

Izabela Jurasz

La théologie de l'image entre les musulmans et les chrétiens syriaques - melkites, monophysites et nestoriens

Nurt SVD 50/1 (139), 260-298

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**La théologie de l'image entre les musulmans
et les chrétiens syriaques
- melkites, monophysites et nestoriens**

Izabela Jurasz

izabela.jurasz@orange.fr
Paris IV – La Sorbonne
Centre Léon Robin, Paris

Née en 1972. Études à l'Université de Varsovie (histoire de l'art), au Pontificio Istituto Orientale à Rome (théologie orientale), à l'Institut catholique de Paris (théologie patristique) et à l'Université Paris IV-Sorbonne (philosophie ancienne).

Dans les dernières années la question de l'image en islam se pose en des termes dramatiques, à cause d'une série de destructions d'œuvres d'art réalisées par des groupes islamistes: les bouddhas de Bamiyan en 2001, les mausolées musulmans à Tombouctou en 2012, mais surtout les ravages réalisés par Daesh en Syrie et en Iraq. Sur le même plan, on peut situer la tension générée par les caricatures de Mahomet en 2005-2006, dont les auteurs ont été visés par les attentats à Paris en janvier 2015. Outre l'indignation, ces événements ont suscité des interrogations sur les composantes théologiques et culturelles de la conception de l'image en islam, ainsi que sur les différences entre les approches musulmane et chrétienne de l'art, notamment de l'art figuratif à destination du culte. Des nombreuses voix ont rappelé des interdits islamiques concernant les images des êtres vivants, mais également les traditions artistiques existantes dans les différents pays musulmans à travers des siècles (ex. l'art de l'époque des Safavides en Iran). Dans une perspective historique – que nous adoptons pour cette étude – la confrontation entre les chrétiens et les musulmans au sujet des images paraît très instructive, car il s'agit d'un phénomène bien plus complexe qu'une acceptation ou non de l'art figuratif et/ou sacré. Notre choix

des chrétiens de langue syriaque est déterminé par le fait que ceux qu'on appelle «syriaques», représentent trois traditions théologiques: byzantine (les melkites), syro-occidentale (les jacobites ou les monophysites) et syro-orientale (les nestoriens). Leurs noms traduisent les divisions dogmatiques provoquées par le concile de Chalcédoine (451) et perpétuées par des conditions politiques et culturelles. Cependant, les mentions des images dans les textes rédigés par les représentants de ces trois traditions témoignent d'une différence d'attitudes même à l'intérieur du christianisme. Ces différences apparaissent en particulier au moment de la confrontation avec les musulmans, lorsque les chrétiens syriaques expliquent à leurs interlocuteurs ce que sont les images et quel est leur rôle dans le culte.

1. Interdit des images dans l'islam

La différence entre l'iconoclasme byzantin et islamique a été joliment décrite par Oleg Grabar comme celle d'un «i»: la majuscule est indiquée pour l'Iconoclasme comme événement de l'histoire byzantine, tandis que la minuscule concerne l'attitude iconoclaste des musulmans¹. Le refus et la destruction des images de Dieu pour des raisons théologiques n'ont pas d'analogie dans l'islam, dont l'iconoclasme est essentiellement dirigé contre les idoles païennes. Si les juifs et les chrétiens se réclament du verset d'Exode 20,4 («Tu ne te feras aucune image sculptée...»²), les musulmans n'ont aucun verset coranique aussi explicite en la matière. On évoque les versets du Coran qui décrivent Abraham comme premier «vrai monothéiste» (*hanif*) opposé au culte des idoles (cf. 6,74; 21,57-59. 66-69). Néanmoins, Dieu permet aux djinns de réaliser des ouvrages en bronze – dont les statues – pour le temple de Salomon (cf. 34,12-13). Toujours comme refus des cultes idolâtres, il convient de comprendre ce verset de la sourate 5, 90: «Ô vous qui croyez, le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées (*ansāb*) et les flèches divinatoires sont une abomination et une œuvre du Démon. Evitez-les...». Silvia Naef explique à propos de ce verset que le terme *ansāb* (pl. de *nasb*) signifie une pierre dressée, un vestige du culte polythéiste pré-islamique et non pas une image au sens propre, désignée

¹ Cf. O. Grabar, *Islam and Iconoclasm*, [in:] A. Bryer, J. Herrin (réd.), *Iconoclasm. Early Islamic Art, 650-1100*, vol. 1, *Constructing the Study of Islamic Art*, Birmingham 1977, p. 45-52.

² Des citations bibliques de *La Bible de Jérusalem*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris 2001.

par le mot *sūra*³. Il est question seulement une fois d'une telle image, à propos de la création de l'homme, «composé dans la forme» voulue par Dieu (sourate 82,8), dont le nom de «Créateur» (*musawwir*) signifie, entre autres, artiste, peintre (cf. 3,6; 7,11; 40,64; 64,3)⁴. Dans sa lutte contre les cultes idolâtres et avec son idée de Dieu – Créateur, le Coran rejoint les textes de l'Ancien Testament qui ont façonné l'attitude des juifs et des chrétiens à l'égard des images. L'islam considère donc comme impossible toute représentation picturale de Dieu et, par conséquent, cette question n'apparaît pas dans le débat théologique.

L'attitude iconoclaste de l'islam est le fruit d'un processus⁵, dont témoignent d'abord les *hadiths* (traditions prophétiques) – les recueils des dires et gestes du prophète Mahomet et de ses compagnons, datant de trois premiers siècles de l'islam. Bien qu'ils n'accordent pas d'attention particulière aux images, certains *hadiths* sont devenus normatifs pour l'attitude des musulmans à l'égard des images. On y constate les premières distinctions entre types d'images et supports. L'image de Dieu étant impossible à réaliser, l'interdit concerne les images des êtres vivants ayant un souffle vital – les humains et les animaux, mais ni les plantes, ni les objets inanimés. Parce que les *hadiths* sont transmis sous des formes variées et parce qu'ils abordent le sujet d'image de multiples manières, Daan van Reenen propose de distinguer sept types d'énoncés, déterminants pour la place des images en islam. Les trois premiers concernent les moments de la vie du Prophète, tandis que les quatre autres sont des prescriptions générales, sans rapport à un épisode précis et de valeur inégale par rapport à notre sujet.

Le premier *hadith* montre les images comme incompatibles avec l'exercice de prière: «Les anges n'entreront pas dans une maison où il y a un chien ou il a des images (*tasawir*)»⁶. Cette phrase est prononcée

³ Cf. S. Naef, *Y a-t-il une «question d'image» en Islam?*, «Tétraèdre», 2015, p. 16-17. Dans le Coran, les termes utilisés pour les «images» correspondent plutôt aux «idoles»: *timthāl* (effigie, figure, ressemblance, statue); *wathan* (idole, de *awthana*: être nombreux), *sanam* (idole, surtout de métal) – ibidem, p. 16. Voir aussi: *Šūra*, *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, 2^e édition, 1961.

⁴ S. Naef, *Y a-t-il une «question d'image»...*, art. cit., p. 17.

⁵ Pour la bibliographie: K.A.C. Creswell, *The Lawfulness of Painting in Early Islam*, «Ars Islamica», no 11-12, 1968, p. 159-166; G.R.D. King, *Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», vol. 48, n. 2, 1985, p. 267-277; D. Van Reenen, *The Bilderverbot, a New Survey*, «Der Islam», vol. 67, no 1, 2009, p. 27-77. Sur les *hadiths*: S. Naef, *Y a-t-il une «question d'image»...*, art. cit., p. 17-25.

⁶ Parfois il y a encore mention d'un objet ou d'une personne impure – cf. D. Van Reenen, *The Bilderverbot, a New Survey...*, art. cit., p. 30-35; S. Naef, *Y a-t-il une*

par l'archange Gabriel qui ne pouvait pas venir au rendez-vous avec Mahomet à cause d'un chien. Quelque soit donc la version de ce récit, les images sont ici secondaires et les termes utilisés pour les désigner restent vagues. Le second groupe des *hadiths* est lié aux descriptions de l'entrée de Mahomet dans la Kaaba. Il s'agit d'un récit très connu et souvent évoqué pour fonder les interdits concernant les images. Après la conquête de la Mecque en 630, Mahomet trouve dans la Kaaba des images (*suwar, tamāthīl, tasāwir*), une colombe en bois, des cornes de bélier et 360 statues ou idoles (*ansāb, asnām, tamāthīl*)⁷. Une fois ces images détruites, Mahomet a pu faire une prière. Le troisième groupe des *hadiths* narratifs concerne les images brodées (ou tissées) sur les rideaux ou sur les coussins par Aïša, la femme du Prophète. Celui-ci ne voulait pas entrer à la maison avant que ces images ne soient enlevées, car il les a considérées comme un empêchement à la prière⁸. Dans les différentes versions de cet épisode, il est question de la place accordée à l'image. Apparemment, elle doit être posée de façon à ne pas déranger la prière. Un *hadith* chiite parle du rapport entre l'image et la prière. Silvie Naef l'étudie en rapport avec les précédents:

«J'ai dit [au cinquième imām]: lorsque je prie, j'ai devant moi des effigies et je les regarde. Il m'a répondu: il n'y a pas de mal à cela si tu les recouvres d'un drap. Il n'y a pas de mal à cela si elles se trouvent à ta droite ou à ta gauche, derrière toi, sous tes pieds et au-dessus de ta tête. Si elles se trouvent dans la direction de la Mecque, suspend un drap au-dessus d'elles et prie»⁹.

Parmi les dires relatifs aux images, transmis dans les *hadiths*, la plus importante est l'annonce d'une punition réservée aux peintres le jour de la résurrection¹⁰. Cette condamnation est fondée sur la polysémie du terme *musawwir* réservé à Dieu, artisan de la création. Or, celui qui produit les images des êtres dotés d'un souffle vital (*rūh*) est en quelque sorte rival de Dieu, comme en témoigne le *hadith* suivant:

«question d'image»..., art. cit., p. 19-20.

⁷ D. Van Reenen, *The Bilderverbot, a New Survey...*, art. cit., p. 35-42. D. Van Reenen note aussi que certains *hadiths* parlent des images de Jésus et de Marie à l'intérieur de Kaaba – ibidem p. 37.

⁸ D. Van Reenen, *The Bilderverbot, a New Survey...*, art. cit., p. 42-44; S. Naef, *Y a-t-il une «question d'image»...*, art. cit., p. 21-22; J. Wensinck, T. Fahd, *Sūra*, [in:] *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 9, Leyden 1998, coll. 926.

⁹ Tūsī, *Istibsr̄*, ch. 233, 1502, 1; citation d'après S. Naef, *Y a-t-il une «question d'image»...*, art. cit., p. 20.

¹⁰ D. Van Reenen, *The Bilderverbot, a New Survey...*, art. cit., p. 44-47; S. Naef, *Y a-t-il une «question d'image»...*, art. cit., p. 22-25.

«Un homme vint voir Ibn Abbas. Il dit: Je suis peintre. Donne-moi ton avis à ce sujet. [...] En lui posant la main sur la tête, [Ibn Abbas] lui dit: je t'informe de ce que j'ai entendu dire par le Prophète: tout peintre ira en enfer. On donnera une âme à chaque image qu'il a créée, et celles-ci le puniront dans la Géhenne. Il ajouta: si tu dois absolument en faire, fabrique des arbres et tout ce qui n'a pas d'âme»¹¹.

Louis Massignon cite une version de ce *hadith* qui contient un conseil au peintre:

«Tu peux décapiter les animaux pour qu'ils n'aient pas l'air vivants, et tâcher qu'ils ressemblent à des fleurs»¹².

Nous voici à la source de la stylisation ornementale si caractéristique pour l'art islamique.

À partir de l'interdit de représenter les êtres animés, les autres *hadiths* – ainsi que les interprétations légales postérieures – se concentrent sur ce qui est autorisé et sur ce qui ne l'est pas. Les images des êtres qui ont un souffle vital, sont-elles interdites sans exception ou bien peut-on les autoriser sur les objets d'humble usage? Suffit-il qu'une reproduction n'ait pas d'ombre? Et les jouets d'enfants (poupées, figures des animaux) sont-ils autorisés? Et les images d'arbres fruitiers? Les textes juridiques rassemblés par Daan van Reenen montrent une approche plutôt légale de la question, qui tient compte non seulement de l'iconographie, mais également du support, du lieu et de la destination de l'image¹³. Un intéressant témoignage de cette attitude singulière à l'égard des images vient d'al-Ghazâli, grand théologien sunnite du XI^e siècle. Selon lui, les images sont un signe de luxe, incompatible avec la modestie qui convient au bon musulman. En parlant de la conduite à table, al-Ghazâli dit qu'il est interdit d'accepter l'invitation dans un endroit où il y a «des draps en bro-

¹¹ Muslim, *Salih*, 37, 99 (2110); citation selon S. Naef, *Y a-t-il une «question d'image»...*, art. cit., p. 23-24. Cf. D. Van Reenen, *The Bilderverbot, a New Survey...*, art. cit., p. 48; O. Grabar, *La Formation de l'art islamique*, Paris 2000, p. 113. Sur Dieu comme „Créateur”, cf. J. Wensinck, T. Fahd, *Sûra*, [in:] *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 9, coll. 924-926.

