

THÉODORE ABUQURRA, UN APOLOGÈTE PEU CONNU DE L'ICÔNE

MIHĂIȚĂ GH. BRATU

I. Brève introduction à la vie de Théodore Abuqurra

Il existe aujourd'hui beaucoup d'ouvrages consacrés à l'iconoclasme¹ et à la doctrine de l'icône, dont les fondements furent établis aux VIII^e–IX^e siècles, au temps de la querelle iconoclaste². La plupart de ces études font mention des principaux promoteurs de la théologie de l'icône – saint Jean Damascène, saint Nicéphore de Constantinople et saint Théodore Stoudite – mais elles ne disent pas un mot sur Théodore Abuqurra, l'un des plus grands représentants de l'univers culturel chrétien arabe de la fin du VIII^e siècle et de la première moitié du IX^e siècle. Dans cette étude, nous nous proposons de porter plus de lumière sur la théologie de l'icône de ce remarquable auteur, qui – après avoir été longtemps oublié – retient l'attention des chercheurs de nos jours³.

Théodore Abuqurra naquit à Edesse⁴, en Syrie, à une date que les chercheurs estiment être située entre 724–725 et 755.⁵ C'est l'époque à laquelle débutent les

¹ Voir G. DAGRON, «L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie (726–847)», dans *Histoire du christianisme*, t. IV, Paris, 1993, pp. 93–165 ; M. WHITTOW, *The Making of Orthodox Byzantium, 600–1025*, Macmillan Press LTD and London, 1996, pp. 134–164 ; V. DEROCHE, *Entre Rome et l'Islam. Les Chrétiens d'Orient 610–1054*, Paris, 1996, pp. 147–226 ; M. KAPLAN, *La chrétienté byzantine du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle. Images et reliques. Moines et moniales. Constantinople et Rome*, Paris, 1997, pp. 33–102.

² Voir part. Ch. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris, 1986 ; M. Gh. BRATU, *Représenter le Christ. Recherches doctrinales au siècle de l'iconoclasme (723–828)*, Strasbourg, 2001 (Thèse de doctorat).

³ Sur la biographie de Théodore Abuqurra voir : I. DICK, *Théodore Abuqurra évêque melkite de Harran (750?–825?) ; introduction générale, texte et analyse du traité de l'existence du créateur et de la vraie religion*, Louvain, 1960 (thèse, Université Catholique de Louvain) ; Idem, "Un continuateur arabe de saint Jean Damascène : Théodore Abuqurra, évêque melkite de Haran", dans *Proche Orient Chrétien (POC)*, n°12, 1961, pp. 209–223, 319–332 ; n°13, 1963, pp. 114–129 ; J. NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V^e au XX^e siècle*, vol. II, tome 2, 750–XX^e siècle, Louvain, 1988, pp. 104–134 ; Idem, "Regard critique sur I. Dick, *Théodore Abuqurra. De l'existence du Créateur et de la vraie religion*", dans *POC*, n°36, fasc. I–II, 1986, pp. 46–62 (part. pp. 61–62) ; S. F. GRIFFITH, "Reflections on the Biography of Théodore Abu Qurrah", dans *Parole de l'Orient*, n°18, 1993, pp. 143–170 ; Idem, *Theodore Abu Qurrah. A treatise on the Veneration of the Holy Icons* (ci-après *Traité*), Louvain 1997, pp. 1–20.

⁴ Dans *Traité*, pp. 28, 91, l'auteur désigne Edesse comme «notre ville bénie».

conversions en masse à l'islam d'une grande partie de la population chrétienne des patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem⁶. Le monde arabe connaît aussi de forts bouleversements, la dynastie des Ommayyades (661–750) étant remplacée en 750 par celle des Abbasides (750–1258). Les Abbasides déplacèrent le centre de l'empire en Irak, en faisant de Bagdad (fondée en 762) la capitale. L'auteur fut le contemporain des califes Harun al-Rasid (766–809)⁷ et al-Ma'mun (786–833)⁸, qui firent élargir les frontières du monde arabe au détriment des byzantins et prirent de mesures répressives contre les chrétiens.

