964), n° 3, pp. 161-174.

DAHAN, Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e-XIV^e siècle*, Paris : Cerf, 1999, 486 p.

DAHAN, Gilbert, *Lire la Bible au Moyen Âge : essais d'herméneutique médiévale*, Genève : Droz, 2009, 448 p.

DAHAN, Gilbert, « La méthode critique dans l'étude de la Bible (XII^e-XIII^e siècles) », dans Mireille CHAZAN – G. DAHAN (dir.), *La méthode critique au Moyen Âge*, Turnhout : Brepols, 2006, pp. 103-128.

DAHAN, Gilbert, « Herméneutique et procédures de l'exégèse monastique », dans G. DAHAN – Annie NOBLESSE-ROCHER (dir.), *L'exégèse monastique au Moyen Âge (XI^e-XIV^e siècle)*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2014, pp. 115-142.

- DAMIAN, Theodor, *The icons : theological and spiritual dimensions according to St. Theodore of Studion*, thèse de doctorat, New York, 1993, 373 p.
- DAMIAN, Theodor, *Implicațiile spirituale ale teologiei icoanei (Les implications spirituelles de la théologie de l'icône)*, Cluj-Napoca : Eikon, 2003, coll. : « Biblioteca ortodoxă » (n° 20), 217 p.
- DANIÉLOU, Jean, *Symboles chrétiens primitifs*, Paris : Seuil, ²1996 (1961), coll. : « Points : Sagesse » (n° 106), 161 p.
- DARROUZES, J., « Deux textes inédits de saint Germain », dans *REB*, vol. 45 (1987), pp. 5-13.
- DAVEY, Colin, « Orthodox-Roman Catholic Dialogue », dans *One in Christ*, vol. 20 (1984), n° 4, pp. 346-363.
- DÉROCHE, Vincent, « L'authenticité de l' 'Apologie contre les Juifs' de Léontios de Néapolis », dans *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 110 (1986), n° 2, pp. 655-669.
- DÉROCHE, Vincent, « L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis », dans *Travaux et Mémoires*, vol. 12 (1994), pp. 45-104.
- DERREY, Nicolas, « Mystère (B) » (art.), dans *DCTh*, pp. 930-933.
- DESREUMAUX, Alain, *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de La Doctrine d'Addaï*, Turnhout : Brepols, 1993, coll. : « Apocryphes », 184 p.
- DESREUMAUX, Alain, « La Doctrine d'Addaï, l'image du Christ et les monophysites », dans F. BESPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 73-79.
- DIEKAMP, Franz (éd.), *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, Münster : Aschendorff, 1907 (réimpr. 1981), 389 p.
- DIVRY, Édouard, *La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident. Grégoire Palamas – Thomas d'Aquin vers un dénouement œcuménique*, Paris : Téqui, 2009, coll. : « Croire et Savoir » (n° 54), 565 p.
- DUBIED, Pierre-Luigi, « De l'obscur clarté des Écritures. Un point de vue pratique », dans *ETR*, vol. 71 (1996), n° 2, pp. 165-173.
- DUCHESNE, Eugène (éd.), *Le Stoglav ou les cent chapitres : recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551*, Paris : Honoré Champion, 1920, coll. : « Bibliothèque de l'Institut Français de Petrograd » (n° 5), 292 p.
- DUGGAN, Lawrence, « Was art really the 'book of the illiterate' ? », dans *Word & Image*, vol. 5 (1989), n° 3, pp. 227-251.
- DUMEIGE, Gervais, *Textes doctrinaux du magistère de l'Eglise sur la foi catholique*, Paris : Orante, 1975, 558 p.
- DUMEIGE, Gervais, *Nicée II*, Paris : Orante, 1978, coll. : « Histoire des conciles œcuméniques » (n° 4), 302 p.
- DUMEIGE, Gervais, « L'image du Christ Verbe de Dieu. Recherche sur l'Horos du II^e concile de Nicée et la tradition théologique », dans *AHC*, vol. 20 (1988), pp. 258-267.
- DUNN, James Douglas Grant, « Scholarly Methods in the Interpretation of the Gospels », dans J.D.G. DUNN – Hans KLEIN – Ulrich LUZ – Vasile MIHOC (éds.), *Auslegung der Bibel in*

orthodoxer und westlicher Perspektive. Aktes des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt (4-11 September 1998), Tübingen : Mohr Siebeck, 2000, pp. 105-121.

DUPUY, Bernard-D(ominique) (dir.), *Vatican II. La Révélation divine. Constitution dogmatique « Dei Verbum ». Texte latin, traduction française, commentaires*, 2 vol., Paris : Cerf, 1968, coll. : « Unam Sanctam » (70a et 70b), 693 p.

EBELING, Gerhard, *L'essence de la foi chrétienne*, Paris : Editions du Seuil, 1971, 223 p.

EBELING, Gerhard, *Théologie et proclamation*, Paris : Seuil, 1972, 189 p.

EBELING, Gerhard, *Luther. Introduction à une pensée théologique*, Genève : Labor et Fides, 1983, coll. : « Lieux théologiques » (n° 6), 235 p.

EBELING, Gerhard, *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, Genève : Labor et Fides, 2012, coll. : « Lieux théologiques » (n° 46), 327 p.

EBELING, Gerhard, « Die Anfänge von Luthers Hermeneutik », dans *ZThK*, vol. 48 (1951), n° 1, pp. 172-230.

EBELING, Gerhard, « Erwägungen zur Lehre vom Gesetz », dans IDEM, *Wort und Glaube*, vol. 1, Tübingen : Mohr, 1967³ (1960), pp. 255-293.

EBELING, Gerhard, « Wort Gottes und Hermeneutik », dans IDEM, *Wort und Glaube*, vol. 1, Tübingen : Mohr, 1967³ (1960), pp. 319-348.

EBELING, Gerhard, « Miscelle zur Wortgeschichte von theologia naturalis », dans *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, vol. 71 (1982), n° 2, pp. 92-95 (repris dans IDEM, *Wort und Glaube*, vol. 4, pp. 374-376).

EBELING, Gerhard, « *Fides occidit rationem*. Ein Aspekt der *theologia crucis* in Luther Auslegung von Gal 3, 6 », dans IDEM, *Lutherstudien*, vol. 3, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1985, pp. 181-222.

EBELING, Gerhard, « L'herméneutique entre la puissance de la Parole de Dieu et sa perte de puissance dans les temps modernes », dans *RThPh*, vol. 126 (1994), pp. 39-56.

ERICKSON, John, « Timetable towards a Great and Holy Council », dans George MATSOUKAS (éd.), *Orthodox Christianity at the Crossroad. A Great Council of the Church – When and Why*, New York : Bloomington, 2009, pp. 1-3.

(VAN) ESBROECK, Michel, « Un discours inédit de saint Germain de Constantinople sur la Croix et les icônes », dans *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 65 (1999), pp. 19-51.

EVANS, Gillian Rosemary, *The language and logic of the Bible. The earlier Middle Ages*, Cambridge : Cambridge University Press, 1984, 199 p.

EVDOKIMOV, Michel, « La lecture de la Bible dans l'Église orthodoxe », dans *Contacts*, vol. 30 (1978), n° 4, pp. 340-348.

EVDOKIMOV, Paul, *L'Orthodoxie*, Paris : Desclée de Brouwer, 1979, 351 p.

EVDOKIMOV, Paul, *L'art de l'icône : théologie de la beauté*, Paris : Desclée de Brouwer, 1981, 303 p.

FAIVRE, Alexandre, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris : Cerf, 1992, coll. : « Histoire », 555 p.

FAMERÉE, Joseph, « Signe, image, parole. Perspectives théologiques », dans *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément*, n° 224 (2003), pp. 153-200.