¹² Cf. L. Massignon, *Les méthodes des réalisation artistique des peuples de l'Islam*, «Syria», no 2, 1921, p. 149-160; S. Naef, *Y a-t-il une «question d'image»...*, art. cit., p. 23-24. Voir aussi: O. Grabar, *Penser l'art islamique: une esthétique de l'ornement*, Paris 1996.

¹³ Ces préceptes, extrêmement variés, sont réunis en deux derniers groupes des *hadiths* concernant les images; cf. D. Van Reenen, *The Bilderverbot, a New Survey...*, art. cit., p. 52-56.

cart, de la vaisselle en argent ou l'image d'un animal sur un plafond ou un mur»¹⁴. Il n'est donc pas question de représentation d'un être vivant, mais de la valeur matérielle de l'objet somptueusement décoré. Plus que jamais, l'image est réduite à sa matérialité.

La pratique montre que, malgré des textes juridiques d'une sévérité extrême, les pratiques et les attitudes à l'égard des images sont variées et les dérogations ne sont pas rares. Le Prophète fut le premier à en donner l'exemple. Selon la tradition, lorsque les mekkois ont décoré les piliers de la Ka'aba avec les images des prophètes, des arbres et des anges, Mohammed ordonna qu'on les efface toutes – à l'exception de celles de Jésus et de sa Mère qu'il couvrit de ses deux mains¹⁵. Cependant, outre cette tradition, l'islam possède aussi ses propres réflexions théologiques au sujet des images, apparues dans l'histoire indépendamment des rapports avec le christianisme. Une querelle d'images propre à la théologie islamique a été étudiée par Bishr Farès qui cite deux théologiens: Abû 'Ali al-Fârîsi (901-979) et al-Qurtubi († 1272)¹⁶. Le premier affirmait que seule la représentation d'Allah sous une forme corporelle est proscrite et que les paroles attribuées au Prophète sont des «informations individuelles» et ne donnent pas de certitude concernant l'interdit étendu aux autres types d'images¹⁷. L'argumentation de al-Qurtubi est fondée sur l'exégèse des versets coraniques parlant des prophètes qui ont fabriqué des images. Le premier concerne Salomon (sourate 34,14) pour qui les djinns ont érigé des statues avec l'autorisation d'Allah, tandis que le second parle de Jésus (sourates 3,49 et 5,110) qui forme des oiseaux de boue et leur insuffle la vie¹⁸. Même si cette exégèse n'était pas suivie – comme le montre Farès dans son article – elle témoigne d'une attitude bien moins rigoureuse que celle recommandée par les *hadiths*.

Plus éloquent que tous les textes est le témoignage des œuvres d'art islamique. Déjà dans les premières décennies de l'islam, les images

¹⁴ Al-Ghazâli, *La revivification des sciences de la religion*, 2, 13-14; citation d'après S. Naef, *Y a-t-il une «question d'image»...*, art. cit., p. 26-27. Sur Salomon et sa place dans l'exégèse coranique: V. Gonzalez, *Le Piège de Salomon, la pensée de l'art dans le Coran*, Paris 2002.

¹⁵ Cf. J. Wensinck, T. Fahd, *Sûra*, [in:] *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 9, coll. 926-927. Voir aussi: D. Van Reenen, *The Bilderverbot, a New Survey...*, art. cit., p. 37.

¹⁶ B. Farès, *Philosophie et jurisprudence illustrées par les Arabes. La querelle des images en islam*, [in:] *Mélanges Louis Massignon*, vol. 2, Damas 1977, p. 77-109.

¹⁷ Cf. B. Farès, *Philosophie et jurisprudence...*, op. cit., p. 100-101; idem, *De la figuration en islam: un document inédit*, «Arts», no 304, 1951.

¹⁸ B. Farès, *Philosophie et jurisprudence...*, op. cit., p. 101-108.

ont été utilisées dans le processus qu'Oleg Grabar appelle «l'appropriation symbolique de la terre»¹⁹. Il est néanmoins frappant que ce premier art affiche déjà une tendance aniconique, commune aux autres peuples habitant la même région à la même époque, tels les Juifs et les chrétiens Syriaques²⁰.

Les liens entre l'aniconisme musulman et l'explosion de la crise iconoclaste à Byzance ont été souvent mis en relation, sans qu'on puisse toutefois parvenir à des conclusions définitives. On constate des influences réciproques, prises dans un tissu de circonstances théologiques, anthropologiques et artistiques. Cependant, dans un premier temps, la confrontation entre les chrétiens et les musulmans concerne la pratique, le culte des images, et non leur signification théologique. Cette question est traitée à la fin des discours apologétiques, qu'ils soient d'origine chrétienne ou musulmane. Le culte de la croix et des reliques est habituellement associé au culte des images, car – comme nous venons de le montrer – la notion d'image pour les musulmans dépasse la peinture figurative, dont les icônes sont une expression singulière, et se rapporte à tout objet décoré et décoratif, susceptible d'être en rapport avec la prière.

L'exemple de cette attitude se trouve dans un document anonyme du IX^e siècle, publié par D. Sourdel.²¹ Ce texte comporte trois parties, dont deux sont consacrées à la critique de la doctrine trinitaire et des mœurs, tandis que la troisième est une apologie du prophète et de l'islam. Il ne s'agit pas d'une élaboration théologique, mais d'une polémique basée sur les échanges habituels, alimentée par des nombreuses références à la Bible et au Coran. Les images sont mentionnées dans la deuxième partie, en tête des mœurs condamnables du point de vue mu-

¹⁹ O. Grabar, *La formation de l'art islamique...*, op. cit., p. 67-100. «L'appropriation symbolique de la terre» est le titre du chapitre III, consacré aux premières réalisations architecturales de l'art omeyyade: le Dôme du Rocher, la mosquée de Damas, Bagdad. Cf. idem, *L'art omeyyade en Syrie, source de l'art islamique*, [in:] P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais (éd.), *La Syrie de Byzance à l'Islam VIIe-VIIIe siècles*, Paris 1992, p. 187-195.

²⁰ Sur l'aniconisme musulman partagé avec d'autres cultures – cf. T. Allen, *Aniconism and Figural Representation in Islamic Art*, [in:] *Five Essays on Islamic Art*, Solipsist Press 1988 (les chrétiens syriaques); K.A.C. Creswell, *The Lawfulness...*, art. cit., p. 159-166 (les juifs); S. Naef, *Y a-t-il une «question d'image»...*, art. cit., p. 31-35. O. Grabar parle des conditions historiques favorables au développement de l'aniconisme; cf. *La formation de l'art islamique...*, op. cit., p. 130-138.

²¹ D. Sourdel, *Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbaside contre les chrétiens*, «Revue des Études Islamiques», vol. 34, 1966, p. 1-33. L'auteur compare ce texte avec les autres documents de la polémique anti-chrétienne et il retrouve des thèmes communs avec la littérature de l'époque abbaside; cf. p. 5-12.

sulman. En parlant des usages, l'auteur commence par reprocher aux chrétiens le refus de prosternations, puis il passe au culte des martyrs :

«Vous enterrez vos morts dans vos lieux de prière, que Dieu a ordonné de garder purs et où Son nom doit être invoqué. Vous mettez les ossements de vos morts dans l'huile avec laquelle vous vous purifiez et soignez vos malades»²².

Quant au culte des images, l'auteur poursuit :

«Vous révérez, encore, la croix et l'image [du Christ], les baisez et vous prosternez devant elles, alors que ce ne sont que des produits du travail des hommes, qui n'entendent ni ne voient, ni ne peuvent nuire ni être utiles, les plus révéérées parmi vous étant les images fabriquées en or et en argent. Or c'est ainsi qu'en agissait avec ses images et ses idoles le peuple d'Ibrahim»²³.

De toute évidence, l'auteur assimile les images chrétiennes, dont la croix, aux idoles adorées jadis par les ancêtres d'Abraham et de Moïse. Ce passage fait écho de la sourate 19, 42, où Abraham demande à son père : «Ô mon père, pourquoi adores-tu ce qui n'entend ni ne voit, et ne te profite en rien?». De même, dans la sourate 26,72-73, Abraham s'adresse à son peuple avec la même description des idoles : «Vous entendent-elles lorsque vous [les] appelez? ou vous profitent-elles? ou vous nuisent-elles?»²⁴. Abraham entend comme réponse qu'il s'agit d'un culte ancestral (v. 74-76).

Cependant, on constate une ressemblance troublante entre l'argumentation développée par l'auteur musulman du IX^e siècle et l'argumentation utilisée jadis par les chrétiens de l'Asie Mineure contre l'idolâtrie des païens. Une apologie provenant du II^e ou III^e siècle, conservée en syriaque sous le nom de Méliton de Sardes, exploite tous les arguments contre l'idolâtrie, parmi lesquels celui de l'impuissance des idoles, de leur valeur matérielle, ainsi que de l'antiquité de leur culte²⁵.

²² D. Sourdel, *Un pamphlet musulman...*, op. cit., p. 17. La terminologie utilisée montre que l'auteur traite les églises comme des lieux de culte, auxquels s'appliquent les prescriptions coraniques; cf. op. cit., note 3 et 4.

²³ D. Sourdel, *Un pamphlet musulman...*, op. cit., p. 17-18.

²⁴ Cf. D. Sourdel, *Un pamphlet musulman...*, op. cit., p. 17 n. 7.

²⁵ Edition du texte syriaque et sa traduction anglaise: W. Cureton, *Spicilegium Syriacum, containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion*, London 1855, p. 22-35. Sur la place de l'Apologie dans la théologie de l'image; cf. I. Jurasz, *L'image de Dieu dans la tradition syriaque. Les monophysites et l'icoclasmisme*, [in:] A. Vasiliu, K. Mitalaité (dir.), *L'icône dans la pensée et dans l'art. Constitutions, contestations, réinventions du concept d'image divine (III^e-XX^e siècles)*,

Ce rappel de l'ancien texte chrétien indique que les positions adoptées par les musulmans s'enracinent dans les traditions «iconoclastes» du judaïsme et du christianisme.

2. Apologies chrétiennes – les melkites

La confrontation entre les chrétiens et les musulmans au sujet des images est certainement marginale par rapport aux grandes questions théologiques et politiques, mais en tant que liée aux usages, elle suscite des vives émotions. Les informations sur les images peuvent apparaître dans des contextes très différents: dans le débat théologique ou philosophique, dans les textes juridiques, liturgiques ou historiographiques. Ces témoignages proviennent de toutes les parties du monde chrétien et musulman et peuvent être rédigés en plusieurs langues: grec, arabe, syriaque, arménien et latin. Nous avons alors à faire avec un corpus très hétérogène, différencié en fonction des moments historiques et des aires culturelles. Les premiers témoignages concernent le rapport entre l'islam et l'iconoclasme byzantin²⁶ et, dans le prolongement de ce rapport, se situent des nombreux écrits polémiques des théologiens byzantins qui abordent la question de l'image parmi d'autres sujets théologiques²⁷.

Brepols 2016 (à paraître).

²⁶ Le premier acte iconoclaste fut l'édicte du calife omeyyade Yazid II qui en 721 a ordonné l'enlèvement des icônes chrétiennes dans les lieux publics, y compris les églises; cf. A.A. Vasiliev, *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721*, «Dumbarton Oaks Papers», vol. 9-10, 1956, p. 23-47; G.R.D. King, *Islam, Iconoclasm...*, art. cit., p. 267-277. L'influence islamique sur l'apparition de l'iconoclasme byzantin est discutée: G. Von Grunebaum, *Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islam Environment*, [in:] *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*, Collected Studies 13, London 1976; P. Crone, *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm*, «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», vol. 2, 1980, p. 59-95. La question des images a été évoquée dans la correspondance entre l'empereur Léon III et le calife 'Umar II (en arménien); cf. S. Gerö, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III. With Particular Attention to the Oriental Sources*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 346 (Subs. 41), Louvain 1973. L'état de question et bibliographie: B. Roggema, *The Letter of Leo II in Ghevoind*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliography History*, vol. 1: 600-900, D. Thomas, B. Roggema (eds.), Leiden 2009, p. 203-208; idem, *Pseudo-Umar II's Letter to Leo III*, [in:] *Christian-Muslim Relations...*, op. cit., vol. 1, p. 381-385.

²⁷ Cf. Jean Damascène, *Ecrits sur l'islam*, éd. R. Le Coz, Sources chrétiennes 383, Paris 1992; Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'islam*, Louvain 1969; R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997, p. 53-115; 347-366;

La théologie issue de la crise iconoclaste a profondément marqué les positions des Grecs et influencé les auteurs Syriaques. Notons qu'il ne s'agit pas seulement de la diffusion d'une certaine théologie de l'image, estampillée par le concile de Nicée II, mais d'une vaste gamme des positions relatives à la nature et au culte des images qui ont surgi pendant plus d'un siècle des luttes violentes entre les iconoclastes et iconodoules. Plus encore, toutes les traces de l'ancien paganisme disparues, l'accusation d'idolâtrie est revenue, en force, comme synonyme d'une attitude erronée à l'égard des images. À l'issue de la crise, le mot «iconoclaste» a rejoint donc la liste des hérésies et il était assez rapidement appliqué aux musulmans. Paradoxalement, les musulmans pourraient être accusés à la fois d'idolâtrie et d'iconoclasme. Ainsi la littérature latine véhicule l'image de «Sarrasins idolâtres»²⁸, adorateurs de la pierre noire.