Théodore Abuqurra reçut sa première éducation intellectuelle dans sa ville natale – où il existait une célèbre école chrétienne – et, par la suite, continua ses études à al-Madaen, puis à Bagdad, où il approfondit sa connaissance de l'islam. Selon la *Chronique* du Michel le Syrien⁹, Théodore fut chalcédonien, c'est-à-dire membre de l'église melchite de langue arabe¹⁰. Son œuvre le présente également comme un âpre défenseur du concile de Chalcédoine et un ennemi farouche des monophysites.

Une nouvelle étape de sa vie commence avec sa venue au monastère Saint Sabas – le plus important centre culturel de l'époque des patriarcats de Jérusalem et de Constantinople¹¹. La présence d'Abuqurra y est attestée dans une source

⁵ C. BACHA, *Un Traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran, Tripoli de Syrie*. Rome, 1905, p. 4 ; J. NARRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire*, pp. 110 : première moitié du VIII^e siècle ou l'an 724–725 ; G. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu-Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740–820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung*, dans *Forschungen zur Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, X. Band, 3. und 4. Heft, Paderborn, 1910, p. 20 : l'an 740 ; I. DICK, "Un continuateur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melkite de Haran. La personne et son milieu", dans *POC* n°13, 1963, p. 120 : l'an 750 ; K. SAMIR, "La «Somme des aspects de la foi», œuvre d'Abu Qurrah ?", dans *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, septembre 1984)*, *Orientalia Christiana Analecta*, n°226, Roma, 1986, pp. 119–120 ; S. GRIFFITH, *Traité*, p. 12 : la période 755–760.

⁶ Voir A. DUCCELIER, *Le miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Age (VI^e–XI^e siècles)*, Paris, 1971 ; J. M. FIEY, *Chrétiens syriaques sous les Abbasides, surtout à Bagdad (749–1258)*, dans *CSCO*, vol. 4520, Louvain, 1980, pp. 83–105 ; M. GERVERS, R. J. BIKHAZI, "Conversion and Continuity ; Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth", dans *Papers in Medieval Studies*, n°9, Toronto, 1990, pp. 15–31 ; R. SCHINK, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule ; A historical and Archaeological Study*, Princeton, 1996 ; E. BABUS, "Creștinism și islamism în epoca umayyadă și abasidă", dans *Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu*, Iași, 2003, pp. 273–287.

⁷ Voir F. OMAR, "Harun al-Rasid", dans *Encyclopédie de l'Islam (EI)* (IIe éd.), t. III, Leiden, 1966, pp. 239A–241B.

⁸ Voir M. REKAYA, "Al-Ma'mun", dans *EI*, t. VI, 1987, pp. 315B–323B.

⁹ J. B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*, 4 vol., Paris, 1899–1910, vol. III, p. 32.

¹⁰ Voir I. DICK, *Les Melkites : Grecs orthodoxes et Grecs catholiques des patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem*, Brepols, 1994.

¹¹ Ce centre ecclésiastique, tout comme Saint-Chariton, joua un rôle important dans la élaboration de la théologie arabe chrétienne, qui prit naissance et se développa dans ce milieu sud

hagiographique *La passion de saint Michel le Sabaïte*¹². Lors de son premier séjour à Saint Sabas, il eut pour confrère le moine Thomas, plus tard higoumène puis patriarche de Jérusalem¹³. Le problème suscité par son séjour à Saint Sabas concerne son rapport avec saint Jean Damascène. Certains soutiennent qu'il fut le disciple du Damascène, encore en vie lors de l'arrivée de Théodore au monastère ; d'autres réfutent cette relation directe en parlant seulement d'une influence indirecte de l'enseignement de saint Jean sur notre auteur¹⁴. Tant que les dates précises de la mort de saint Jean Damascène et de la naissance de Théodore Abuqurra posent problème, la discussion reste ouverte.