- FAMERÉE, Joseph, « Portée et réception de la 'Déclaration commune sur la justification' dans la théologie et l'Église catholiques », dans *PosLuth*, vol. 58 (2010), n° 1, pp. 1-24.
- FARRER, Austin, *A Rebirth of Images. The Making of St John's Apocalypse*, Westminster : Dacre Press, 1949, 348 p.
- FEATHERSTONE, Michael, « Opening scenes of the Second Iconoclasm : Nicephorus's *Critique* of the citations from Macarius Magnes », dans *REB*, vol. 60 (2002), pp. 65-111.
- FEIERTAG, Jean-Louis, *Questions d'un païen à un chrétien (Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi)*, 2 vol., Paris : Cerf, 1994, coll. : SC (n^{os} 401-402), 224 et 277 p.
- FEUILLET, Michel, *Lexique des symboles chrétiens*, Paris : PUF, ³2009 (2004), coll. : « Que sais-je ? », 128 p.
- FINNEY, Paul Corby, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, Oxford : Oxford University Press, 1994, xxviii + 319 p.
- FISHER, Elizabeth, « Life of the Patriarch Nikephoros I of Constantinople », dans Alice-Mary TALBOT (éd.), *Byzantine Defenders of Images : Eight Saints' Lives in English Translation*, Washington : Dumbarton Oaks, 1998, 404 p.
- FLOROVSKY, George, *Bible, Church, Tradition : an Eastern Orthodox View*, Massachusetts : Nordland Publishing Company, 1972, coll. : « Collected Works » (n° 1), 127 p.
- FLOROVSKY, George, « Westliche Einflüsse in der russischen Theologie », dans Hamilcar ALIVISATOS (éd.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre-6 décembre 1936*, Athènes : Pyrsos, 1939, pp. 212-231.
- FLOROVSKY, George, « Origen, Eusebius and the Iconoclastic controversy », dans *Church History*, vol. 19 (1950), n° 2, pp. 77-98.
- FOCANT, Camille, *L'Évangile selon Marc*, Paris : Cerf, 2004, 661 p.
- FOCANT, Camille, « Le rapport à la loi dans l'Évangile de Marc », dans IDEM, *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris : Cerf, 1997, coll. : « Lectio divina » (n° 168), pp. 175-205.
- FOCANT, Camille, « 'D'une montagne à l'autre'. L'accomplissement de la loi et des prophètes dans le sermon sur la montagne », dans Pierre-Marie BEAUDE et collab. (éds.), *L'unité de l'un et l'autre Testament dans l'œuvre de Paul Beauchamp. Actes du colloque des 15 et 16 octobre 2004, Centre Sèvres, Paris*, Paris : Facultés Jésuites de Paris, 2005, pp. 119-140.
- FOCANT, Camille, « Écriture Sainte » (art.), dans *DCTh*, pp. 443-449.
- FREEMAN, Ann (éd.), *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, Hannover : Hahnsche, 1998, coll. : « Monumenta Germaniæ Historica. Legum sectio III. Concilia (2-SUP.1) », 666 p.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale, Paris : Seuil, 1996, 534 p.
- GENDLE, Nicholas, « Creation and Incarnation in the iconology of St. John of Damascus », dans George Dion. DRAGAS (éd.), *Aksum Thyateira : A festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, London : Thyateira House, 1985, pp. 639-645.
- GERO, Stephen, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III with particular attention to the oriental sources*, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1973, coll. : « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » (n° 346), Subsidia tom. 41, 220 p.

GERO, Stephen, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V with particular attention to the oriental sources*, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1977, coll. : « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » (n° 384), Subsidia tom. 52, 191 p.

GERO, Stephen, « The *Libri Carolini* and the Image Controversy », dans *GOTHr*, vol. 18 (1973), n° 1-2, pp. 7-34.

GERO, Stephen, « The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources », dans *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 68 (1975), pp. 4-22.

GERO, Stephen, « Hypatius of Ephesus on the cult of images », dans *Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults. Studies for Morton Smith at sixty. Part 2. Early Christianity*, Leiden : E.J. Brill, 1975, pp. 208-216.

GERO, Stephen, « Jonah and the Patriarch », dans *Vigilæ Christianæ*, vol. 29 (1975), pp. 141-146.

GERO, Stephen, « The true image of Christ : Eusebius' letter to Constantia reconsidered », dans *JThS*, vol. 32 (nouvelle série, 1981), pp. 460-470.

GERO, Stephen, « The Byzantine Iconoclastic Movement : A Survey », dans *L'icône dans la théologie et l'art*, Chambésy-Genève : Éd. du Centre orthodoxe du patriarcat œcuménique, 1990, pp. 95-103.

GERO, Stephen, « What where the holy images of the iconoclasts ? », dans *Crossroads of cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabrielle Winkler*, Roma : Pontificio Istituto Orientale, 2000, coll. : « Orientalia Christiana Analecta » (n° 260), pp. 331-344.

GERRISH, Brian, *The Old Protestantism and the New : Essays on the Reformation Heritage*, Edimburgh : T.&T. Clark, 1982, 422 p.

GESTEIRA GARZA, Manuel, « La Eucaristía, ¿ imagen de Cristo ? Ante el 12º Centenario del Concilio 2º de Nicea », dans *Revista Española de Teología*, vol. 47 (1987), n° 3-4, pp. 281-339.

(DE) GHELLINCK, Joseph – (DE) BACKER, Émile – POUKENS, Jan Baptist, *Pour l'histoire du mot 'sacramentum'. I. Les anténicéens*, Paris : É. Champion, 1924, 392 p.

GIAKALIS, Ambrosios, *Images of the divine. The theology of icons at the seventh ecumenical council*, Leiden : Brill, 2005, coll. : « Studies in the History of Christian traditions » (n° 122), 156 p.

GOUILLARD, Jean, « *Le Synodikon de l'orthodoxie : édition et commentaire* », dans *Travaux et Mémoires*, vol. 2 (1967), pp. 1-316.

GOUILLARD, Jean, « Aux origines de l'iconoclasme : le témoignage de Grégoire II ? », dans *Travaux et mémoires*, vol. 3 (1968), pp. 243-307.

GRABAR, André, *Christian Iconography : a study of its origins*, London : Rutledge & K. Paul, 1969, 175 p.

GRABAR, André, *L'iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique*, Paris : Flammarion, 1998, coll. « Champs » (n° 634), 476 p.

GRIFFITH, Sidney, « Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images », dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105 (1985), n° 1, pp. 53-73.

GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris : Vrin, 1993, 288 p.

GRONDIN Jean, *L'Herméneutique*, Paris : PUF, 2008, coll.: « Que sais-je? », 128 p.

- GROSS, Jeffrey – MEYER, Harding – RUSCH, William (éds.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Geneva: WCC Publications, 2000, coll. : « Faith and Order Paper » (n° 187), 941 p.
- GRUPE DES DOMBES, « *Un seul maître* » (Mt 23, 8) : *l'autorité doctrinale dans l'Église*, Paris : Bayard, 2005, 246 p.
- GRUMEL, Venance, « L'iconologie de saint Germain de Constantinople », dans *Echos d'Orient*, vol. 25 (1922), n° 126, pp. 165-175.
- GRUMEL, Venance, « L'iconologie de saint Théodore Studite », dans *Echos d'Orient*, vol. 24 (1921), n° 123, pp. 257-268.
- GRUMEL, Venance, « Les 'douze chapitres contre les iconomaques' de saint Nicéphore de Constantinople », dans *REB*, vol. 17 (1959), pp. 127-135.
- GY, Pierre-Marie, « Eucharistie (B) » (art.), dans *DCTh*, pp. 519-525
- HAMMANN, Gottfried, « Clarté et autorité de l'Écriture : Luther en débat avec Zwingli et Érasme », dans *ETR*, vol. 71 (1996), n° 2, pp. 175-206.
- HENRY, Patrick, « Initial Eastern Assessments of the Seventh Oecumenical Council », dans *JThS*, vol. 25 (nouvelle série, 1974), pp. 75-92.
- HOLSTEIN, Henri, *La tradition dans l'Église*, Paris : Bernard Grasset, 1960, coll. : « Église et temps présent » (n° 13), 299 p.
- HOLSTEIN, Henri, « Les 'deux sources' de la Révélation », dans *RSR*, vol. 57 (1969), pp. 375-434.
- HOPING, Helmut, « Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* », dans Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (éds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 3, Freiburg : Herder, 2005, pp. 695-831.
- HUGHES, Kevin L., « The 'fourfold sens' : de Lubac, Blondel and contemporary theology », dans *Heythrop Journal*, vol. 13 (2001), pp. 451-462.
- ICĂ, Ioan I., Jr., « 'Dialectica' Sf. Ioan Damaschinul – prolegomenă logico-filosofică a 'Dogmaticii' » (« La 'Dialectique' de saint Jean Damascène – prolégomènes logico-philosophiques de la 'Dogmatique' »), dans *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, vol. 40 (1995), n° 1-2, pp. 85-140.
- ICĂ, Ioan I., Jr., « Misterul Feței lui Hristos în Tradiția ortodoxă : *eikon – prosopon – icoană* » (« Le mystère de la Face du Christ dans la Tradition orthodoxe : *eikon – prosopon – icône* »), dans *Studii de spiritualitate ortodoxă*, Sibiu : Deisis, 2002, pp. 107-123.
- IHM, Christa, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden : Steiner, 1960, coll. : « Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie » (n° 4), 243 p.
- ILLERT, Martin (éd.), *Doctrina Addai : de imagine Edessena / Die Abgarlegende : das Christusbild von Edessa*, Turnhout : Brepols, 2007, coll. : « Fontes Christiani » (n° 45), 372 p.
- IONIȚĂ, Viorel, « The Vision of Unity in the Multilateral Dialogues and in the Bilateral Dialogues of the Orthodox Churches with Other Churches », dans *StTeol*, vol. 4 (III^{ème} série, 2008), n° 3, pp. 7-58.