Par rapport aux Grecs et aux Latins, les représentants de la tradition chrétienne syriaque occupent une position privilégiée et originale par rapport aux musulmans: ils vivent à l'intérieur du monde arabo-musulman, ils écrivent en syriaque et aussi en arabe, ils discutent directement avec les califes et les théologiens musulmans. Mais il y a encore un autre motif. La chrétienté syriaque est divisée en trois branches, dont chacune affiche une attitude différente à l'égard des images. Après le concile de Chalcédoine (451), les communautés occidentales refusent d'accepter sa définition christologique et en se réclamant de la théologie de Cyrille d'Alexandrie, ils confessent une seule nature du Christ (*mia physis*). En conséquence, ils sont qualifiés par les Byzantins de «monophysites» hérétiques. Les communautés orientales, établies en Empire Perse, n'ont pas adhéré à la doctrine cyrillienne (non monophysite). Fidèles à l'ancienne théologie antiochienne, représentée par Théodore de Mopsueste et Nestorius, ils s'opposent à l'enseignement du concile d'Ephèse (431) sur Marie comme «Mère de Dieu». Au VII^e siècle les chrétiens de Perse se déclarent officiellement «nestoriens». Le troisième groupe est formé de «melkites» dont le nom vient de *malkā*, le roi. Les melkites sont parmi les chrétiens syriaques, ceux qui ont embrassé la doctrine de Chalcédoine, ce qui les a rapprochés des Byzantins sur le plan doctrinal.

427-436; 480-501.

²⁸ S. Kinoshita, S. Bly Calkin, *Saracens as Idolaters in European Vernacular Literatures*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliography History*, vol. 4: 1200-1350, D. Thomas, A. Mallet (eds.), Leiden 2012, p. 29-44; R.G. Hoyland, *Seeing Islam...*, op. cit., p. 216-236; 422-426; 512-515.

Etant donné que la doctrine du concile de Nicée II (787) présente la théologie de l'icône comme conséquence du dogme christologique de Chalcedoine, le rapport à ce dogme n'est pas anodin pour la formation de l'attitude des chrétiens à l'égard des icônes, notamment sur le plan théologique. Quant à la pratique, il est important de souligner que la tradition syriaque originelle a gardé une profonde méfiance à l'égard des images du culte, à l'instar du judaïsme. Le contact de certains chrétiens syriaques avec le culte aniconique des zoroastriens n'a fait que renforcer cette tendance. Ainsi les écrits des théologiens monophysites témoignent de nombreuses réserves par rapport à la possibilité de réaliser une image de Dieu. Cependant, cette réserve peut être attribuée à l'attachement de ces chrétiens à la vieille tradition «iconoclaste» inhérente au christianisme primitif, plutôt qu'à une position christologique²⁹.

Le choix d'aborder la question à partir des témoignages provenant des auteurs syriaques appartenant à différentes traditions théologiques est donc une occasion de voir la richesse des attitudes chrétiennes par rapport aux images.

2.1. Jean Damascène

La théologie des chrétiens syriaques adhérant à la doctrine chalcédonienne est fondée avant tout sur l'œuvre de Jean Mansour, mieux connu comme Jean Damascène († 749). D'origine arabe, mais de langue grecque, il devient moine à la laure de Saint-Sabas à Jérusalem. Parmi ces œuvres théologiques, une des plus célèbres est consacrée à la défense des images. Il s'agit de trois *Traité contre ceux qui décrivent les saintes images*, rédigés en réaction à l'édit iconoclaste, promulgué par l'empereur Léon III en 730. Ces traités s'adressent aux chrétiens iconoclastes et, par conséquent, l'argumentation se développe à partir de citations bibliques (de l'Ancien et du Nouveau Testament) accompagnées d'un riche florilège patristique. Les adversaires – tels que Jean les présente – ont une conception erronée de l'image: soit parce qu'ils la refusent, soit parce qu'ils l'idolâtrèrent. Or, les musulmans n'y sont pas mentionnés, bien que dans un autre écrit, le Damascène leur reproche le culte de la pierre noire en quoi il voit un résidu du paganisme³⁰. Ainsi dans les *Traité sur les saintes images*, il parle de l'idolâ-

²⁹ Cf. I. Jurasz, *L'image de Dieu dans la tradition syriaque...*, art. cit. (à paraître).

³⁰ «Ils nous accusent aussi d'idolâtrie parce que nous nous prosternons devant la croix qu'ils ont en horreur. Nous leurs disons alors: Pourquoi donc vous frottez-vous à cette pierre dans votre *Ka'ba* (Ka'bah), et aimez-vous la pierre au

trie des Grecs et des Juifs. Une telle accusation à l'égard de ces derniers semble bizarre, compte tenu de l'interdit de toute image de Dieu, formulé en Exode 20,4. Ce type d'argumentation apparaît dans les écrits antijuifs au VII^e siècle – Jean Damascène cite à ce sujet l'*Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis – mais il est plus ancien et probablement d'origine païenne³¹. Cependant, il se peut que le premier texte qui traite les Juifs et les Grecs ensembles d'idolâtres, vienne d'Ephrem le Syrien († 373). C'est un cycle de quatre hymnes *Contre Julien le roi Apostat, contre les fausses doctrines et contre les Juifs*³². Il est clair que la vieille hostilité envers les représentations figuratives, surtout de la divinité, est partagée par les peuples orientaux et qu'elle peut recevoir différentes formulations théologiques.

2.2. Théodore Abû Qurrah

Théodore Abû Qurrah, évêque d'Harran († 830) est présenté comme l'héritier de la pensée de Jean Damascène³³. Il écrit en syriaque, en grec et en arabe s'adressant à un public varié, chrétien et musulman³⁴. Dans son œuvre se trouve aussi le *Traité sur la vénération*

point de l'embrasser? ... On raconte d'ailleurs que cette pierre est la tête d'Aphrodite, devant laquelle ils se prosternaient et qu'ils appelaient *Chabar* (Χαβάρ)», *Hérésie* 100, 5; in Jean Damascène, *Ecrits sur l'islam...*, op. cit., p. 218-221.

³¹ Sur l'*Apologie* de Léontios et ses sources; cf. V. Déroche, *L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis*, «Travaux et Mémoires», vol. 12, 1994, p. 45-104. Les origines païennes de l'argumentation sur l'idolâtrie des Juifs; cf. N.H. Baynes, *Idolatry and the Early Church*, [in:] *Byzantine Studies and Other Essays*, Edimbourg 1955, p. 116-143.

³² E. Beck (éd.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradis und Contra Julianum*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 174-175 (Syri 78-79), Louvain 1957. L'importance de ce texte pour la notion d'image chez les syriaques: I. Jurasz, *L'image de Dieu dans la tradition syriaque...*, art. cit. (à paraître).

³³ Cf. I. Dick, *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurrah, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu*, «Le Muséon», vol. 12, 1962, p. 209-233 et 319-332; vol. 13, 1963, p. 114-129. Sur le rapport entre Jean Damascène et Théodore Abu Qurrah: J. Signes Codoñer, *Melkites and Icon Worship during the Iconoclastic Period*, «Dumbarton Oaks Papers», vol. 67, 2013, p. 135-187.

³⁴ Seules ses écrits en arabe sont conservés. Michel le Syrien raconte ses débats avec les non-chalcédoniens et les musulmans. Il pratique le *kalâm*, la théologie dialectique, pour discuter avec les mutazilites au sujet du libre arbitre; cf. S. Griffith, *Faith and Reason in Christian Kalâm: Theodore Abu Qurrah on Discerning in True Religion*, [in:] *Christian Arabic Apologetic*, K. Samir, J.S. Nielsen (eds.), *Studies in the History of Religions* 63, Leiden-New York 1994, p. 1-43; ibidem, *Free Will in Christian Kalâm: the Doctrine of Theodore Abu Qurrah*, «Parole de l'Orient», vol. 14, 1987, p. 79-107.

des icônes, rédigé vers 799³⁵. Compte tenu du caractère marginal de la question des images, il est extrêmement rare qu'un texte si important lui soit consacré. Bien que sa rédaction ait lieu peu après le concile de Nicée II (787), le traité ne mentionne pas cet événement. Cependant, la problématique propre à la crise iconoclaste y est bien présente. De prime abord, Théodore Abu Qurrah s'adresse aux chrétiens, mais il mentionne rapidement les juifs et surtout les musulmans qu'il appelle «étrangers» (*barrāniyyun*)³⁶. Il reproche aux iconoclastes l'utilisation d'arguments inspirés des préceptes de l'islam. Compte tenu de la place accordée à l'Ancien Testament par les chrétiens, juifs et musulmans (cf. chap. 5), Théodore fait appel à ce corpus. Il y trouve les exemples donnés par les patriarches, les paroles des prophètes et les prescriptions légales relatives à la fabrication des images. Cette référence est d'autant plus importante que certains passages vétérotestamentaires trouvent écho dans le Coran que notre auteur cite de mémoire. Ainsi son argumentation se montre particulièrement subtile, dirigée contre les tendances iconoclastes inhérentes aux trois religions.

Le *Traité* de Théodore Abu Qurrah est rédigé en fonction de trois sujets principaux: justification des images, justification de leur vénération et explication de l'interdiction scripturaire concernant ce type de culte. Malgré cette organisation soulignée par des mises au point récurrentes, la préoccupation majeure de notre auteur est bien la vénération des images. Même leur existence est présentée comme une coutume ancienne, confirmée par les témoignages des Pères de l'Église et des miracles. Lorsqu'il passe aux Écritures, Abu Qurrah cite les œuvres de Moïse et de Salomon réalisées sur ordre de Dieu – le serpent d'airain, le sanctuaire et le Temple (chap. 10). Sur ce point, les idées d'Abu Qurrah ressemblent à l'argumentation de al-Qurtubi. En conclusion, l'auteur chrétien demande aux musulmans:

«Pensez-vous que Salomon et Moïse devront insuffler l'esprit dans les images qu'ils ont faites? Loin de Dieu d'avoir l'intention d'imposer un tel mal sur ses serviteurs».

³⁵ Le texte arabe est édité par I. Dick, *Théodore Abuqurra, Traité du culte des icônes*, Rome-Jouynieh 1986. Les traductions en des langues modernes: Teodoro Abu Qurrah, *La difesa delle icône. Trattato sulla venerazione delle immagini*, traduzione dall'arab, introduzion et cura P. Pizzo, Milano 1995; S. Griffith, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, Louvain 1997. La traduction française intégrale de S. Bigham est accessible sur le site de l'auteur: <http://srbigham.com/articles/veneration-images.html#biblio>

³⁶ Cf. introduction de P. Pizzo [in:] T. Abu Qurrah, *La difesa delle icône...*, op. cit., p. 59-61.

La justification de la vénération des images est de loin la plus importante, car elle revient à chaque occasion, même pour justifier les images en tant que telles. Toutefois, la grande section consacrée à ce sujet commence par une étude minutieuse de cas bibliques de prosternation, quand elle est autorisée par Dieu, mais sans lui être adressée (chap. 9 et 11). Cette démonstration permet d'expliquer le culte chrétien des saints (chap. 14) et fait appel aux miracles réalisés par les images (chap. 16). L'argumentation d'Abu Qurrah est donc bien adaptée à la conception de l'image forgée par le Coran, les *hadiths* et la pratique de l'islam.

Le texte ne manque pourtant pas de remarquables passages théologiques, en partie inspirés par la pensée de Jean Damascène. Le contenu du chapitre 13 est annoncé ainsi:

«Témoignage des prophètes du fait que l'image est l'équivalent de l'écrit et que ce qu'on fait aux images et aux noms atteint ceux qui sont représentés par les images ou désignés par les noms».

Théodore cite les descriptions et les images de Jérusalem dont parlent les prophètes Isaïe (49,14-17) et Ezéchiel (12,25-30) pour montrer que l'image et l'écriture sont équivalentes³⁷. Une plus grande originalité caractérise l'argument développé au chapitre 15:

«On accordait aux tables de la loi le plus haut honneur à cause des mots que le Seigneur y avait écrits. Elles étaient une image [préfiguration] de l'incarnation du Verbe de Dieu».