Grâce à ses qualités culturelles et théologiques exceptionnelles, le moine Théodore fut élu évêque de Harran (l'ancienne Carrhae), pour la communauté melchite de cette ville voisine d'Edesse¹⁵. Son épiscopat ne dura que de 780 à 787, année où il fut déposé par son chef hiérarchique, le patriarche Théodoret d'Antioche¹⁶. Les raisons de cette déposition restent inconnues des historiens. Il est possible que par son attachement au culte des icônes, l'évêque Abuqurra soit devenu gênant pour son supérieur, qui embrassait une autre vision en la matière. L'étude très pertinente de M.-Fr. Auzépy pourrait étayer cette supposition¹⁷. Ce chercheur y montre, d'une manière convaincante, qu'en Palestine et même à Saint Sabas, les icônes ne jouissaient pas du même respect de la part de tous ; la chose est confirmée aussi par Théodore Abuqurra qui écrit son traité iconophile parce que de nombreux chrétiens avaient abandonné le culte des icônes¹⁸. Il est possible

palestinien, déjà au temps des Ommayyades. Sur ces monastères : Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, London, 1992.

¹² P. PEETERS, "La passion de s. Michel le Sabaïte", dans *Analecta Bollandiana* (AB), n°48, Bruxelles, 1930, pp. 66–67, 76–77.

¹³ Sur la chronologie du patriarcat de Thomas : P. GRUMEL, *La Chronologie*, Paris, 1958, p. 452, qui donne comme dates 807–821 ; R. P. BLAKE, "La littérature grecque en Palestine au VIII^e siècle", dans *Le Muséon*, t. 19, pp. 42–43, qui donne la même date. En s'appuyant sur les *Annales* d'Eutychius (CSCO, vol. 51, t. II, p. 54), J. NASRALLAH, *op. cit.*, p. 111, suppose que le patriarcat de Thomas commence entre mars 811 et mars 812.

¹⁴ Ceux qui défendent la première hypothèse recourent aussi au subterfuge de l'*apophonis*. Théodore Abuqurra avait écrit un traité *Réponses d'Abuqurra aux Sarrasins, d'après l'enseignement de Jean Damascène* (PG 94, col. 1596–1597). Le mot du titre indiquerait la relation maître – disciple, qui aurait existé entre les deux théologiens. Voir M. RICHARD, "Apo fonis", dans *Byzantion* (Byz), n°20, Bruxelles, 1950, pp. 191–222.

¹⁵ Sur Harran : G. FEHERVARI, "Haran" dans *EI* 3, 1966, pp. 234B–237B.

¹⁶ J. CHABOT, *Chronique*, p. 29. Sur Théodoret d'Antioche : V. GRUMEL, *La Chronologie*, p. 447. J. NASRALLAH, *op. cit.*, p. 112, considère qu'il fut patriarche avant 785 et 799. Quant au premier épiscopat d'Abuqurra, voir la discussion chez I. DICK, *Un continuateur arabe*, dans *POC*, n°13, 1963, pp. 119.

¹⁷ M.-Fr. AUZÉPY, "De la Palestine à Constantinople (VIII^e–IX^e siècles) : Etienne le Sabaïte et Jean Damascène", dans *Travaux et Mémoires du centre de recherches d'histoire et civilisation byzantines* (TM), n°12, Paris, 1994, pp. 183–217.

¹⁸ *Traité*, pp. 28–29.

que, parmi ces iconoclastes, fussent aussi des hiérarques qui, à l'instar des évêques d'Asie Mineure du temps de saint Germain de Constantinople, s'opposaient aux icônes¹⁹.