- JENSEN, Robin Margaret, *Understanding early Christian art*, London : Routledge, 2000, XII + 221 p.
- JÜNGEL, Eberhard – RAHNER, Karl, *Was ist ein Sakrament? Vortösse zur Verständigung*, Freiburg : Herder, 1971, 85 p.
- JUNOD, Eric – KAESTLI, Jean-Daniel (éds.), *Acta Iohannis* (2 vol.), Turnhout : Brepols, 1983, coll. : « Corpus Christianorum. Series Apocryphorum » (n° 1-2), 949 p.
- KAKAVAS, George, *Dionysios of Fourna (c. 1670 – c. 1745). Artistic creation and literary description*, Leiden : Alexandros Press, 2008, 356 p.
- KALAÏTZIDIS, Pantelis, « Du 'Retour aux Pères' à la nécessité d'une théologie orthodoxe moderne », dans *Istina*, vol. 56 (2011), pp. 227-251.
- KARAVIDOPOULOS, Ioannis D., « The Interpretation of the New Testament in the Orthodox Church », dans Christof LANDMESSER – Hans-Joachim ECKSTEIN – Hermann LICHTENBERGER (éds.), *Jesus Christus als die Mitte des Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin : Walter de Gruyter, 1997, coll. : « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche » (n° 86), pp. 249-262.
- KASPER, Walter, *Dogme et Évangile*, Tournai : Casterman, 1967, coll. : « Christianisme en mouvement » (n° 4), 150 p.
- KASPER, Walter, *Das Evangelium Jesu Christi*, Freiburg : Herder, 2009, coll. : « Walter Kasper. Gesammelte Schriften » (n° 5), 328 p.
- KESICH, Veselin, « Biblical Studies in Orthodox Theology : a Response », dans *GOThR*, vol. 17 (1972), n° 1, pp. 63-68.
- KESSLER, Herbert, « Pictorial narrative and Church mission in sixth-century Gaul », dans H.KESSLER – Marianna Shreve SIMPSON (éds.), *Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages*, Washington : National Gallery of Art, 1985, coll. : « Studies in the History of Art » (n° 16), pp. 75-91.
- KITZINGER, Ernst, « The Cult of Images in the Age before Iconoclasm », dans *DOP*, vol. 8 (1954), pp. 85-150.
- KRANNICH, Torsten – SCHUBERT Christoph – SODE Claudia (éds.), *Die ikonoklastische Synode von Hiérea 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2002, coll. : « Studien und Texte zu Antike und Christentum » (n° 15), 133 p.
- LACOSTE, Jean-Yves, « Être » (art.), dans *DCTh*, pp. 503-516.
- LACOSTE, Jean-Yves, « Herméneutique » (art.), dans *DCTh*, pp. 633-637.
- LACOSTE, Jean-Yves, « Révélation » (art.), dans *DCTh*, pp. 1215-1222.
- LACOSTE, Jean-yves, « Symbole » (art.), dans *DCTh*, pp. 1362-1364.
- LADNER, Gerhart, « Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy », dans *Mediaeval Studies*, vol. 2 (1940), pp. 127-149.
- LADNER, Gerhart, « The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy », dans *DOP*, vol. 7 (1953), pp. 1-34.
- LAMBERZ, Erich, *Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II)*, München : Akademie der Wissenschaften, 2004, 88 p.

- LAMBERZ, Erich (éd.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda. Volumen tertium. Concilium Universale Nicaenum secundum, I-II*, Berlin : W. de Gruyter, 2008 et 2012, 599 p.
- LAMBERZ, Erich, « Die Überlieferung und Rezeption des VII. ökumenischen Konzils (787) in Rom und im lateinischen Westen », dans *Roma fra oriente e occidente. Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, vol. 49 (2002), pp. 1053-1099.
- LAMBERZ, Erich – UPHUS, Johannes Bernhard, « Concilium Nicaenum II. 787 », dans *COD I*, pp. 295-345.
- LAMZA, Lucian, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel. Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen. Mit dem griechisch-deutschen Text der Vita Germani am Schluss der Arbeit*, Würzburg : Augustinus Verlag, 1975, coll. : « Das östliche Christentum » (n° 27, nouvelle série), xxxv + 248 p.
- LANGE, Günther, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, Würzburg : F. Schöningh, 1968, 279 p.
- LANNE, Emmanuel, « Rome et Nicée II », dans F. BÆSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 219-228
- LARCHET, Jean-Claude, *L'iconographe et l'artiste*, Paris : Cerf, 2008, coll. : « Théologies », 167 p.
- LARCHET, Jean-Claude, *Personne et nature. La Trinité – le Christ – l'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*, Paris : Cerf, 2011, 403 p.
- LATOURELLE, René, *Théologie de la révélation*, Bruges : Desclée de Brouwer, 1966, 586 p.
- LEHMKÜHLER, Karsten, « Parole et sacrements. Les moyens de grâce », dans A. BIRMELÉ et collab. (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève : Labor et Fides, 2008, coll. : « Lieux théologiques » (n° 39), pp. 303-337.
- LIENHARD, Marc, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Genève : Labor et Fides, 1983, 471 p.
- LIENHARD, Marc, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris : Cerf, 1989, 287 p.
- LIEHNARD, Marc, *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, Paris : Desclée, 1991, coll. : « Jésus et Jésus-Christ » (n° 48), 355 p.
- LIENHARD, Marc, *Martin Luther. La passion de Dieu*, Paris : Bayard, 1999, 335 p.
- LIENHARD, Marc, « La doctrine du Saint-Esprit chez Luther », dans *Verbum Caro*, vol. 19 (1965), pp. 11-38.
- LIENHARD, Marc, « Luther et les dissidents », dans Jean-Paul CAHN – Gérard SCHNEILIN (dir.), *Luther et la Réforme : 1525-1555. Le temps de la consolidation religieuse et politique*, Paris : Éditions du Temps, 2001, coll. : « Questions de civilisation », pp. 92-102.
- LOSSKY, Vladimir, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris : Aubier-Montaigne, 1967, 225 p.
- LOURIÉ, Basile, « Le second iconoclasme en recherche de la vraie doctrine », dans Maurice WILES – Edward YARNOLD (éds.), *Studia patristica*, vol. 34, Louvain : Peeters Press, 2001, pp. 145-169.
- LOUTH, Andrew, *St John Damascene : tradition and originality in Byzantine theology*, Oxford : Oxford University Press, 2002, coll. : « Oxford early Christian studies », xvii + 327 p.