Théodore cite des exemples de choses inanimées – des objets tels l'Arche de l'alliance, des pierres, etc. – qui symbolisent et témoignent de la présence des choses spirituelles, y compris de la présence de Dieu. Les exemples les plus importants sont les tables de la Loi et l'image de l'incarnation du Fils:

³⁷ «Si quelqu'un dit que les noms ne sont pas comme les images, il parle à partir de son ignorance, car il ne sait pas que les lettres, les formes écrites, des noms sont la forme et la représentation pour les mots, que les mots sont les formes pour les pensées et que les pensées sont les formes pour les choses, comme le disent les philosophes. Les images ne sont autres choses qu'une écriture claire que tous peuvent comprendre, qu'ils sachent lire ou non. Voilà pourquoi elles sont par conséquent meilleures que l'écriture, car l'écriture et les images sont des souvenirs des choses qu'elles représentent et les images sont plus efficaces que l'écriture, car elles permettent à ceux qui ne savent pas lire de comprendre et elles font comprendre plus facilement que les livres». Voir <http://srbigham.com/articles/veneration-images.html#c-9>

«Une parole écrite n'est rien d'autre que l'image de la parole entendue? Et à son tour, cette dernière est une image du Verbe raisonnable et substantiel, comme nous l'avons dit au début» (chap. 15,4).

Toutefois, cette argumentation vire rapidement vers l'idée d'une *Biblia pauperum* destinée à l'usage des ceux qui ne savent pas lire.

La troisième partie du traité discute l'interdit scripturaire de se prosterner devant les images. Bien que le ton soit décidément anti-juif, dans le sillage de Jean Damascène et de Léontios de Néapolis, l'argumentation est aussi contre les musulmans. Tel est probablement le rôle du fragment sur le culte de la pierre (17,2):

«Et en t'approchant de la pierre qui se trouve dans la ville sainte (celui qui lit comprendra), pourvu que tu sois permis d'aller jusqu'à ce point, tu seras trouvé en train de l'embrasser et de la toucher. En effet, c'est ton devoir de la vénérer, car il a été prouvé que la vénération peut être une forme d'honneur. Dis-nous donc, qu'est-ce qui t'a imposé ce devoir vis-à-vis de cette pierre? Je sais que tu diras: „Car elle est sortie du Jardin, je m'applique avec zèle à lui rendre honneur”. Mais tes paroles: „Car elle est sortie du Jardin” [...] ne sont pas une preuve, car rien n'en est mentionné dans tes Écritures ni dans tes prophètes»³⁸.

Ce fragment concerne l'ancienne tradition juive de vénération des ruines du Temple de Jérusalem, bien que ni la ville, ni la pierre ne soient explicitement nommées. George Graf a montré que les légendes médiévales attribuent une origine paradisiaque aux pierres du Temple, mais il existe aussi une tradition islamique qui présente le sanctuaire de la Kaaba comme construit par Adam³⁹. L'argumentation ainsi commencée prône une interprétation non-littérale des interdits bibliques qui s'appliquent dans des circonstances bien précises. Ainsi, Théodore explique largement comment certains interdits sont temporaires (chap. 18-20), à commencer par ceux qui concernent la nourriture, jusqu'aux

³⁸ Voir <http://srbigham.com/articles/veneration-images.html#c-9> P. Pizzo note que ce passage peut concerner les musulmans; cf. introduction à Teodoro Abu Qurrah, *La difesa delle icône...*, op. cit., p. 72-73, 128.

³⁹ Cf. G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740-820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung*, Paderborn 1910, p. 316. Signalons que le patriarche nestorien Timothée I^{er}, contemporain de Théodore Abu Qurrah, dans une de ses *Lettres* parle du culte musulman de la pierre et il le compare au culte chrétien des images fondé sur le rapport entre la divinité et l'humanité du Christ; cf. p. 21.

exemples de David, Salomon et des prophètes qui avec l'autorisation de Dieu ont transgressé la loi du sabbat.

Abu Qurrah use d'idées bien présentes dans la théologie chrétienne antérieure, mais les adapte aux besoins de la nouvelle polémique. Ainsi il rappelle que l'homme est créé à l'image de Dieu, mais ayant déformé cette image, il ne peut recevoir la vénération que reçoivent les saints (chap. 21). Même chose au sujet de la matière: notre auteur choisi de la valoriser en rappelant le respect qui est dû à celle qui porte les mots des Ecritures (pierre, argile, parchemin) (chap. 22). En conclusion seulement (chap. 24) arrive la question de l'adoration de la croix – la pratique tant reprochée aux chrétiens par les musulmans. Selon Abu Qurrah, la croix est un signe de l'humilité du Christ, comme si un roi était déguisé en mendiant pour mettre à l'épreuve la fidélité de ses sujets.

Les éléments du *Traité* que nous venons d'indiquer rapidement témoignent d'une adaptation des anciens thèmes appartenant au discours chrétien sur les images. Ce discours, traditionnellement anti-juif et anti-païen, a été remanié en vue de la tendance iconoclaste dans le christianisme, mais au-delà de celle-ci, en vue de la critique des images formulée par les musulmans. On constate une orientation légale et pratique de la réflexion d'Abu Qurrah – ce qui répond bien à l'approche de l'image dans le *hadiths*. Ces modifications du discours chrétien sont particulièrement visibles chez cet auteur qui partage les positions théologiques des Byzantins, exprimées dans la distinction entre l'image et le prototype, ainsi que dans une idée précise du culte rendu aux images. En revanche, les auteurs chrétiens appartenant aux Eglises syriaques séparées des Grecs auront un discours différent sur ce point.

3. Apologies chrétiennes – les syriaques occidentaux (jacobites ou monophysites)

Les Syriaques non-chalcédoniens entretiennent un rapport particulier avec les images qui leur a valu des accusations d'iconoclasme. S'il est vrai que les opinions des théologies monophysites figurent dans les florilèges des adversaires des images, il est vrai aussi qu'il s'agit de citations inexactes et parfois défigurées⁴⁰. C'est ainsi que les Byzantins ont associé l'iconoclasme au monophysisme. Cependant, les opinions

⁴⁰ S. Brock, *Iconoclasm and the Monophysites*, [in:] A. Bryer, J. Herrin (éd.), *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1977, p. 53-57. Brock montre l'inexactitude ses références aux théologiens syriaques dans les florilèges iconoclastes, allant parfois jusqu'à l'attribution des propos dont on n'a aucune trace ailleurs.

des auteurs non-chalcédoniens du VI^e siècle ont une genèse très compliquée, inséparable d'une longue tradition aniconique. Jacques de Sarug, Sévère d'Antioche et Philoxène de Mabboug représentent une archaïque théologie chrétienne de l'image, enracinée d'un côté, dans l'association entre l'image et l'idole et, de l'autre, dans la conviction qu'il est impossible de réaliser une image du Dieu immatériel. L'image n'est pas symbole de la chose, mais la chose elle-même. Une telle conception implique un degré élevé de «ressemblance» entre l'image et le prototype, où l'image reproduit le prototype. C'est ainsi que raisonnent les premiers chrétiens lorsqu'ils refusent les images des divinités grecques et romaines. Or, dans les milieux syriaques cette conception «réaliste» de l'image façonne la théologie et la pratique chrétienne pendant toute la période pré-islamique, bien qu'on constate des différences entre les monophysites et les nestoriens à ce sujet.

3.1. Philoxène de Mabboug († 523)

Au VI^e siècle avait lieu une vaste polémique entre Philoxène de Mabboug, évêque monophysite, et Habib, moine nestorien⁴¹. La question de l'image est marginale par rapport à la quantité des sujets théologiques abordés, mais sa présence montre que deux siècles avant la querelle iconoclaste, les représentants de deux Eglises syriaques ont déjà discuté à ce sujet. Selon Philoxène, le but de l'image est de transmettre la connaissance de Dieu et c'est sur cette base qu'il établit un parallèle entre l'image et la voix:

«Quand nous appelons les noms du Père ou du Fils ou de l'Esprit, l'image (*šurtā*) de leur nature n'est pas déposée dans notre connaissance, parce que nous ne recevons pas leurs visages par les sens, ni notre âme est marquée par leur connaissance. [...] Il ne nous est pas permis de composer dans notre esprit une image (*šurtā*) des hypostases divines, même si nous leurs parlons par les voix humaines. Lorsque nous écoutons les Livres qui nécessairement utilisent des paroles (*qālē*) pauvres pour exprimer les noms de Dieu ou de la nature, dans notre intellect nous recevons [ensemble] les deux hypostases par les voix (*qālē*) ou par les expressions allégoriques, à cause de la faiblesse

⁴¹ Les *Memra contre Habib* de Philoxène de Mabboug sont un ensemble de dix discours théologiques, édités en volumes séparés dans la collection *Patrologia Orientalis*. Analyse des positions de Philoxène et de son débat contre Habib; cf. I. Jurasz, *L'image de Dieu dans la tradition syriaque...*, art. cit. (à paraître)

de l'auditoire – et ce qui est véritablement écrit ne nous est pas expliqué»⁴².

Le texte le plus «iconoclaste» se trouve dans le quatrième discours contre Habib, où Philoxène accuse son adversaire d'appeler les noms divins «signes», «icônes» ou «figures descriptives» et de nier, en conséquence, qu'ils visent directement le mystère de Dieu:

«Et encore il a dit: „La peinture (*šurtā*) représente celui qui veut être représenté selon la parole et se manifester dans l'intelligence humaine". Est-ce qu'il y a une chose plus prétentieuse et insensée que ces paroles là? [...] Les noms ne sont pas désignés par une image, comme tu l'as dit, parce que l'image (*šurtā*) fait savoir par les parties à quoi ressemble (*dmā*) celui qui est peint (*etšīr*): s'il est noir ou blanc, roux ou foncé, s'il est enfant ou homme, court ou long. Les noms, en fait, en comparaison avec les hypostases, n'indiquent ni comment, ni combien, ni à quoi, ni quand, mais seulement ils nous font savoir que les hypostases en question existent»⁴³.

À première vue, Philoxène refuse les images, mais en réalité, il établit une analogie entre la langue et la peinture, entre le nom de Dieu et l'image de Dieu. Il nie l'équivalence entre ces deux manières de représenter Dieu, en attribuant cette faculté au langage seul. Notons que la théologie de l'image selon Philoxène de Mabboug est antérieure tant à la crise iconoclaste qu'à l'arrivée de l'islam. Elle exprime une ancienne position aniconique, destinée à recevoir des nouvelles formulations au cours des siècles à venir.

⁴² M. Brière et F. Graffin (éd.), *Memra contre Habib III*, Patrologia Orientalis 38/3, Turnhout 1976, p. 512. Traduction française propre.

⁴³ Philomène de Mabboug, *Memra contre Habib*, IV, 15-16, p. 550-551. La supériorité du langage par rapport à la peinture est exprimée aussi dans les *Trois traités sur la Trinité et l'Incarnation*: «Aucunement [on ne peut] peindre ou ressembler. Ces peintres spirituels qui ont tracé ses noms dans leurs paroles, ont appris de lui[-même] comment le nommer. Car ils ont peint ses noms et non sa nature (*kyana*), ses appellations et non son essence (*ituta*). Il est peint alors en de nombreuses ressemblances, parce que sa volonté a voulu que selon l'image (*surta*) de ses noms il peigne lui-même une nature rationnelle. L'image est inscrite dans les noms de sa volonté, celle qui par le signe de sa puissance a créé tout ce qui est fait. En fait, aucune des créatures n'est capable de peindre celui qui a peint et orné tout». A. Vaschalde (éd.), *Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 28 (Scriptores Syriac 9-10), Paris 1907, p. 12 (texte syriaque), p. 15 (traduction latine). Traduction française propre.

Dans leurs rencontres avec les musulmans, les monophysites n'accordent pas d'importance à la question d'images, à moins qu'il s'agisse de la croix et des reliques des martyrs. Dans les traités théologiques les images sont à peine mentionnées, surtout sous l'angle d'une pratique liturgique. Elles sont défendues sans beaucoup de conviction, en tant que manifestations du culte des saints et des anges.

3.2. Jean d'Antioche († 644)

Les Syriques non-chalcédoniens considèrent les images, avant tout, comme des vestiges du paganisme, assez proches en cela de la manière des musulmans. Le premier texte qui raconte un débat sur ce sujet qui a eu lieu à Homs, en 644, concerne Jean II, le patriarche d'Antioche et l'émir Umayr ibn Sa'd. Dans ce court document une mention des images apparaît au moment où l'émir pose la question sur le rapport à la foi d'Abraham et de Moïse – pourquoi n'ont-ils pas parlé clairement du Christ? En répondant, le patriarche avance l'argument du polythéisme antérieur à la venue du Christ comme principal obstacle:

«Ils le savaient, en tant qu'ils étaient les confidants et les familiers (de Dieu), mais – (à cause de) l'enfantillage et de la rudesse du peuple d'alors, qui penchait et tendait vers le polythéisme, au point de regarder comme dieux des bois, des pierres et beaucoup de choses, d'élever des idoles, de les adorer et de leurs offrir des sacrifices – les saints ne voulaient pas donner prétexte aux égarés de s'éloigner de Dieu vivant et de suivre l'erreur»⁴⁴.

La même opinion sur le lien entre le polythéisme et les images a été exprimée par Jacques de Saroug⁴⁵, un siècle plus tôt, et elle continue encore au IX^e siècle. C'est ainsi que parle Nonnos de Nisibi († 870), dans son *Traité apologétique* composé selon les règles de *kalam*, théologie dialectique musulmane⁴⁶.