Destitué de sa fonction épiscopale, Théodore Abuqurra revint à Saint Sabas où il resta plusieurs années. Sous le nouveau patriarche d'Antioche Job (799–843)²⁰, édessien comme lui, il retrouva son siège épiscopal, qu'il détint jusqu'à la fin de sa vie²¹. Entre-temps, il écrivit et déploya une riche activité missionnaire, qui lui apporta la réputation d'un controversiste de grande taille²². Ainsi, il voyage – en qualité de missionnaire – en Egypte, à Alexandrie et en Arménie, à la cour du patrice Asot Msaker, gouverneur de la région au nom du calife Harun al-Rasid²³. Peu de temps avant son départ en Arménie, il avait écrit, à la demande du patriarche de Jérusalem Thomas (807–821), son confrère de saint Sabas, un petit traité adressé aux Arméniens dans lequel il exposait la doctrine chalcédonienne²⁴. Il sera l'apôtre de la même doctrine à la cour du patrice arménien, à l'occasion d'une joute théologique déployée en 813²⁵ ou 817²⁶ entre lui et le diacre Nonnus²⁷, délégué du célèbre philosophe jacobite Habib ibn Hidma Abu Raita (†828)²⁸. Selon Michel

¹⁹ Il s'agit de deux évêques, Constantin de Nakoléia et Thomas de Claudiopolis, qui ont manifesté de tendances iconoclastes même avant du début de l'iconoclasme officiel. Voir les lettres de saint Germain dans MANSI XIII, col. 100 B–128 A=PG 98, 156C–188B ; GRUMEL–DARROUZÈS, *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, Paris, 1989, n°328, 329, 330.

²⁰ Voir J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 34–35 ; Idem, “Regard critique sur I. Dick”, pp. 61–62.

²¹ Voir S. H. GRIFFITH, “Theodore Abu Qurrah Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images”, dans *Journal of the American Oriental Society*, n°105, 1985, p. 53, 54 : l'auteur affirme qu'Abuqurra fut évêque de Haran entre 795 et 812. Dans *Traité*, p. 20, il présume qu'Abuqurra fut à deux reprises évêque de Haran : une fois en 785 environ jusqu'à sa déposition par le patriarche Théodoret ; la deuxième fois, après 799, quand son concitoyen Job est devenu patriarche d'Antioche.

²² Voir S. H. GRIFFITH, *The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah (c. 750–c.820 A.D) : A Methodological Comparative Study in Christian Arabic Literature*, Ann Arbor, Mi. : University Microfilms International, no. 78–19874, 1978. Le résumé dans *Dissertation Abstracts International* 39, n°5, 1978, pp. 2292–2293.

²³ J. CHABOT, *Chronique*, p. 32–33. Dans le *Traité de l'existence du Créateur* (éd. I. Dick, p. 179) l'auteur fait allusion à un séjour dans le pays du Nil. Voir aussi I. DICK, “Un continuateur arabe”, dans *POC*, n°13, p. 126. Il donne comme date l'an 813.

²⁴ Le traité écrit en arabe est perdu. Il fut traduit en grec par Michel le Syncelle entre 811 et 813. Il existe encore un autre traité contre les Arméniens : J. C. LAMOREAUX, “An Unedited Tract against the Armenians by Theodore Abu Qurrah”, dans *Le Muséon*, t. 105, fasc. 1–2, 1992, pp. 327–341. Le texte bilingue arabe–anglais, pp. 335–341.

²⁵ VAN ROEY, *Nonnus de Nisibé. Traité apologétique, étude, texte et traduction*, Bibliothèque du Muséon, 21, Louvain, 1948, pp. 19–20.

²⁶ J. NASLALLAH, *op. cit.*, p. 115.

²⁷ Sur Nonnus : VAN ROEY, *supra*, n. 25.

²⁸ Voir G. GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Habib Ibn Hidma Abu Ra'ita*, dans *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), vol. 150 et 151, Louvain, 1951 ; “Bibliographie du dialogue islamo-chrétien” (art. collectif) dans *Islamo-christiana*, n°1, 1975, pp. 153–154 . S. H. GRIFFITH, “A Christian Muttakallim of the first Abbasid Century”, dans *Oriens Christianus*, n°64, 1980, pp. 161–201 ; J. M. FIEY, “Habib Abu Ra'ita n'était pas évêque de Takrit”, dans *Actes du deuxième congrès*, pp. 211–214.

le Syrien qui relate cet épisode, la victoire serait revenue à Nonnus, qui «délivra Asot du diophysisme et du julianisme»²⁹.