- LOUTH, Andrew, « L'Esprit Saint dans la théologie de saint Jean Damascène », dans *Contacts*, vol. 56 (nouvelle série, 2004), n° 206, pp. 116-126.
- (DE) LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol. 1, Paris : Aubier, 1959, 366 p.
- (DE) LUBAC, Henri, *Histoire et Esprit. L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris : Cerf, 2002 (1950), coll. : « Œuvres complètes » (n° 16), 649 p.
- (DE) LUBAC, Henri, *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Paris : Cerf, 2006, coll. : « Œuvres complètes » (n° 4), 580 p.
- (DE) LUBAC, Henri, « 'Typologie' et 'allégorisme' », dans *RSR*, vol. 34 (1947), pp. 180-226.
- MARAVAL, Pierre, « Épiphanie, 'docteur des iconoclastes' », dans F. BESPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 51-62.
- MARTIN, John R., « The dead Christ on the Cross in Byzantine Art », dans K. WEITMANN (éd.), *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert M. Friend Jr.*, Princeton : Princeton University Press, 1955, pp. 189-196.
- MELLONI, Alberto, « Concilium Vaticanum II (1962-1965) », dans *COD III*, pp. 213-253.
- MENGES, Hieronymus, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster : Lassleben, 1937, 190 p.
- MENOZZI, Danielle (éd.), *Les images, l'Église et les arts visuels*, Paris : Cerf, 1991, 305 p.
- MEYENDORFF, John, *Living Tradition*, New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1978, 202 p.
- MEYENDORFF Jean, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris : Cerf, ²2010 (1969), coll. : « Orthodoxie », 299 p.
- MEYENDORFF, Jean, *Byzantine Theology. Historical Trends and doctrinal Themes*, New York : Fordham University Press, 1979, 243 p.
- MILLER, Victoria, « Ecclesiology, Scripture and Tradition in the 'Dublin Agreed Statement' », dans *HThR*, vol. 86 (1993), n° 1, pp. 105-134.
- MONDZAIN, Marie-José, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris : Seuil, 1996, 295 p.
- MONDZAIN, Marie-José, *Homo spectator*, Paris : Bayard, 2007, 270 p.
- MURRAY, Charles, « Art and the Early Church », dans *JTS*, vol. 28 (nouvelle série, 1977), pp. 303-345.
- NAZÂRU, Sebastian, *Sfântul Theodor Studitul sau despre datorია de a mărturisi (Saint Théodore Stoudite ou du devoir de porter témoignage)*, București : Omonia, 2008, 214 p.
- NEGROV, Alexander I., *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church : a Historical and Hermeneutical Perspective*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2008, coll. : « Beiträge zur historischen Theologie » (n° 130), 348 p..
- NELLAS, Panayotis, *Le vivant divinisé. L'anthropologie des Pères de l'Église*, Paris : Cerf, 1989, coll. : « Théologies », 249 p.
- (DER) NERSESSIAN, Sirarpie, « Une apologie des images du septième siècle », dans *Byzantion*, vol. 17 (1944-1945), pp. 58-87 (repris dans IDEM, *Études byzantines et arméniennes*, vol. 1, Louvain : Imprimerie orientale, 1973, pp. 379-403).

NIKOLAKOPOULOS, Konstantinos, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament*, Berlin : Lit, 2012, 317 p.

NIKOLAOU, Theodor, « Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos », dans *Ostkirchliche Studien*, vol. 25 (1976), pp. 138-165.

NIKOLAOU, Theodor, « Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der orthodoxen Kirche zu den Bildern », dans Josef WOHLMUTH (éd.), *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bonn : Bouvier Verlag, 1989, coll. : « Studium Universale » (n° 9), pp. 43-56.

NIKOLAOU, Theodor, « Stand und Perspektiven des Orthodox-Lutherischen Dialogs », dans Damaskinos PAPANDREOU – Wolfgang BIENERT – Knut SCHÄFERDIEK (éds.), *Œcumenica et Patristica. Festschrift Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Stuttgart : W. Kohlhammer, 1989, pp. 33-60.

NIKOLAOU, Theodor, « Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites », dans *Orthodoxes Forum*, vol. 7 (1993), n° 1-2, pp. 23-53.

NOBLE, Thomas, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia : University of Philadelphia Press, 2009, 488 p.

NOBLESSE-ROCHER, Annie, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Guerric, abbé d'Igny (XII^e siècle)*, Paris : Cerf, 2005, 387 p.

NOBLESSE-ROCHER, Annie, « Les procédés exégétiques de quelques moines prédicateurs. Julien de Vézelay, Isaac de l'Étoile et Guerric d'Igny », dans Gilbert DAHAN – A. NOBLESSE-ROCHER (dir.), *L'exégèse monastique au Moyen Âge (XI^e-XIV^e siècle)*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2014, pp. 157-171.

O'CONNELL, Patrick, *The ecclesiology of St. Nicephorus I (758-828), Patriarch of Constantinople : pentarchy and primacy*, Roma : Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1972, coll. : « Orientalia Christiana Analecta » (n° 194), 231 p.

O'CONNELL, Patrick, « The 'patristic argument' in the writings of patriarch St Nicephorus I of Constantinople (d 828) », dans Frank Leslie CROSS (éd.), *Studia patristica*, vol. 11, Berlin : Akademie-Verlag, 1972, pp. 210-214.

ORLANDIS, José – RAMOS-LISSON, Domingo, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1981, coll. : « Konziliengeschichte », 377 p.

ORTIGUES, Edmond, « Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente », dans *RSR*, vol. 36 (1949), pp. 271-299.

OSTROGORSKY, Georg, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau : Verlag von M.u.H. Marcus, 1929, 114 p.

OUSPENSKY, Léonide, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris : Cerf, 2003, coll. : « Patrimoines. Orthodoxie », 527 p.

OUSPENSKY, Léonide, « Le sens et le langage des icônes », dans L. OUSPENSKY – Vladimir LOSSKY, *Le sens des icônes*, Paris : Cerf, 2003, pp. 23-50.

OZOLINE, Nicolas, *Iconografia ortodoxă a Cincizecimii : izvoarele sale și evoluția schemei iconografice bizantine (L'icône orthodoxe de la Pentecôte : ses sources et l'évolution du schéma iconographique byzantin)*, Cluj-Napoca : Patmos, 2002, 168 p.

OZOLINE, Nicolas, « L'icône. Analogie et complémentarité de l'image par rapport au geste et à la parole liturgique », dans *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge XXIV^e semaine d'études liturgiques*, Roma : Centro Liturgico Vincenziano, 1978, coll. : « Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae'. 'Subsidia' » (n° 14), pp. 167-190.

OZOLINE, Nicolas, « La théologie de l'icône », dans F. BÆSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 403-420.

OZOLINE, Nicolas, « Image et spiritualité du discernement des esprits dans l'art », dans *L'icône dans la théologie et l'art*, Chambésy-Genève : Éd. du Centre orthodoxe du patriarcat œcuménique, 1990, pp. 225-239.

OZOLINE, Nicolas, « La découverte de l'icône par l'Occident. Jalons pour l'histoire d'une rencontre », dans *Connaissance des religions*, n° hors série (1999), pp. 24-43.

PAPANDREOU, Damaskinos [Métropolitain de Tranoupolis], « Towards the Great and Holy Council », dans *GOTHr*, vol. 24 (1979), n° 2-3, pp. 99-122.

PAPANDREOU, Damaskinos, « Les dialogues œcuméniques de l'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui », dans Wilhelm SCHNEEMELCHER (éd.), *Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou*, Stuttgart : W. Kohlhammer, 1986, pp. 202-218.

PAPANDREOU, Damaskinos [Metropolitou Helvetias], *Θεολογικοι διαλογοι μια ορθοδοξος προοπτικη*, Thessalonique : Κυρικιδη Αδελφοι, 1986, 358 p.

PARMENTIER, Élisabeth, *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève : Labor et Fides, 2004, 285 p.

PARMENTIER, Élisabeth – DENEKEN, Michel, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX^e siècle*, Paris : Mame-Desclée, 2009, coll. : « Jésus et Jésus-Christ » (n° 96), 565 p.

PARMENTIER, Elisabeth, « Qu'est-ce que lire la Bible ? Héritages et ruptures en milieu protestant », dans *Istina*, vol. 51 (2006), pp. 257-275.

PARMENTIER, Elisabeth, « Le document d'accord catholique-orthodoxe de Munich 1982. Trente ans après, une relecture protestante », dans *Contacts*, vol. 64 (2012), n° 4, pp. 468-477.