⁴⁴ F. Nau, *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens*, «Journal Asiatique», vol. 5, 1915, p. 225-259; S.H. Griffith, *Disputing with Islam...*, art. cit., p. 257-259.

⁴⁵ Cf. Abbé Martin, *Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles*, «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», vol. 29, 1875, p. 107-147.

⁴⁶ Nonnos de Nisibe, *Traité apologétique*, A. Van Roey (éd.), Bibliothèque du Muséon 21, Louvain 1948, p. 56; S.H. Griffith, *Disputing with Islam...*, art. cit., p. 265-267. Nonnos est connu entre autres comme adversaire théologique de Théodore Abu Qurrah.

3.3. Denys bar Salibi († 1171)

Une place tout à fait marginale est réservée aux images dans le traité apologétique de Denys bar Salibi († 1171), intitulé *Réponse aux Arabes*⁴⁷. Les disputes sont un genre littéraire très répandu dans la littérature apologétique. Aux questions organisées par thèmes sont apportées des réponses, courtes en général. Parfois on y trouve des passages consacrés à la vénération de la croix, comme dans le cas du traité de bar Salibi. Cette question apparaît dans le vingt deuxième des vingt-quatre chapitres, dans la partie consacrée aux pratiques liturgiques et à la prière. En fait, il y a même deux questions: la première concerne le pourquoi de la vénération de la croix signe de mort, tandis que la seconde contient l'accusation de vénérer le bois de la croix. Dans les deux cas, les réponses de Denys bar Salibi sont courtes, précises et figuratives.

«Même si la croix signifie la mort, comme vous le dites, la mort signifie la résurrection. Et la résurrection signifie la vie. Tout comme les Israélites qui à force de regarder un serpent d'airain mort ont été rétablis dans la vie, pour nous le fruit de la vie a poussé sur le bois de la croix; et de ses branches est sorti pour nous le fruit de l'immortalité. Comme nous honorons l'arbre et les racines parce que d'eux sortent les fruits, de même nous honorons la croix, en tant que le bois et la racine à partir desquels est sorti pour nous le fruit de la vie»⁴⁸.

Notons, pour expliquer la pratique chrétienne, le recours à une référence commune: des épisodes racontés dans l'Ancien Testament.

En revanche, la seconde réponse fait appel à des croyances et pratiques propres à l'islam:

«Pourquoi adorez-vous le bois de la croix? Ce n'est pas le bois ou l'or ou l'airain que nous adorons. Si nous adorons le bois, alors nous adorerions tout bois et tous les matériaux utilisés à fabriquer la croix. Mais nous adorons le symbole qui est en bois, tout comme vous adorez les paroles de votre prophète

⁴⁷ J.P. Amar Dionysius bar Salibi (éd.), *A Response to the Arabs*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 614-615 (Syriac 238-239), Louvain 2005; S.H. Griffith, *Disputing with Islam...*, art. cit., p. 268-269; H. Teule, *Dionysius bar Salibi*, [in:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliography History*, vol. 3: 1050-1200, D. Thomas, A. Mallet et al. (éd.), Leiden-Boston 2011, p. 665-670.

⁴⁸ Dionysius bar Salibi, *A Response to the Arabs...*, op. cit., chap. 22, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 614 (Syriac 238), p. 92-93 (texte syriaque). Traduction française propre.

par le moyen du livre de Coran. Ainsi ce n'est pas le papier, ni l'encre, ni reliure, ni couverture que vous adorez et embrassez, mais les paroles de Dieu. Et encore, nous adorons la croix parce qu'elle est notre *qibla* par laquelle nous nous distinguons des Juifs et des païens qui ne l'adorent pas. Et encore, par le moyen de la croix qui est visible nous adorons Dieu qui est invisible»⁴⁹.

Pour répondre à la seconde question, bar Salibi réuni trois arguments, dont deux sont fondés sur une comparaison avec les pratiques des musulmans. Considérons d'abord la comparaison entre la croix et le Coran. La même comparaison a été déjà faite par Théodore Abu Qurrah, par rapport à la matière des images et non pas à celle de la croix. La différence entre les deux auteurs chrétiens reflète parfaitement leurs conceptions de l'image: symbolique pour Abu Qurrah et réaliste pour bar Salibi. La croix, outre sa valeur de symbole de vie et de résurrection, est d'abord une reproduction exacte de l'instrument de la passion du Christ. La deuxième partie de la réponse donnée par l'auteur syriaque exprime également l'idée que la croix est une «chose» des chrétiens. La *qibla* (le mot arabe transcrit en syriaque) veut dire «direction» – celle de la Mecque – indiquée dans la mosquée par le mihrab. Ainsi la croix, selon notre auteur, n'est rien d'autre qu'un objet indiquant la direction de la prière, un signe distinctif et propre aux chrétiens, mais secondaire par rapport au culte rendu au Dieu invisible.

3.4. Grégoire Barhebraeus (1226-1286)

Notre dernier représentant de la tradition syriaque non-chalcédonienne est Grégoire Barhebraeus († 1286). Il est également le plus éminent représentant du mouvement intellectuel connu comme «renaissance syriaque»⁵⁰. Dans son monumental ouvrage intitulé le *Candélabre du sanctuaire* il montre une grande connaissance philosophique

⁴⁹ Ibidem, p. 93 (texte syriaque). Traduction française propre.

⁵⁰ Cf. H. Teule, *La renaissance syriaque (1026-1318)*, «Irnikon», vol. 95, 2002, p. 74-94. Bar Hebraeus est célèbre pour ces commentaires des *Catégories* d'Aristote et d'*Isagoge* de Porphyre. Il est auteur d'une synthèse d'aristotélisme en syriaque, *La Crème de la sagesse*, et d'autres traités philosophiques. Il a laissé également une grande chronique, genre histoire universelle depuis la création du monde jusqu'aux Mongols, avec une seconde partie consacrée à la séparation entre les deux Eglises syriaques (monophysite et nestorienne). Le *Candélabre du sanctuaire* est un traité de théologie chrétienne, mais Bar Hebraeus en a composé aussi d'autres, principalement sur la vie ascétique et sur la Bible. Il est aussi l'auteur d'un code de droit canonique (*Nomocanon*).

et théologique. Bar Hebraeus se réfère aux textes musulmans autres que le Coran et la *sunna* – il discute avec les grands philosophes tels que Fakhr ad-Din ar Razi († 1210) et al-Ghazali († 1111) ou les savants comme al-Gahiz († 867). Cependant dans cet ouvrage, qui prétend au rang de somme théologique et philosophique, la question de l'image est presque inexistante. Seulement deux passages témoignent de ses idées à ce sujet.

Dans la III^e partie, lorsqu'il parle de la visibilité de Dieu, il affirme que la vraie vision de Dieu est celle de l'esprit. Il résume une querelle, qu'il considère vaine et qui avait lieu chez les nestoriens au temps du patriarche Timothée I († 823), mais il précise:

«[...] parmi eux, les uns dirent que l'humanité de Notre Seigneur voit sa divinité, et les autres non; or, s'ils étaient conduits à distinguer les yeux du corps – qui ne sont pas capables de voir quelque chose d'incorporel – d'avec les yeux de l'âme – qui n'en sont pas incapables – ils ne se seraient opposés les uns aux autres»⁵¹.

En disant ceci, Barhebraeus refuse l'idée que la vision de l'humanité du Christ comporte celle de sa divinité, ce qui est la base de la théologie byzantine de l'image. Les yeux du corps ne peuvent pas voir la divinité et les yeux de l'âme n'ont pas besoin de son humanité – telle est l'exégèse des versets «Qui m'a vu a vue le Père» (Jn 14,9) et de la demande «Montre-nous le Père» (Jn 14,8).

Dans sa *summa theologiae* Barhebraeus consacre un traité entier aux anges et démons; à cette occasion il parle des images ou plutôt de l'idolâtrie. Cette dernière est présentée comme l'apanage exclusif des païens, appelés «Indiens», bien qu'il s'agisse plutôt de Sabéens de Harran – mathématiciens et astrologues, connus à cause de leur culte des astres. Barhebraeus résume leurs idées sur l'utilité de l'idolâtrie:

«Or, si l'adoration par l'intermédiaire d'une statue n'était pas pour (l'homme) spirituel une chose utile, comment des hommes savants auraient-ils été induits durant tout ce laps de temps dans une telle erreur qui n'était même pas cachée aux simples et aux ignorants. Il reste donc que celui qui rend un culte à une statue, rend un culte à un esprit qui est bon et non pas à un démon»⁵².

⁵¹ G. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire*, III – *La Théologie*, *Patrologia orientalis* 27/4, Paris 1957, p. 90-91.

⁵² G. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire*, V – *Sur les anges et l'idolâtrie*, édition

Dans le résumé des pratiques sabéennes apparaît l'explication des rapports entre les astres et le culte polythéiste: chaque temple possède une construction singulière, en rapport avec une divinité. Outre les divinités traditionnelles, d'autres temples sont élevés: à la Cause Première, au Dieu Caché, à l'Effet Premier, à l'Âme et à la Forme⁵³. Barhebraeus ne se penche pas sur cette forme ésotérique et sublimée de l'idolâtrie, mais la balaye d'un revers de la main, en disant simplement qu'il s'agit de croyances fondées sur une «obscur allusion» dans l'Écriture.

«Or, négliger ce dont nous avons saisi la certitude à l'aide d'une démonstration nécessairement recevable, pour rendre un culte à ce qui ne nous a été transmis que par allusion, c'est bien insensé et absurde»⁵⁴.

Après la lecture de ces quelques passages, on peut supposer que l'attitude des Syriques non-chalcédoniens à l'égard des images ressemble en plusieurs points à celle des musulmans – le refus des représentations figuratives en moins. L'image ne possède pas de connotations théologiques, il n'y a donc pas de «théologie de l'image» comme chez les Byzantins (et chez les melkites). Certains arguments utilisés pour défendre les images ont été repris pour défendre la vénération de la croix, mais ces emprunts creusent davantage le fossé entre les notions d'image chez les différentes Églises chrétiennes. Néanmoins, les monophysites ne sont pas des iconoclastes: ils ne détruisent pas des images et dans leurs textes il n'y a aucun encouragements dans ce sens. Or, ce sont les autres chrétiens, à savoir les nestoriens, qui nous renseignent davantage au sujet de l'attitude des monophysites.

4. Apologies chrétiennes – les syriaques orientales (nestoriens)

Le culte des images dans la tradition syriaque orientale a été récemment étudié par Hermann Teule; il a rassemblé les principaux textes concernant cette question, donnant leurs courtes caractéristiques⁵⁵. Sur dix-sept écrits recensés, certains portent sur la période pré-islamique et

et traduction, A. Torbey, *Patrologia orientalis* 30/4, Paris 1963, p. 101.

⁵³ Cf. ibidem, p. 105.

⁵⁴ Ibidem, p. 107.

⁵⁵ H. Teule, *The Veneration of Images in the East Syriac Tradition*, [in:] B. Gronenberg, H. Spieckermann (hrsg.), *Die Welt der Götterblide*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 376, Berlin-New York 2007, p. 324-346.

certaines autres sont des témoignages historiographiques et liturgiques sur la présence des images et de leur culte. Cependant, il y a aussi des véritables débats au sujet des images chez cinq auteurs: Abraham de monastère de Bêt Hālê (VIII^e siècle), le patriarche Timothée I († 823), Hunayn ibn Ishāq (IX^e siècle), Elie de Nisibe († 1046), katolikos Elie II († 1131), Iso'yahb bar Malkon (XIII^e siècle). A cette liste nous ajoutons la *Lettre* 40 qui n'est pas répertoriée par Teule.

4.1. Abraham de Bêt Hālê et émir Maslama

Le premier témoignage au sujet des images date du VIII^e siècle. Il s'agit d'une *Disputatio* anonyme sur la foi, qui s'est déroulée entre le moine Abraham de monastère de Bêt Hālê et l'émir Maslama⁵⁶. L'objection avancée par émir porte sur le culte que les chrétiens rendent à la croix, les reliques des martyrs et les images. Le moine répond:

«Nous l'honorons et nous nous prosternons devant son image (*šalmā*), parce que en elle est emprunté son visage (*paršopā*) et il nous l'a donnée. Et toujours quand nous regardons son icône (*b-yuqneh*), c'est lui que nous voyons. Nous honorons l'image (*šalmā*) du roi à cause du roi»⁵⁷.