PARRY, Kenneth, *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought of the Eight and Ninth Centuries*, Leiden : Brill, 1996, coll. : « The medieval Mediterranean. Peoples, economies and cultures, 400-1453 » (n° 12), 216 p.

PARRY, Kenneth, « Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros on Image-Making as a Christian Imperative », dans *Byzantion*, vol. 59 (1989), pp. 164-183.

PASSARELLI, Igor G., « Sulla preghiera di benedizione delle iconi », dans *Collectanea byzantina*, Rome : Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1977, coll. : « Orientalia Christiana Analecta » (n° 204), pp. 239-253.

PENNA, Romano, « Salut (A) » (art.), dans *DCTh*, pp. 1276-1280.

PENTIUC, Eugen, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, New York : Oxford University Press, 2014, 414 p.

PESCH, Otto Herman, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg : Echter, 1993, 443 p.

POPOVA, Ol'ga – SMIRNOVA, Engelina – CORTESI, Paola, *Les icônes. L'histoire, les styles, les thèmes des origines à nos jours*, Paris : Solar, 1996, 192 p.

- POPOVITCH, Justin, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe. Tome quatrième : L'Église comme mystère du Christ*, Lausanne : L'Âge de l'Homme, 1997, 229 p.
- PRATSCH, Thomas, *Theodoros Studites (759-826) – zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 1998, coll. : « Berliner Byzantinische Studien » (n° 4), 352 p.
- PRATSCH, Thomas, « Theodotos I. (Melissenos 'Kassiteras') », dans Ralph-Johannes LILIE (éd.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. – Methodios I. (715-847)*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 1999, pp. 148-155.
- PRIGENT, Pierre, *Le Judaïsme et l'image*, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1990, coll. : « Texte und Studien zum antiken Judentum » (n° 24), 380 p.
- PRIGENT, Pierre, *L'art des premiers chrétiens. L'héritage culturel et la foi nouvelle*, Paris : Desclée de Brouwer, 1995, 277 p.
- PRIGENT, Pierre, *La Jérusalem céleste. Histoire d'une tradition iconographique du IV^e siècle à la Réforme*, Saint-Maurice : Saint-Augustin, 2003, 121 p.
- QUENOT, Michel, *De l'icône au festin nuptial. Image, Parole et Chair de Dieu*, Saint-Maurice : Saint-Augustin, 1999, 311 p.
- QUENOT, Michel, *Les défis de l'icône : une autre vision du monde*, Saint-Maurice : Saint-Augustin, 2000, 177 p.
- RADANO, John, *Lutheran and Catholic reconciliation on justification. A chronology of the Holy see's contributions, 1961-1999, to a new relationship between Lutherans and Catholics and to steps leading to the Joint declaration on the Doctrine of justification*, Grand Rapids : W.B. Eerdmans, 2009, 217 p.
- RAHNER, Karl, « Écriture Sainte et théologie », dans IDEM, *Écrits théologiques. Tome VII*, Paris : Desclée de Brouwer, 1967, pp. 65-75.
- RAHNER, Karl, « Écriture et Tradition à propos du schéma conciliaire sur la révélation divine », dans IDEM, *Écrits théologiques. Tome VII*, Paris : Desclée de Brouwer, 1967, pp. 77-93.
- RAHNER, Karl, « Réflexions sur le développement dogmatique », dans IDEM, *Écrits théologiques. Tome VIII*, Paris : Desclée de Brouwer, 1967, pp. 9-49.
- RAHNER, Karl, « Pour la théologie du symbole », dans IDEM, *Écrits théologiques. Tome IX*, Paris : Desclée de Brouwer, 1968, pp. 9-47.
- RAHNER, Karl, « Le concept de mystère dans la théologie catholique », dans IDEM, *Écrits théologiques. Tome IX*, Paris : Desclée de Brouwer, 1968, pp. 53-103.
- RATZINGER, Joseph – GRILLMEIER, Aloys – RIGAU, Béda, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, dans Heinrich Suso BRECHTER et collab. (éds.), *Das zweite Vatikanisches Konzil : Dokumente und Kommentare. Teil II*, Fribourg : Herder, 1967, pp. 497-583.
- RATZINGER, Joseph, « Essai sur le problème du concept de Tradition », dans Karl RAHNER – Joseph RATZINGER, *Révélation et tradition*, Paris : Desclée de Brouwer, 1972, coll. : « Quaestiones disputatae » (n° 7), pp. 37-100.
- RENAUD, Juliette, *Le cycle de l'Apocalypse de Dionysiou : interprétation byzantine de gravures occidentales*, Paris : PUF, 1943, 225 p.

RESNICK, Irven M., « Idols and images : early definitions and controverses », dans *Sobornost*, vol. 7 (1985), n° 2, pp. 35-51.

REYMOND, Bernard, « Absence et présence d'images dans les espaces liturgiques protestants », dans *L'espace liturgique : ses éléments constitutifs et leur sens. Conférences Saint-Serge, LII^e semaine d'études liturgiques. Paris, 27 – 30 Juin 2005*, Roma : Centro Liturgico Vincenziano, 2006, coll. : « Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicæ'. 'Subsidia' » (n° 138), pp. 187-205.

ROBINSON, Robert Bruce, *Roman Catholic Exegesis since Divino afflante Spiritu. Hermeneutical Implications*, Atlanta : Scholars Press, 1988, coll. : « Society of Biblical Literature. Dissertation Series » (n° 11), 183 p.

ROCHOW, Ilse, *Kaiser Konstantin V. (741-775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 1994, 253 p.

SAHAS, Daniel, *Icon and Logos : Sources in Eight-Century Iconoclasm. An annotated translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicea, 787), containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its refutation, and the Definition of the Seventh Ecumenical Council*, Toronto : University of Toronto Press, 1986, 215 p.

SAHAS, Daniel, « Ὡλη and φύσις in John of Damascus's *Orations in defense of the icons* », dans Elizabeth LIVINGSTONE (éd.), *Studia patristica*, vol. 23, Louvain : Peeters Press, 1989, pp. 66-73.

SAINT-MARTIN, Isabelle, *Art chrétien, art sacré : regards du catholicisme sur l'art, France, XIX^e-XX^e siècle*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2014, 337 p.

SANSTERRE, Jean-Marie, « La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste », dans *Testo e immagine nell'alto medioevo*, vol. 1, Spoleto : Presso la Sede del Centro, 1994, coll.: « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo » (n° 41), pp. 198-240.

SCHATZ, Klaus, « Œcuménicité du concile et structure de l'Église à Nicée II et dans les *Livres carolins* », dans F. BÆSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 263-270.

SCHMEMANN, Alexandre, *L'Eucharistie. Sacrement du Royaume*, Paris : Œil, 2005, coll. : « L'Échelle de Jacob », 276 p.

(VON) SCHÖNBORN, Christoph, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris, ³1986, 253 p.

(VON) SCHÖNBORN, Christoph, « La sainteté de l'icône selon saint Jean Damascène », dans Elizabeth LIVINGSTONE (éd.), *Studia Patristica*, vol. 17 (part 1), Oxford : Pergamon Press, 1982, pp. 188-193.

SCHWAGER, Raymund, « Salut (B) » (art.), dans *DCTh*, pp. 1280-1289.

SED-RAJNA, Gabrielle, « L'argument de l'iconophobie juive », dans F. BÆSPFLUG – N. LOSSKY (éds.), *Nicée II*, pp. 81-88

SESBOÛÉ, Bernard, *L'Évangile et la Tradition*, Paris : Bayard, 2008, 238 p.

SESBOÛÉ, Bernard, « De Trente à Vatican I : un nouvel âge de la théologie. De l'apologétique à l'émergence du 'magistère vivant' », dans B. SESBOÛÉ – Christoph THÉOBALD, *La Parole du salut. La doctrine de la Parole de Dieu ; la justification et le discours de la foi ; la révélation et l'acte de foi ; la Tradition, l'Écriture et le magistère*, Paris : Desclée, 1996, coll. : « Histoire des dogmes » (vol. 4), pp. 133-225.

SESBOÛÉ, Bernard, « La communication de la Parole de Dieu : *Dei Verbum* », dans B. SESBOÛÉ – Christoph THÉOBALD, *La Parole du salut. La doctrine de la Parole de Dieu ; la justification et*

le discours de la foi ; la révélation et l'acte de foi ; la Tradition, l'Écriture et le magistère, Paris : Desclée, 1996, coll. : « Histoire des dogmes » (vol. 4), pp. 511-558.

SIDERIS, Theodore, « The Theological Position of the Iconophiles during the Iconoclastic Controversy », dans *SVTQ*, vol. 17 (1973), n° 3, pp. 210-226.

SIDERIS, Theodore, « The Theological Arguments of the Iconoclasts during the Iconoclastic Controversy », dans *Byzantine Studies*, vol. 6 (1979), n° 1-2, pp. 178-192.

SIEGERT, Folker, « 'Expliquer l'Écriture par elle-même' : origine et vicissitudes d'une maxime 'protestante' », dans *ETR*, vol. 71 (1996), n° 2, pp. 219-244.

SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești (Entre l'abîme du désespoir et l'abîme de l'humilité)*, Sibiu : Deisis, ⁴2001, 302 p.

SMALLEY, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford : Basil Blackwell, ³1983, 406 p.

SNOEK, Godefridus, « The Process of Independence of the Eucharist », dans Thomas J. FISCH (éd.), *Primary readings on the Eucharist*, Collegeville : Liturgical Press, 2004, pp. 37-76.

SOURIAU, Étienne – SOURIAU, Anne (dir.), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris : PUF, 1990, 1415 p.

SPECK, Paul, *Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus (Band I : Untersuchung. Band II : Anmerkungen und Register)*, München : Wilhelm Fink Verlag, 1978, 857 p.

SPICQ, Ceslas, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris : Vrin, 1944, coll. : « Bibliothèque thomiste » (n° 26), 403 p.

SPITZING, Günter, *Lexikon byzantinischchristlicher Symbole*, München : Diederichs, 1989, 344 p.

STANILOAË, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, București : IMBOR, 1978, 504 p.

STANILOAË, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, București : IMBOR, 1978, 466 p.

STANILOAË, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă (Spiritualité et communion dans la Liturgie orthodoxe)*, Craiova : Editura Mitropoliei Olteniei, 1986, 440 p.

STANILOAË, Dumitru, « Simbolul ca anticipare și teme al posibilităților icoanei » (« Le symbole comme anticipation et fondement des possibilités de l'icône »), dans *StTeol*, vol. 9 (1957), n° 7-8, pp. 427-452.

STANILOAË, Dumitru, « La lecture de la Bible dans l'Église Orthodoxe », dans *Contacts*, vol. 30 (1978), n° 4, pp. 349-354.

STANILOAË, Dumitru, « Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii » (« L'Écriture Sainte et la Tradition apostolique dans le témoignage de l'Église »), dans *Ortodoxia*, vol. 32 (1980), n° 2, pp. 204-220.

STANILOAË, Dumitru, « O pictură bisericească contemporană, un comentariu îmbogățit al dogmelor ortodoxe » (« Une peinture contemporaine d'église, commentaire enrichi des dogmes orthodoxes »), dans *Biserica Ortodoxă Română*, vol. 101 (1983), n° 3-4, pp. 176-184 (repris dans IDEM, *O Teologie a icoanei. Studii (Une théologie de l'icône. Études)*, pp. 237-248).

STAVROU, Michel, « Écriture et Tradition dans une perspective orthodoxe », dans *Istina*, vol. 51 (2006), pp. 288-302.

STAVROU, Michel, « La Déclaration Commune luthéro-catholique sur la justification. Un regard orthodoxe », dans Anne-Noëlle CLÉMENT (dir.), *Dire le salut. Une mission œcuménique*, Lyon : Profac Théo, 2012, pp. 151-159.

STEIN, Dietrich, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts*, München : Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität, 1980, coll. : « Miscellanea Byzantina Monacensia » (n° 25), 306 p.

(VON) STOCKHAUSEN, Annette, « Einige Anmerkungen zur *Epistula ad Constantiam* des Euseb von Cäsarea », dans Torsten KRANNICH – Christoph SCHUBERT – Claudia SODE (éds.), *Die ikonoklastische Synode von Hiéreaia 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2002, coll. : « Studien und Texte zu Antike und Christentum » (n° 15), pp. 92-112.

STRATOUDAKI-WHITE, Despina, « Patriarch Photius and the Conclusion of Iconoclasm », dans *GOThR*, vol. 44 (1999), n° 1-4, pp. 351-352.

STREZOVA, Anita, « Hypostatic union and pictorial representation of Christ in iconophile apologia », dans *Philotheos*, vol. 9 (2009), pp. 152-172.

STRUCK, Peter, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton : Princeton University Press, 2004, 316 p.

STYLIANOPOULOS, Theodore G., « Biblical Studies in Orthodox Theology : a Response », dans *GOThR*, vol. 17 (1972), n° 1, pp. 69-85.

STYLIANOPOULOS, Theodore G., « Holy Scripture and Christian unity : reflections from an Orthodox point of view », dans *BDV*, n° 81 (2006), pp. 8-15.

TALON, François, « Saint Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Écriture ? », dans *Recherches de Science Religieuse*, 1921, n° 11, pp. 1-28.

TAVARD, George, *Écriture ou Église ? La crise de la Réforme*, Paris : Cerf, 1963, coll. : « Unam Sanctam » (n° 42), 358 p.

TAVARD, George, « Tradition in Early Post-Tridentine Theology », dans *Theological Studies*, vol. 23 (1962), n° 3, pp. 377-405.

THÉOBALD, Christoph, « *Dans les traces... » de la constitution « Dei Verbum » du concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture*, Paris : Cerf, 2009, coll. : « Cogitatio Fidei » (n° 270), 206 p.

THÉOBALD, Christoph, *La réception du concile Vatican II. Vol. I : accéder à la source*, Paris : Cerf, 2009, coll. : « Unam Sanctam » (nouvelle série, n° 1), 928 p.

THÉOBALD, Christoph, « De Vatican I aux années 1950 : révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infaillible », dans Bernard SESBOÜÉ – C. THÉOBALD, *La Parole du salut. La doctrine de la Parole de Dieu ; la justification et le discours de la foi ; la révélation et l'acte de foi ; la Tradition, l'Écriture et le magistère*, Paris : Desclée, 1996, coll. : « Histoire des dogmes » (vol. 4), pp. 227-470.

THÉOBALD, Christoph, « L'Église sous la Parole de Dieu », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II. 1959-1965. Vol. 5 : Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du concile : septembre-décembre 1965*, Paris : Cerf, 2005, pp. 337-437.

THÜMMEL, Hans Georg, *Bilderlehre und Bilderstreit : Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert*, Würzburg : Augustinus-Verlag, 1991, coll. : « Das östliche Christentum. Abhandlungen » (nouvelle série, n° 40), 186 p.