Le moine parle ici de la fameuse image d'Edesse et son explication est bien reçue par l'émir. Il confirme (en arabe) connaître «l'icône» (*yuqnā*), empreinte du visage du Christ envoyée au roi Abgar d'Edesse et il reconnaît la légitimité de l'honneur rendu à cette image par les chrétiens, comme s'il allait au Christ lui-même. L'autorité de la vénérable image édessénienne a été reconnue par tous les chrétiens et elle est évoquée par Théodore Abu Qurrah (chap. 23) comme preuve que le

⁵⁶ La notice bibliographique in: B. Roggema, *The Disputation between a Monk of Bêt Hālê and an Arab Notable*, [in:] *Christian-Muslim Relations...*, op. cit., vol. 1, p. 268-273. Identification de l'émir et la proposition de date; cf. G.J. Reinink, *The Veneration of Icons, the Cross and the Bones of Martyrs in an Early East-Syrian Apology Against Islam*, [in:] D. Bumazhnov, E. Grypeou (éd.), *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient: Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 18, Leuven 2011, p. 329-342; S.H. Griffith, *Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Halê and a Muslim Emir*, «Hugoye: Journal of Syriac Studies», vol. 3, 2000, p. 41-50; G.J. Reinink, *Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation Between a Monk of Bet Hale and an Arab Notable*, [in:] E. Grypeou et al. (éd.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden - Boston 2006, p. 153-169.

⁵⁷ Texte syriaque [in:] H. Teule, *The Veneration of Images...*, art. cit., p. 333. Traduction française propre.

culte des images est conforme à la volonté divine⁵⁸. Nous n'avons pas trouvé mention de cette image chez les auteurs syriaques occidentaux, tandis que les melkites et les syriaques orientaux l'évoquent assez souvent.

4.2. Timothée I (727-823)

Timothée I^{er}, un de plus importants catholicos de l'Eglise d'Orient, est connu comme canoniste, philosophe (traducteur d'Aristote), astronome et théologien. La partie plus originale de son œuvre est la collection de cinquante-neuf lettres, dont certaines sont des véritables traités de théologie, où il relate – entre autres – ses entretiens avec les musulmans⁵⁹. La plus célèbre est la *Lettre 59*, connue aussi comme *Apologie* ou *Disputatio avec le calife al-Mahdi*⁶⁰. Il s'agit, plus exactement, d'un long traité théologique, où Timothée I^{er} donne un résumé détaillé de l'entretien qu'il eu avec le calife en l'an 782. Comme d'habitude, la vénération de la croix figure parmi les sujets traités. Selon Timothée, elle est le signe de la vie. A l'objection du calife, le patriarche répond:

«La mort est aussi cause de la résurrection et la résurrection cause de la vie et de l'immortalité. Dans ce sens, la croix est cause de vie et d'immortalité, et par cette raison à travers elle, en tant que symbole de vie de d'immortalité, nous adorons Dieu un et unique. Et il ajoute: „Comme nous honorons les racines à cause des fruits qui viennent d'elles, nous honorons aussi la croix, en tant que racine, car à partir d'elle est né pour nous le fruit de vie, et à partir d'elle a brillé sur nous la lumière d'immortalité”»⁶¹.

⁵⁸ La légende du roi Abgar et de l'image du Christ a été connue dans la tradition syriaque occidentale (*Doctrina d'Addai*) et orientale (*Actes de Mari*), puis relayée par les chroniques médiévales en arabe (*Chronique ecclésiastique abrégée – Muhtasar al-ahbar al bi'iyya*, le *Livre de la Tour – Kitab al-majdal*).

⁵⁹ O. Braun (éd.), *Epistulae Thimothei Patriarchae I*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 74-75 (*Scriptores Syri* 30-31), Paris-Lipsiae 1914-1915; M. Heimgartner (éd.), *Die Briefe 42-58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 644-645 (*Scriptores Syri* 248-249), Louvain 2012.

⁶⁰ Cf. Timotheos I, *Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdi*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 631-632 (*Scriptores Syri* 244-245), Louvain 2011. Ce texte a connu plusieurs éditions, dont la première date de 1928; cf. M. Heimgartner, *Timothy I*, [in:] *Christian-Muslim Relations...*, op. cit., vol. 1, p. 522-526.

⁶¹ Texte syriaque: Timotheos I, *Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdi*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 632 (*Scriptores Syri* 245), p. 16-17. Tra-

L'argumentation du patriarche Timothée précède celle qui au XII^e siècle sera donnée par de Denys bar Salibi († 1171) dans sa *Réponse aux Arabes*. Rapprochement entre ces deux textes montre que, malgré les différences doctrinales qui les séparent, monophysites et nestoriens peuvent utiliser les mêmes arguments lorsqu'il s'agit de répondre aux musulmans.

Une autre argumentation, plus proche de la théologie nestorienne, est développée dans la *Lette 40* rédigée probablement à la même période que la *Lettre 59*. Elle résume un débat théologique et philosophique avec un aristotélicien musulman inconnu. Parce que l'incarnation de Dieu est un sujet central de ce débat, le rapport entre Dieu et la matière revient sous différentes formes. Ainsi le patriarche nestorien peut développer les positions christologiques propres à son Eglise, qui confesse l'humanité du Christ recevant sa divinité. Il dit alors que :

«Comme il était Dieu, celui qui c'est manifesté autrefois dans la forme (*dmūtā*) véritable, de même, celui qui est entrée dans le corps et ainsi est apparu au monde était la Parole de Dieu»⁶².

Dans la suite du débat, le musulman formule un élégant syllogisme destiné à prouver que l'incarnation conduit au culte des créatures. Pour y répondre, le chrétien commence par rappeler les expériences des prophètes qui ont vu Dieu sous la forme des choses créées, sans que leur adoration aille à ces formes. Il arrive ainsi la question de l'image :

«L'adoration de l'image (*yuqnā*) monte vers l'archétype (*reš yuqnā*), il est ainsi quand j'adore Dieu qui s'est fait homme. L'adoration de l'image peinte (*salmā*) monte vers son archétype céleste. Dieu c'est manifesté au monde dans la chair et la chair étant ainsi honorée a rendu honneur à Dieu qui était en elle. De la même façon le corps est honoré à cause de l'âme, la pourpre du roi à cause de celui qui la revêt, le parchemin à cause des paroles divines qui sont écrites sur lui et l'argile à cause du sceau royal qui est empreint en elle»⁶³.

L'originalité de cette explication consiste dans l'utilisation des affirmations caractéristiques pour la théologie byzantine: le culte rendu

duction française propre. Cf. B. Landron, *Chrétiens et musulmans en Iraq. Attitudes nestorienne vis-à-vis de l'islam*, Paris 1994, p. 237.

⁶² Texte syriaque: T. Darmo, *Letters of patriarch Timothy I 778-820 A.D.*, Trichur 1981, p. 264. Traduction française propre.

⁶³ Ibidem, p. 265. Traduction française propre.

à l'image va à celui qui est son prototype. Même les termes *yuqnā* et *reš yuqnā* sont des emprunts du grec εἰκόv. Cependant, Timothée distingue entre l'image - *yuqnā* qui possède pour lui un sens théologique et l'image - *šalmā* qui signifie peinture. La théologie de l'image est fondée sur le verset de Phil. 2,7, qui parle de l'abaissement de Dieu prenant «forme d'esclave»: cette expression revient dans le texte. Ainsi c'est l'humanité du Christ qui est «image».

Le second argument utilisé par Timothée I^{er} ressemble à l'analogie établie par Théodore Abu Qurrah entre la présence de Dieu dans les pierres du Temple et dans les images. A différence de l'auteur melkite, le patriarche nestorien ne parle pas des Juifs, mais des musulmans et de la place qu'ils donnent à la Kaaba dans leurs prières:

«Comment donc Dieu est-il honoré par vous dans le sanctuaire (litt.: lieu sacré)? Il n'est pas répandu en ce lieu et [pourtant] vous n'adorez Dieu jamais en dehors de ce [lieu]. Même de loin vos esprits et vos visages regardent vers le sanctuaire et de près, de tous côtés et de tous bords vous offrez votre adoration dans le sanctuaire. Et personne ne vous reproche d'adorer une pierre. Nous aussi, pareillement, en tout lieu nous honorons Dieu qui est caché dans l'image (*šalmā*) parfaite. Et aucun homme parfait ne nous reproche d'adorer une créature»⁶⁴.

Il a une ressemblance entre la Kaaba, la pierre, qui réunit et fait remonter à Dieu les prières des musulmans dispersés partout dans le monde et l'humanité - image qui sert à cacher Dieu. Cependant, Timothée ne parle pas des images peintes à l'instar d'Abu Qurrah; mais, de manière très inhabituelle il applique le terme *šalmā* à l'humanité du Christ. En plus, il s'agit bel et bien de l'humanité et non pas uniquement du corps, car la suite de l'argumentation oppose les pierres «insensibles et muettes» au culte rendu à l'humanité du Christ, dotée de sens et de parole:

«Si Jésus en tant que Christ est devenu la parole et l'esprit de Dieu, alors la parole et l'esprit de Dieu sont plus grands que les pierres insensibles et muettes. Plus approprié à Dieu est donc l'honneur rendu au Christ, plutôt qu'aux pierres insensibles et muettes»⁶⁵.

Cette théologie est ouvertement fondée sur l'idée que, Dieu a habité dans l'homme Jésus à partir du baptême, telle qu'elle est ex-

⁶⁴ Ibidem. L'auteure remercie H. Teule pour la consultation de la traduction.

⁶⁵ Ibidem, p. 266. Traduction française propre.

primée par Théodore de Mopsueste et Nestorius. Timothée I^{er} s'inspire de cette doctrine pour élaborer une théologie de l'image extrêmement originale qui va structurer l'argumentation des nestoriens en faveur des images comme lieux d'«habitation» de Dieu dans la matière, bien que ces images soient principalement l'humanité du Christ et la Croix.

4.3. Hunayn ibn Ishāq et calife al-Mutawakkil

Les différences entre les traditions chrétiennes ont marqué notre débat suivant, une controverse aux accents dramatiques qui avait lieu au milieu de IX^e siècle. Il s'agit de l'histoire de l'arbitrage du calife qui demande l'avis du catholicos Théodose I^{er} (853-858)⁶⁶ et qui concerne Hunayn ibn Ishāq (808-873), fameux médecin et traducteur à la cour du calife al-Mutawakkil (847-861), accusé d'idolâtrie. Sans pouvoir donner une date précise, il convient de signaler que cet épisode s'est déroulé une dizaine d'années après le synode, convoqué en 843 par l'impératrice Théodora. Ce concile met terme au rebondissement de la crise iconoclaste et réaffirme le dogme du II^e concile de Nicée (787) sur le culte des images. Nous disposons de deux versions de cette histoire, toutes deux rédigées par des historiens du XIII^e siècle. L'une, syriaque et chrétienne, vient de la *Chronique* de Grégoire Barhebraeus; l'autre, arabe et musulmane, est donnée par Ibn abi Usaibi'a. La comparaison de ces deux récits donne un aperçu des idées, sur les images sacrées, des uns et des autres.

Dans la version chrétienne – transmise par un représentant de l'Eglise syriaque occidentale – Hunayn est un iconoclaste et en délateur qui fini par être puni par le calife respectueux des dogmes et canons chrétiens:

«En ce temps vit Hunayn le médecin, fils d'Isaac, traducteur des livres sur la médecine. Et il avait un différent avec Israël le médecin de Tiphurya (*Tiphareus*). Il l'a accusé devant le calife Mutawakkil et dit: „Le médecin Israël a caché dans sa maison une image (*šalmā*) et une idole (*ptakrā*), bien qu'il porte le nom de chrétien”. Le calife a envoyé [ses hommes] pour enquêter

⁶⁶ G. Strohmaier, *Hunain ibn Ishāq und die Bilder*, «Klio», vol. 43-45, 1965, p. 525-533; B. Hemmerdinger, *Hunain ibn Ishaq et l'iconoclasme byzantin*, [in:] *XII^e Congrès International des Etudes Byzantines, Ochride 10-16 Sept. 1961*, Beograd 1963-1964, p. 467-469; B. Landron, *Chrétiens et musulmans...*, op. cit., p. 66-71 (la vie et l'œuvre de Hunya, traduction des Galien, traités moraux, Aristote, Porphyre; H. Teule, *The Veneration of Images...*, art. cit., p. 335-336; *Hunayn ibn Ishaq*, [in:] *Christian-Muslim Relations...*, op. cit., vol. 1, p. 768-771.

à la maison d'Israël, et ils ont trouvé là-bas une icône (*yuqnā*) de la Mère de Dieu et ils l'ont porté à calife. Hunayn a dit: „Celle-ci est assurément une idole (*ptakrā*), j'ai dit et je l'affirme". Et Israël dit: „Si c'est une idole, alors crache dessus!" Et Hunayn n'avait pas honte de cracher sur l'icône. Le calife a convoqué devant lui le catholicos et il lui posé des questions sur l'icône: si elle est admise par lui ou non et si elle est admise, quelle punition encourt celui qui crache dessus. Et catholicos a répondu: „Ceci n'est pas une idole (*ptakrā*), mais une peinture (*šurtā*) de la mère de Notre Seigneur et le chrétien qui la déshonore est frappé d'excommunication". Le calife a appliqué [ce jugement] et il a anathématisé et excommunié Hunayn»⁶⁷.

Notons que Barhebraeus semble être scandalisé par l'attitude d'Hunayn; sans être adepte d'une théologie de l'icône, il n'aurait pas qualifié une peinture d'idole.