- THÜMMEL, Hans Georg, *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen Bilderlehre : Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin : Akademie-Verlag, 1992, coll. : « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » (n° 139), 399 p.
- THÜMMEL, Hans Georg, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert : das 7. ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2005, coll. : « Konziliengeschichte », 319 p.
- THÜMMEL, Hans Georg, « Die bilderfeindlichen Schriften des Epiphanius von Salamis », dans *Byzantinoslavica*, vol. 47 (1986), pp. 169-188.
- TILL, Walter – LEIPOLDT, Johannes (éds.), *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*, Berlin : Akademie-Verlag, 1954, coll. : « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » (n° 58), XXII + 63 p.
- TORRELL, Jean-Pierre, « Thomas d'Acquin » (art.), dans *DCTh*, pp. 1391-1396.
- TRADIGO, Alfredo, *Icônes et saints d'Orient*, trad. Dominique Féral, Paris : Hazan, 2005, 384 p.
- TRAVIS, John, *In Defense of the Faith : the theology of patriarch Nicephorus of Constantinople*, Brookline : Hellenic College Press, 1984, 182 p.
- TRISTAN, Frédérick, *Les premières images chrétiennes : du symbole à l'icône, II^e-VI^e siècle*, Paris : Fayard, 1996, 663 p.
- UPHUS, Johannes Bernhard, *Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage*, Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2004, coll. : « Konziliengeschichte », 453 p.
- VAN DEN VEN, Paul, « La patristique et l'hagiographie au Concile de Nicée de 787 », dans *Byzantion*, vol. 25-27 (1955-1957), pp. 325-362.
- VAROQUI, Jacques, *Le témoignage iconographique sur le christianisme préconstantinien*, 2 vol., thèse de doctorat, Strasbourg, 1987, 461 p.
- VASILIEV, Alexander, « The Iconoclastic Edit of the Caliph Yazid II, A.D. 721 », dans *DOP*, vol. 9 (1956), pp. 23-47.
- VASILIU, Anca, *Du diaphane : image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris : Vrin, 1997, coll. : « Études de philosophie médiévale » (n° 76), 320 p.
- VASILIU, Anca, *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*, Paris : Vrin, 2008, 377 p.
- VORONOV, Liveryi, « The Word of God in the Life of the Church », dans *The Journal of the Moscow Patriarchate*, n° 3 (1987), pp. 73-74, n° 4 (1987), pp. 61-70.
- WALTER, Christopher, « Ikonographie (I) » (art.), dans *TRE*, vol. 16, pp. 59-72.
- WARE, Kallistos, « On the Unity of Scripture and Tradition : an Orthodox Approach », dans *Library of New Testament studies*, vol. 316 (2006), pp. 231-246.
- WILLIAMS, A. Lukyn, *Adversus Judaeos : a bird's-eye view of Christian 'Apologiae' until the Renaissance*, Cambridge : University Press, 1935, 428 p.
- WILLIAMSON, Peter S., *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's « The Interpretation of the Bible in the Church »*, Roma : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2001, coll. : « Subsidia Biblica » (n° 22), 400 p.

WIRTH, Jean, *L'image médiévale. Naissance et développements (VI^e-XV^e siècle)*, Paris : Méridiens Klincksieck, 1989, 395 p.

WIRTH, Jean, « Voir et entendre. Notes sur le problème des images de saint Augustin à l'iconoclasme », dans *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, vol. 10, Turnhout : Brepols, 2002, pp. 71-86.

WORTLEY, John, « Iconoclasm and Leipsanoclasm : Leo III, Constantine V and the Relics », dans *Byzantinische Forschungen*, vol. 8 (1982), pp. 253-279.

WUNNENBERGER, Jean-Jacques, *Philosophie des images*, Paris : PUF, 1997, coll. : « Thémis », 322 p.

ZHIVOV, Victor M., « The Mystagogia of Maximus the Confessor and the Development of the Byzantine Theory of the Image », dans *SVTQ*, vol. 31 (1987), pp. 349-376.

ZIBAWI, Mahmoud, *Images de l'Égypte chrétienne. Iconologie copte*, Paris : Picard, 2003, 239 p.

ZIZIOULAS, John, « The Eucharist and the Kingdom of God (part 2) », dans *Sourozh. A Journal of Orthodox Life and Thought*, vol. 59 (1995), pp. 22-38.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS ET SIGLES	11
Introduction.....	17
<i>État de la question.....</i>	<i>18</i>
<i>Méthodologie.....</i>	<i>19</i>
<i>Structure de la thèse.....</i>	<i>21</i>
PREMIÈRE PARTIE La fonction accomplie par l'icône dans la théologie orthodoxe	25
CHAPITRE PREMIER Le développement d'une théologie chrétienne de l'image religieuse.....	29
<i>1.1. L'image religieuse chrétienne avant l'iconoclisme byzantin : son existence et son utilisation culturelle</i>	<i>30</i>
1.1.1. Témoignages archéologiques	30
1.1.2. Témoignages littéraires.....	33
1.1.3. Les sources présumées de l'iconoclisme byzantin.....	44
<i>1.2. Les références et l'argumentation théologiques des iconoclastes.....</i>	<i>47</i>
1.2.1. Le début du mouvement iconoclaste au temps de l'empereur Léon III.....	48
1.2.2. Constantin V et ses « Interrogations ».....	52
1.2.3. Le concile iconoclaste de Hiérea (754)	55
1.2.4. Le concile iconoclaste de Constantinople (815).....	58
<i>1.3. Les autorités iconophiles.....</i>	<i>60</i>
1.3.1. Saint Germain, patriarche de Constantinople	61
1.3.2. Saint Jean Damascène	64
1.3.3. Le Concile de Nicée II (787).....	67
1.3.4. Saint Théodore Stoudite	69
1.3.5. Saint Nicéphore, patriarche de Constantinople.....	71
1.3.6. « Le Triomphe de l'Orthodoxie » (843)	75
<i>Conclusions</i>	<i>78</i>
CHAPITRE DEUXIÈME La dimension médiatrice de l'icône	81
<i>2.1. L'icône comme image.....</i>	<i>81</i>
2.1.1. L'image : définition et taxinomie chez les pères iconophiles.....	82
2.1.2. L'instruction par l'icône	86
2.1.3. La médiation par l'icône.....	88
<i>2.2. L'icône et l'Écriture Sainte</i>	<i>91</i>
2.1.1. L'identité du message de l'icône et de l'Écriture Sainte	92
2.1.2. La prééminence entre l'icône et l'Écriture Sainte.....	95
<i>Conclusions</i>	<i>97</i>

CHAPITRE TROISIÈME L'icône, μαρτυρία de l'Incarnation	99
3.1. <i>La ὄλη et l'Incarnation (matérialité et intelligibilité)</i>	100
3.1.1. La matière – guide vers l'immatériel	101
3.1.2. Les raisons divines (λογοί) et la glorification de la matière.....	102
3.1.3. L'Incarnation : la restauration des possibilités de la matière	103
3.1.4. La matérialité de l'icône.....	104
3.2. <i>Circonscription et inscription</i>	105
3.2.1. Circonscripibilité et non-circonscripibilité.....	106
3.2.1.1. Sur la nature divine.....	107
3.2.1.2. Sur le Christ.....	109
3.2.1.3. Sur les anges.....	112
3.2.2. Inscriptible et non-inscriptible	113
3.2.3. L'icône : inscription de Celui qui s'est circonscrit.....	115
<i>Conclusions.....</i>	117
CHAPITRE QUATRIÈME La dimension eschatologique de l'icône	119
4.1. <i>L'Incarnation du Christ et l'accomplissement de l'humain.....</i>	120
4.1.1. La déification de la nature humaine en Christ.....	120
4.1.2. L'appropriation du salut réalisé par le Christ : la christomorphisation de l'homme	122
4.2. <i>Anthropologie pneumatique et icône</i>	125
4.2.1. L'imago Dei et l'icône : image de Dieu et image de l'homme	125
4.2.2. L'icône des saints, conséquence de la θεώσις	127
<i>Conclusions.....</i>	129
CHAPITRE CINQUIÈME La dimension sacramentelle de l'icône	131
5.1. <i>La présence du Christ dans son icône.....</i>	132
5.1.1. Le prototype et sa représentation picturale.....	132
5.1.2. L'homonymie.....	136
5.2. <i>Le culte adressé à l'icône.....</i>	138
5.2.1. Les différents types de proskynèse.....	139
5.2.2. La prosternation devant les icônes du Christ.....	141
5.2.3. La prosternation devant les icônes des saints	143
5.3. <i>L'icône et l'Eucharistie.....</i>	145
<i>Conclusions.....</i>	148
Conclusions de la première partie	151

DEUXIÈME PARTIE La fonction accomplie par l'Écriture Sainte dans la théologie occidentale 155

CHAPITRE SIXIÈME L'Écriture Sainte au Moyen Âge occidental..... 159

<i>6.1. L'Écriture Sainte, objet d'étude et règle de foi</i>	159
6.1.1. Jalons historiques.....	160
6.1.2. Procédures d'exégèse et instruments d'étude biblique	167
6.1.3. Les « <i>Divinæ Paginæ</i> ».....	170
<i>6.2. L'interprétation de l'Écriture Sainte</i>	172
6.2.1. L'exemple des Pères.....	172
6.2.2. Les différents sens du texte scripturaire	176
<i>Conclusions</i>	181

CHAPITRE SEPTIÈME Écriture Sainte et Évangile : la théologie luthérienne de la Parole 183

<i>7.1. Principes d'approche de l'Écriture Sainte</i>	184
7.1.1. « <i>Sola Scriptura</i> »	186
7.1.2. La clarté de l'Écriture.....	188
7.1.2.1. Les deux types de clartés	189
7.1.2.2. Les difficultés dans la compréhension de l'Écriture Sainte	190
7.1.3. Loi et Évangile – « dialectique fondamentale » chez Luther.....	193
<i>7.2. La proclamation du salut : le kérygme</i>	195
7.2.1. Le contenu de l'Évangile.....	195
7.2.2. <i>Viva vox Evangelii</i> : la parole performative.....	197
7.2.3. L'Évangile – un événement salutaire	199
<i>7.3. L'Écriture Sainte – une forme de la Parole</i>	200
7.3.1. L'Évangile dans l'Écriture Sainte.....	201
7.3.2. La sacramentalité de l'Écriture Sainte.....	202
<i>Conclusions</i>	204

CHAPITRE HUITIÈME La Révélation divine et l'Évangile en théologie catholique..... 207

<i>8.1. Évangile et Écriture Sainte au concile de Trente</i>	208
8.1.1. Le décret conciliaire « <i>Sacrosancta</i> »	208
8.1.2. La théorie des deux sources de l'Évangile.....	211
8.1.3. Les traditions non-écrites et leur réception.....	212
8.1.4. La Révélation continuée	214
<i>8.2. De Trente à Vatican II : points de repère</i>	216
8.2.1. La réception du concile de Trente	216
8.2.2. Vatican I	217
8.2.3. « <i>Providentissimus Deus</i> » : la réponse catholique à la « question biblique ».....	219

8.2.4. « Divino afflante Spiritu ».....	221
8.2.5. L'interprétation du décret tridentin au XX ^{ème} siècle et la reprise de la « théologie traditionnelle ».....	223
8.3. « <i>Dei Verbum</i> ».....	225
8.3.1. « ... la doctrine authentique sur la Révélation divine et sa transmission »	227
8.3.2. « ... prêcher à tous l'Évangile ».....	230
8.3.3. « ... la vérité que Dieu a voulu consigner dans les saintes Lettres ».....	233
8.3.4. « Vivante est la Parole de Dieu et efficace ».....	237
<i>Conclusions</i>	240
CHAPITRE NEUVIÈME Écriture Sainte et Évangile dans les textes de dialogue œcuménique.....	243
9.1. « <i>L'Écriture, la Tradition et les traditions</i> » (Montréal, 1963).....	244
9.2. « <i>L'Évangile et l'Église</i> » (Malte, 1972).....	247
9.3. « <i>La Déclaration commune sur la justification</i> » (Augsbourg, 1999).....	250
9.4. « <i>Écriture, Confession de foi, Église</i> » (Florence, 2012).....	253
<i>Conclusions</i>	255
Conclusions de la deuxième partie	257
TROISIÈME PARTIE L'icône, porteuse d'Évangile.....	261
CHAPITRE DIXIÈME L'Écriture Sainte dans la théologie orthodoxe contemporaine.....	265
10.1. <i>L'Écriture Sainte dans le dialogue théologique inter-orthodoxe (XX^{ème} siècle)</i>	266
10.1.1. « La Révélation divine et ses modes d'expression pour le salut de l'homme » (1971).....	267
10.1.2. « Le rôle et la place de la Bible dans la vie liturgique et spirituelle de l'Église Orthodoxe » (1977)	269
10.1.3. « Évangile et cultures » (1996).....	270
10.2. <i>L'Écriture Sainte dans le dialogue œcuménique avec participation orthodoxe</i>	272
10.2.1. Le dialogue œcuménique anglican-orthodoxe.....	273
10.2.2. Le dialogue œcuménique luthérien-orthodoxe	279
10.2.3. Le dialogue œcuménique catholique-orthodoxe.....	282
10.3. <i>Parole de Dieu et paroles de l'homme : la Révélation divine et son interprétation</i>	286
10.3.1. La Révélation divine, la Tradition et l'Écriture Sainte.....	286
10.3.2. L'interprétation de l'Écriture Sainte.....	291
10.3.2.1. Principes d'herméneutique orthodoxe	291
10.3.2.2. La place de la critique textuelle dans l'acte d'interprétation de l'Écriture Sainte	298
<i>Conclusions</i>	301
CHAPITRE ONZIÈME La sacramentalité de l'icône et l'Évangile	305
11.1. <i>Définition de la sacramentalité</i>	305
11.1.1. Évangile et salut	306
11.1.2. Sacrement et sacramentalité	308

11.2. <i>L'instrumentalité des vecteurs de grâce</i>	311
11.2.1. Corporéité et transparence d'un vecteur de grâce.....	312
11.2.2. Du symbole et de sa sacramentalité.....	313
11.3. <i>L'icône et la Parole de Dieu</i>	315
11.3.1. L'icône, vecteur de grâce.....	316
11.3.2. Distinction entre une icône et un sacrement	317
11.3.3. L'icône, verbum visibile.....	319
<i>Conclusions</i>	324
CHAPITRE DOUZIÈME L'icône et l'Écriture Sainte, paroles de Dieu.....	327
12.1. <i>Le gain d'importance de l'image religieuse dans le christianisme contemporain</i>	328
12.2. <i>Mise en évidence des spécificités de l'icône et de l'Écriture Sainte</i>	331
12.2.1. Éléments iconographiques	331
12.2.2. Différents types de lecture de l'Écriture Sainte dans l'herméneutique moderne	335
12.3. <i>Critères pour la reconnaissance d'une lecture authentique de l'icône et de l'Écriture Sainte</i>	337
12.3.1. L'icône et l'Écriture Sainte – créations de l'Esprit Saint.....	338
12.3.2. L'ecclésialité de l'icône et de l'Écriture Sainte	341
<i>Conclusions</i>	343
Conclusions générales	345
INDEX GÉNÉRAL	351
BIBLIOGRAPHIE	355

L'icône, porteuse d'Évangile

Étude comparative de la portée de l'icône en théologie orthodoxe et de l'Écriture Sainte en théologie occidentale

Résumé

Ce travail propose une présentation de l'icône orthodoxe à partir de la notion d'« Évangile ». En analysant la portée détenue par l'Écriture Sainte en théologie occidentale, il a été possible de présenter l'Évangile comme la Bonne Nouvelle du salut réalisé par le Christ. L'Évangile se donne aux humains dans leur existence terrestre par diverses médiations prises du monde et qui deviennent porteuses de grâce dans leur corporéité même. L'icône est décrite comme *porteuse d'Évangile* en analogie avec le rôle et la place accordés à l'Écriture Sainte dans différentes traditions chrétiennes. L'icône et l'Écriture sont des formes de parole et peuvent être reconnues, dans la foi, comme des formes de la Parole de Dieu. Outre le fait d'être vecteurs de grâce, d'autres traits rapprochent l'icône et l'Écriture : la corporéité, une note de relativité, l'annonce correcte seulement dans un contexte ecclésial, le témoignage de l'événement de l'Incarnation auquel elles renvoient et dont elles dépendent.

Mots-clés :

icône, Écriture Sainte, Évangile, image religieuse, théologie systématique, dialogue œcuménique, Parole de Dieu, sacramentalité

Abstract

This work provides an approach to the icon starting from the notion of « Gospel ». An analysis of the importance of the Holy Scripture in the western theology allows us to present the Gospel as the Good News of the salvation accomplished by Christ for the humankind. The Gospel is conveyed to the human being in his daily life through various means. These means are mediations taken from the creation and they become grace bearers through their very corporeity. Following an analogy with the role and the importance given to the Holy Scripture throughout different Christian traditions, the icon is described as a « Gospel bearer ». The icon and the Scripture are both a form of the word and they can both be recognized, through faith, as a form of the Word of God. Besides being vectors of grace, the icon and the Scripture share other common characteristics: the corporeity, some amount of relativity, the correct proclamation in the church only, and the witness of the event of the Incarnation.

Keywords:

icon, Holy Scripture, Gospel, religious image, systematic theology, ecumenical dialogue, Word of God, sacramentality