En revanche, la version arabe beaucoup plus longue, est probablement plus ancienne et plus authentique⁶⁸. A la différence de Barhebraeus qui voit en Hunayn un iconoclaste, Ibn abi Usaibi'a parle de lui de manière très positive. Tout en étant reconnu comme excellent traducteur des écrits d'Hippocrate et de Galien, Hunayn s'est vu refuser la qualité de médecin par ses pairs. Il possédait une très riche bibliothèque convoitée par beaucoup. L'un de ses ennemis, un certain Bahtiṣu' ibn Gabra'il, lui tend alors un piège. Pour commencer, il montre au calife une très belle icône, en prétendant qu'elle fût est pour Hunyan l'objet d'un culte idolâtre, différent de celui pratiqué par les chrétiens. Le calife, saisi d'admiration devant cette image, ne veut pas y croire, mais finit par céder. Ensuite, Bahtiṣu' va prévenir Hunyan que le calife veut l'interroger au sujet des icônes: il faut qu'il dise au calife qu'elles ne sont que des simples images, utilisées aussi bien dans les bains que dans les églises, et qu'il n'est pas besoin de les adorer. Une fois le devant calife, Hunyan répète cette leçon, mais au terme de l'interrogatoire, il est obligé de cracher sur la belle icône. Ce geste suscite la colère du calife; il demande alors au catholicos nestorien Théodose – dont la présence à la cour a été prise en compte dans le montage du complot – que faut-il faire d'un homme qui crache sur un icône? Et le catholicos répond: si c'est un

⁶⁷ G. Bar Hebraei, *Chronicon ecclesiasticum*, vol. 3, Louvain, 1877, coll. 197-199. Traduction française propre.

⁶⁸ Cette version s'appuie sur les témoignages des disciples de Hunayn; cf. H. Teule, *The Veneration of Images...*, art. cit., p. 335; G. Strohmaier, *Hunain ibn Ishāq...*, art. cit., p. 525-533.

musulman, on devrait l'instruire sur l'inconvenance de sa conduite; si c'est un chrétien inculte et incapable de savoir ce que l'image représente, il faut le réprimander et lui faire regretter son action; si c'est un chrétien cultivé, alors il faut le punir comme s'il avait craché sur le Christ lui-même et l'excommunier. Le calife agit en conséquence et Hunyan, sa bibliothèque confisquée, est jeté en prison. Heureusement pour lui, le calife tombe malade et, ayant besoin de son meilleur médecin, il le libère et lui restitue la fameuse bibliothèque.

L'intérêt de la version arabe est dans la présentation des subtilités doctrinales séparant les monophysites et les nestoriens sur la question des images. L'ennemi de Hunyan est si parfaitement renseigné, à ce sujet, que dans son intrigue il confronte cette divergence interne au christianisme à l'attitude musulmane. Hunyan, en revanche, paraît assez peu renseigné sur ces détails. Le comportement du calife est pour le moins surprenant: il est touché par la beauté de l'image et scandalisé par le geste de Hunyan.

4.4. Elie de Nisibe (975-1046)

En la personne d'Elie de Nisibe nous trouvons l'auteur chrétien le plus significatif de son époque. Métropolite de Nisibe depuis 1008, est un homme doté de vastes connaissances en médecine, mathématique, philosophie et théologie, comme en témoignent ses nombreux écrits. Parmi les plus connus, une série de six entretiens (*majālis*) avec le vizir Abu l-Qāsim al-Maghribi († 1027)⁶⁹. L'écrit où il aborde la question du culte des images est intitulé *Kitāb al-Burhān* (*Livre de la démonstration*). C'est une apologie de la foi chrétienne en quatre parties, adressée principalement aux musulmans; certains passages concernent les juifs et les chrétiens hétérodoxes à ses yeux, à savoir les melkites et les monophysites⁷⁰. Dans la partie qui critique fortement des usages de différentes communautés chrétiennes – principalement des monophysites (jacobites), des coptes et des Byzantins, se trouve le fragment sur les

⁶⁹ La bibliographie dans J.P. Monferrer Sala, *Elias of Nisibis*, [in:] D. Thomas, A. Mallett et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliography History*, vol. 2: 900-1050, Leiden-Boston 2010, p. 727-741; B. Landron, *Chrétiens et musulmans...*, op. cit., p. 112-123. Cf. H. Teule, *La renaissance syriaque (1026-1318)*, «Irénikon», vol. 75, 2002, p. 174-177.

⁷⁰ Le texte arabe n'est pas édité, nous disposons seulement de la traduction allemande de L. Horst, *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit ds Glaubens*, Colmar 1886; cf. H. Teule, *The Veneration of Images...*, art. cit., p. 337.

images. Il est question aussi bien de l'eucharistie et du jeûne que des images. Ainsi, pour les monophysites:

«Dans leurs églises, ils ont tendance à avoir des images en grand nombre et ils pensent devoir les adorer toutes sans exception. En outre, ils font peu d'attention aux images du Christ et de la Vierge, parce qu'ils les mettent dans leurs salles de bains et dans les coins les plus abjectes et sordides, où ils découvrent et montrent leur nudité et où ils lavent leur saleté. N'est-il pas fou de leur part d'affirmer, dans leur revendication perverse, que la Vierge est la Mère de Dieu et d'abandonner son image dans des endroits aussi immondes?»⁷¹.

Dans un autre endroit, évêque de Nisibe reproche aux chrétiens de Rome (soit Constantinople, la Nouvelle Rome) de garder, dans les églises, des statues d'anciennes divinités, comme s'ils attendaient le retour de l'idolâtrie⁷².

Grâce aux reproches d'Elie de Nisibe on apprend que les monophysites possèdent des images – et en grande quantité! – ils leur accordent un rôle purement décoratif, au point de les mettre n'importe où. On retrouve ici l'accusation de placer les images dans les salles de bains, connue de l'histoire de Hunayn. Cela expliquerait l'absence d'une théologie de l'image chez les Syriaques occidentaux. En agissant ainsi, l'évêque de Nisibe défend la théologie de son Eglise. Comme le montre l'étude d'Elie Delly, il s'agit de défendre le concept théologique de l'inhabitation de la divinité dans l'humanité (dans le 2^e Entretien), en tenant compte du fait que le mot *al-heloul* (inhabitation) ressemble au terme «panthéisme» (*al-heloulia*) utilisé dans la philosophie arabe⁷³. Eli de Nisibe reconnaît qu'il possède plusieurs sens et que même les prophètes affirment que la divinité du Christ est une inhabitation d'exception.

⁷¹ Cf. L. Horst, *Des Metropolitani Elias von Nisibis Buch...*, op. cit., p. 102; B. Landron, *Chrétiens et musulmans...*, op. cit., p. 239.

⁷² Cf. L. Horst, *Des Metropolitani Elias von Nisibis Buch...*, op. cit., p. 108; B. Landron, *Chrétiens et musulmans...*, op. cit., p. 239. On peut deviner qu'Elie parle de *spolia* utilisés par les Byzantins pour la construction et décoration des églises. Cette réutilisation des éléments architectoniques des temples païens ne prévoyait pas les figures, qui pourraient toutefois décorer des bâtiments publics; cf. J. Alchermes, *Spolia in Roman Cities of the Late Empire: Legislative Rationales and Architectural Reuse*, «Dumbarton Oaks Papers», vol. 48, 1994, p. 167-178; B. Brenk, *Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology*, «Dumbarton Oaks Papers», vol. 41, 1987, p. 103-109.

⁷³ E. Delly, *La théologie d'Elie bar Senaya*, Rome 1957, p. 34.

4.5. Catholicos Elie II († 1131)

Il y a peu d'informations sur la vie du catholicos Elie II dans les chroniques, mais les fragments de ses écrits ont été conservés dans des compilations théologiques. Son long traité sur les *Fondements de la religion* (*Kitāb uṣūl al-dīn*) nous est parvenu par ce canal de transmission. Le chapitre 15 traite de la vénération de la croix et des images, dans la perspective de s'adresser aux musulmans⁷⁴. Cette explication se base sur des arguments déjà utilisés par d'autres polémistes. Le catholicos Elie part de ces constats: les images dans les églises prennent la place de l'écriture, différente pour chaque langue, et, quand il s'agit d'instruire ceux qui ne savent pas lire, (les jeunes ou les gens simples), les images sont meilleures. En outre, celui qui voit et contemple l'image, n'a plus besoin de poser de questions. D'après cette explication, les images jouent le même rôle que le *Biblia pauperum* en Occident⁷⁵. Catholicos Elie termine son explication du culte rendu aux images en le comparant avec la vénération du livre du Coran par les musulmans⁷⁶.

4.6. Išo'yahb bar Malkon (XIII^e siècle)

Le dernier auteur syriaque oriental est Išo'yahb bar Malkon et il est assez peu connu. D'abord évêque de Mardin, puis métropolitain de Nisibe, il vit au début du XIII^e siècle⁷⁷. Comme Grégoire Barhaebreus et plusieurs d'autres, il est compté parmi les représentants de la «renaissance syriaque» (1026-1318). Il écrit les poèmes (*madrasē*) en syriaque et des traités théologiques et exégétiques en arabe qui témoignent d'une ouverture sur le monde culturel de l'islam, avec le souci d'exprimer la foi chrétienne. Išo'yahb bar Malkon a laissé un texte consacré entièrement à la question de l'idolâtrie:

⁷⁴ H. Teule, *Elias II, ibn al-Muqli*, [in:] *Christian-Muslim Relations...*, op. cit., vol. 3, p. 418-421; B. Landron, *Chrétiens et musulmans...*, op. cit., p. 126-128.

⁷⁵ Cette idée était formulée pour la première fois en 599 et 600 par le pape Grégoire le Grand, dans deux lettres adressées à Serenus, évêque de Marseille; cf. *Registrum epistolarum* XI, 10; cf. J.-C. Schmitt, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris 2002.

⁷⁶ Cf. H. Teule, *The Veneration of Images...*, art. cit., p. 338.

⁷⁷ H. Teule, *Išo'yahb bar Malkon*, [in:] *Christian-Muslim Relations...*, op. cit., vol. 3, p. 331-338; H. Teule, *A Theological Treatise by Išo'yahb bar Malkon Preserved in the Theological Compendium Asfār al-asrār*, «Journal of Eastern Christian Studies», vol. 58, 2006, p. 245-252.

«Réfutation des juifs et des musulmans qui accusent les chrétiens d'adorer les idoles tandis qu'eux vénèrent la croix et honorent les images du Christ, de Notre Dame et des saints»⁷⁸.

Ce traité résume, en quelque sorte, la théologie de l'image élaborée par les représentants de l'Église nestorienne.

Herman Teule remarque qu'il n'est pas très courant qu'un auteur chrétien s'adresse explicitement aux juifs et aux musulmans – on peut citer l'exemple de Théodore Abu Qurrah qui s'adresse aux Juifs, alors que la référence à l'islam est sous-entendue. Evoquer l'islam dans le titre montre que l'auteur chrétien dispose d'une connaissance suffisante de cette religion et que les conditions extérieures lui permettent de s'adresser à ses adeptes. En même temps, Išo'yahb fait assez peu d'allusions aux autres chrétiens et ne parle presque pas de leurs attitudes à l'égard des images⁷⁹.

Dans un premier temps, Išo'yahb parle de la vénération de la croix, en utilisant les arguments désormais traditionnels fondés sur la comparaison avec les honneurs rendus aux rois. Ensuite, il cite deux légendes chrétiennes. La première concerne l'apôtre Pierre qui par le signe de la croix a vaincu Simon le Mage; la seconde est la légende du mandylion d'Edesse⁸⁰. Cette association, surprenante de prime abord, confirme une conception de l'image fondée sur la ressemblance maximale entre l'objet et sa représentation. Pour la croix, comme pour l'image – empreinte du visage du Christ, le lien avec l'archétype est beaucoup plus étroit que dans le cas des images ordinaires. En écartant les représentations figuratives de Dieu, on peut traiter comme «images» toutes les théophanies bibliques réalisées par le moyen des objets, tous les instruments du culte et ceux qui signifient la présence divine. Tout comme ses prédécesseurs qui ont parlé de tables de la Loi, Išo'yahb fait la comparaison avec l'arche de l'alliance:

«Voici ce qu'ils faisaient devant l'arche pour magnifier Dieu et non pas le bois; quant à nous, c'est cette même tradition que nous suivons lorsque nous magnifions la croix et que nous agissons à son égard ainsi que le faisaient les prophètes et les justes.

⁷⁸ Les traductions des fragments: H. Teule, *Išo'yahb bar Malkon's Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, [in:] M. Tamcke (ed.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut-Würzburg 2007, p. 157-169; H. Teule, *The Veneration of Images...*, art. cit., p. 340-343; B. Landron, *Chrétiens et musulmans...*, op. cit., p. 296-297.

⁷⁹ H. Teule, *Išo'yahb bar Malkon's Treatise...*, art. cit., p. 160-161 et no 19, p. 168.

⁸⁰ H. Teule, *The Veneration of Images...*, art. cit., p. 340-341.

[...] Nous magnifions le bois sur lequel fut répandu le sang du Messie ainsi que ses représentations, nous y trouvons consolation, nous endurons les difficultés de ce monde jusqu'à ce que le Messie revienne»⁸¹.

Dans le sillage du patriarche Timothée, Išo'yahb compare l'adoration de la croix par les chrétiens à l'adoration de la Kaaba par les musulmans:

«Le fait que nous baisions la croix et nous prosternions devant elle ne représente pas plus que le fait de baiser la pierre qui est à La Mecque ou de se prosterner vers la Demeure de toutes les directions: de même que les musulmans, lorsqu'ils font ainsi ne les adorent pas à la place de Dieu, de même les chrétiens, lorsqu'ils baisent la croix pour sa signification et non pour son essence, ne l'adorent pas»⁸².

Une argumentation continue, avec pour référence les livres des Ecritures saintes des juifs et des musulmans; les exemplaires de la Torah et du Coran sont vénérés à cause des paroles de Dieu qu'elles contiennent et non pas à cause du parchemin et de l'encre.

Après avoir expliqué le rôle de la Croix - image, Išo'yahb parle aussi des images qui remplissent les églises: celles-là ne sont pour lui qu'un moyen de communiquer la foi à ceux qui ne savent pas lire. Ce moyen lui paraît meilleur que les inscriptions coraniques qui ornent les mosquées, mais qui ne sont pas accessibles à tous les fidèles. Bien que cette *Biblia pauperum* ne jouisse pas de la même importance théologique que la Croix, Išo'yahb est loin de prononcer la moindre critique des images. Il semble que les églises des nestoriens furent richement décorées. Pour le confirmer, H. Teule cite des témoignages sur la pratique de décorer les églises avec des images, surtout dans le passage de l'éloge de Mar Denha Ier, catholicos dans les années 1265-1281⁸³.

⁸¹ B. Landron, *Chrétiens et musulmans...*, op. cit., p. 296-297; H. Teule, *Išo'yahb bar Malkon's Treatise...*, art. cit., p. 163-164.

⁸² Ibidem, p. 297; ibidem, p. 164-165.

⁸³ Dans l'éloge du patriarche on lit: „Il avait fait construire une très belle église dans la citadelle d'Arbèle et, à cause de cela, il eut beaucoup à souffrir de la part des gens éhontés. Il dépensa pour cette église de l'or et de l'argent sans mesure, et il l'orna de décorations et de peintures, au-delà de toute expression. Il la décora de [images de] l'économie de Notre-Seigneur Jésus, toute entière, afin que les jeunes le vissent et suivissent la route aplanie et toute tracée". Traduction modifiée à partir de J.-B. Chabot, *Eloge du patriarche nestorien Mar Denha Ier par le moine Jean*, «Journal Asiatique», 9^e série, V, 1895, p. 110-141. La documenta-

La fin du traité affiche le souci d'éviter l'idolâtrie. L'approche d'Išo'yahb se fait davantage légale; il interroge les actes du culte accomplis par Abraham et Moïse, il étudie minutieusement le culte musulman avant de le comparer avec le culte chrétien. L'enjeu de sa démarche est de montrer comment les interdits de l'idolâtrie formulés dans la Torah et dans le Coran ne s'appliquent pas aux pratiques chrétiennes. A un certain point son argumentation est traditionnelle – elle doit beaucoup à Timothée I^{er} et à Elie II; mais, elle se fait originale à cause des rapprochements avec la théologie et la pratique musulmane qu'elle opère, bien plus importants que chez les auteurs précédents.

A l'époque d'Išo'yahb, l'Eglise syriaque orientale formule sa doctrine qui accorde à la Croix une place parmi les sacrements. Le patriarche Abd'išo (Ebedjesus) de Nisibe (1250-1318), dans son livre *Marganitha sur la vérité de la foi* (1298) qui est aujourd'hui un exposé officiel de la doctrine de l'Eglise d'Orient, affirme que la croix est un sacrement (chap. IV, 1)⁸⁴, mais sans accorder à cette affirmation le développement théologique qu'elle mérite.

Conclusion

Au terme de cet aperçu des positions des chrétiens et des musulmans par rapport aux images, nous pouvons formuler quelques observations, allant à l'encontre des accusations d'iconoclasme lancées autant aux musulmans qu'aux chrétiens syriaques. Or, aussi bien les monophysites que les nestoriens ont été accusés d'iconoclasme sinon d'aniconisme, développé sous l'influence de l'islam⁸⁵. Encore au XIX^e siècle les missionnaires écrivent au sujet des chrétiens syriaques de Perse et d'Inde qu'ils n'ont pas d'autre image de Dieu que celle de la croix et, la présence des noms des théologiens monophysites dans les florilèges des iconoclastes faisait qu'on traitait le refus des images

tion sur la présence des images peintes dans les églises nestorienne est ressemblée dans H. Teule, *The Veneration of Images...*, art. cit., p. 331, 334, 337-339.

⁸⁴ http://www.nestorian.org/book_of_marganitha_part_iv.html

⁸⁵ Les témoignages sur l'"aniconisme nestorien" remontent au 16^e siècle et proviennent des marchands portugais, installés en Inde du sud; cf. D. Menozzi, *Les images. L'Église et les arts visuels*, Paris 1991, p. 159-161; I.-H. Dalmais, *Un 'aniconisme nestorien'? Une légende et son interprétation*, [in:] F. Boespflug, N. Lossky (réd.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris les 2, 3, 4 octobre 1986*, Paris 1987, p. 63-72. Sur l'influence de l'islam sur les nestoriens; cf. B. Landron, *Chrétiens et musulmans...*, op. cit., p. 238-239. Critique de cette position; cf. H. Teule, *Išo'yahb bar Malkon's Treatise...*, art. cit., p. 168-169.

comme corollaire du refus de la doctrine chalcédonienne. Les travaux de S. Brock sur les monophysites et de H. Teule sur les nestoriens ont permis d'affiner notre compréhension des doctrines syriaques concernant les images⁸⁶.

Notre première observation concerne la pluralité des positions théologiques adoptées par les chrétiens syriaques. Les melkites, les monophysites et les nestoriens n'ont pas les mêmes conceptions de l'image de Dieu, ni surtout de l'image en général. Cela nous amène à une deuxième observation, concernant la place accordée à la croix en tant qu'«image» véritable et miraculeuse, comparée au mandylion d'Edesse⁸⁷. Il est certain que la croix n'est pas une représentation de même type qu'une image peinte; dans les deux cas le rapport avec le prototype n'est pas le même. Si la croix en tant qu'image reproduit la substance et toutes les qualités essentielles de la Croix du Christ, une image peinte de Jésus-Christ ne se situe pas au même degré de ressemblance par rapport à son modèle – la célèbre image édessénienne, en tant qu'empreinte du visage du Christ, serait la seule exception. Or, l'exigence de «ressemblance» est formulée dans la théologie syriaque de l'époque pré-islamique et pré-iconoclaste, dans les *Odes de Salomon*, les *Actes de Thomas*, l'*Apologie* de Pseudo-Mélicon et dans les hymnes d'Ephrem le Syrien. Ainsi, comme troisième remarque, nous estimons essentiel de reconnaître le caractère très archaïque de la théologie syriaque de l'image, conforme au refus de l'idolâtrie affiché par les premiers chrétiens. Dans la mesure où les iconoclastes ont fait appel à une théologie ancienne, leur doctrine avait quelques points communs avec les positions des auteurs syriaques, mais il ne faut pas oublier que chez ces derniers on n'observe pas la moindre attitude iconoclaste. Avec la conviction que les images servent à instruire ceux qui ne savent pas lire, les monophysites et les nestoriens ne sont pas plus iconoclastes que les chrétiens du monde latin.

En dernier terme, on s'interroge sur le rôle qu'a joué l'islam. On n'insiste jamais assez sur les singularités de l'approche islamique de l'art. Son refus de l'image anthropomorphe de Dieu doit être interprété comme une attitude propre aux religions monothéistes lorsqu'elles

⁸⁶ Sur les nestoriens: cf. H. Teule, *The Veneration of Images...*, art. cit., p. 324-326. Sur les monophysites; cf. S. Brock, *Iconoclasm and the Monophysites...*, art. cit., p. 53-57.

⁸⁷ Sur l'importance de la légende de la Croix pour les églises syriaques; cf. I. Jurasz, *La légende syriaque de l'Invention de la Croix (Doctrine d'Addai 16-30), implications politiques et théologiques*, [in:] F.-M. Humann, J.-N. Pères (éd.), *Les Apocryphes chrétiens des premiers siècles. Mémoire et traditions*, Paris 2009, p. 91-119.

s'opposent aux cultes polythéistes. Plus que le judaïsme et le christianisme, l'islam se concentre sur la dimension légale de la question d'image, notamment sur le rôle qu'elle joue dans le culte rendu à Dieu. Ces caractéristiques ont certainement déteint sur la manière dont les chrétiens ont abordé la question de l'image. Plutôt que de renforcer une attitude iconoclaste – qui n'en était pas une – la confrontation avec l'islam a permis aux chrétiens d'élaborer une notion de l'image extrêmement originale tant sur le plan théologique qu'esthétique.

~•~

IZABELA JURASZ

**La théologie de l'image entre les musulmans et les chrétiens syriaques
- melkites, monophysites et nestoriens**

Résumé

La question d'image reste un sujet sensible dans le dialogue entre les chrétiens et les musulmans. Pour l'aborder, l'article commence par une courte présentation des principales caractéristiques de l'attitude des musulmans à l'égard des images et de l'art en général. Afin de broser un tableau assez complet des réactions chrétiennes à cette attitude, l'article présente les textes écrits par les auteurs chrétiens qui représentent les trois traditions syriaques: les melkites, les syriaques occidentaux (monophysites) et les orientaux (nestoriens). Les auteurs syriaques ont élaboré des théologies de l'image peu connues, mais particulièrement originales. Leurs réponses reflètent un éventail des conceptions chrétiennes de l'image, héritées du judaïsme, élaborées au long des confrontations avec le polythéisme anthropomorphe des Grecs et à partir du 8^e siècle soumises à des vérifications théologiques par la crise de l'iconoclasme byzantin. Cet héritage théologique est déployé en faveur du culte des images, mais de manière la mieux adaptée qui soit à l'interlocuteur musulman et avec toujours une plus grande connaissance de l'islam.

Les mots-clés: melkites, monophysites, nestoriens, musulmans, culte des images, théologie des images.

IZABELA JURASZ

**Theology of Image – Syriac Christians
(Melchites, Monophysites, Nestorians) versus Muslims****Abstract**

The place of paintings and other works of art in religion have always been a thorny issue in the Christian-Muslim dialogue. The first part of this article presents a general overview of the Muslims' stance on the cult of images. The second part offers a broad array of Christian responses to it, as expressed by the writers of the Christian-Syriac traditions: Melchites, Western Syrians (Monophysites) and Eastern Syrians (Nestorians). Their theology of the image – sadly still little known – solidly based on the core Christian beliefs, enhanced by certain Judaistic elements, challenged by the anthropomorphic polytheism of the Greeks, and tried in the furnace of the theological discourse during the troubled times of the iconoclastic controversies, is immensely rich and meaningful. They speak in favour of the cult of images, though postulate a measure of caution in their application in the liturgy. Their manner of presenting their arguments betrays a good knowledge of Islam and is geared towards accommodating the potential apprehensions of their Muslim counterparts.

Keywords: Melchites, Monophysites, Nestorians, Muslims, cult of images, theology of images.

IZABELA JURASZ

**Teologia obrazu – chrześcijanie syryjscy
(melchici, monofizyci i nestorianie) a muzułmanie****Streszczenie**

Postrzeganie obrazu (i dzieł sztuki jako takich) jest trudnym tematem w dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim. Podejmując tę kwestię, autorka najpierw ogólnie prezentuje stanowisko muzułmanów wobec kultu obrazów. Następnie ukazuje szerokie spektrum reakcji wybranych teologów chrześcijańskich na taką percepcję kultu wizerunków. Wybór autorów chrześcijańskich ogranicza się do trzech tradycji syryjskich: melchickiej, syryjskiej zachodniej (monofizyci) oraz syryjskiej wschodniej (nestorianie). Autorzy ci reprezentują bogatą i zróżnicowaną chrześcijańską koncepcję obrazu, która ciągle pozostaje mało znana. Ich teologiczna koncepcja obrazu – od początku naznaczona elementami zaczerpniętymi z judaizmu – wypracowana została w kon-

frontacji z antropomorficznym politeizmem Greków, a następnie poddana teologicznej krytyce w epoce ikonoklazmu bizantyjskiego. Wspomniana teologia, wykazująca znajomość islamu oraz zdolność pozyskania sobie muzułmańskiego interlokutora, pozostaje przychylna kultowi obrazów, mimo pewnych zastrzeżeń natury teologicznej oraz specyficznej koncepcji roli obrazów w liturgii.

Słowa kluczowe: melchici, monofizyci, nestorianie, muzułmanie, kult obrazów, teologia obrazu.