Après son voyage en Arménie, Théodore Abuqurra se dirigea probablement vers Bagdad, où il porta des discussions avec les principaux dirigeants de la Mu'tazila³⁰ et les représentants des diverses confessions chrétiennes³¹. Rentré dans son évêché, il rencontra le calife al-Ma'mun, avec lequel il eut un long entretien sur la foi chrétienne³². Peu de temps après cette entrevue, Théodore Abuqurra rendit son âme à Dieu.

II. Le traité pour la défense des icônes

Théodore Abuqurra fut un écrivain et un théologien prolifique, dont l'œuvre est d'un intérêt particulier pour connaître l'atmosphère culturelle et surtout théologique d'un Orient en proie à de grands bouleversements. Selon l'opinion de J. Nasrallah, l'auteur est «l'un des rares témoins de la valeur de la pensée orthodoxe et orientale – non-byzantine – de la fin du VIII^e et du début du IX^e siècle»³³. Perpétuant la pensée de saint Jean Damascène, à la fois épigone et original, Théodore Abuqurra ouvre une nouvelle étape dans l'histoire littéraire des chrétiens orientaux, en étant «l'érudit le mieux connu, des premières générations chrétiennes dans les communautés palestiniennes, qui avait écrit de la théologie en arabe»³⁴. Ainsi, Abuqurra ne constitue pas seulement un chaînon reliant les Pères grecs aux écrivains arabes chrétiens ; avec le jacobite Habib ibn Hidmah Abu Ra'tah et Ammar Al-Basri, il pose le fondement de la théologie chrétienne en arabe³⁵. Vu l'importance qu'il accorde aux problèmes christologiques et trinitaires, cet auteur arabe pourrait être comparé aux grands coryphées de la théologie byzantine, saint Jean Damascène et saint Maxime le Confesseur.

La rédaction de son œuvre fut le fruit de ses efforts pour assurer une base stable à la foi chrétienne en général et au christianisme chalcédonien en particulier, à l'encontre des ennemis externes (les musulmans et les juifs) et internes (les

²⁹ J. CHABOT, *Chronique*, pp. 66.

³⁰ Voir D. GIMARET, "Mu'tazila", dans *EI* 7, 1992, pp. 785A–795A.

³¹ Cf. P. PIZZA, *Teodoro Abu Qurrah. La difesa delle icône*, Milano 1995, p. 21.

³² *La Chronique anonyme de 1234*, CSCO, vol. 354, p. 16 (trad. A. Abouna et J. M. Fiey). Voir J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 124–125. Selon cet auteur, la discussion aurait eu lieu en 824. P. PIZZA (*supra*, n. 31) qui cite un article de K. Samir, date cette rencontre entre le 11 mars et le 30 septembre 829.

³³ J. NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire*, p. 133.

³⁴ S. H. GRIFITH, "Stephen of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine", dans *Journal of Ecclesiastical History*, n°36, 1985, p. 32.

³⁵ Cf. S. H. GRIFFITH, "The Concept of *al-uqnum* in Ammar Al-Basri's Apology for the Doctrine of the Trinity", dans *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre, 1980)*, dans *Orientalia Christiana Analecta*, n° 218, Roma 1982, pp. 170–171.

monophysites)³⁶. L'auteur écrivit surtout en arabe, ses lecteurs étant principalement les chrétiens chalcédoniens, qui vivaient sous la domination islamique. Son style élégant dépasse de beaucoup celui des auteurs melchites postérieurs. Les ouvrages d'Abuqurra connus aujourd'hui furent transmis en trois langues : grec³⁷, arabe³⁸ et géorgien³⁹.

Des apologistes chrétiens arabes de la première génération, Théodore Abuqurra est le premier à avoir expressément consacré un ouvrage à la défense des icônes. Il s'agit d'un petit traité qui, selon S. Griffith, constitue «la défense la plus compréhensive de la pratique chrétienne de la vénération des saintes icônes»⁴⁰. Au-delà de son importance théologique, l'ouvrage constitue, du point de vue socio-historique, une source de première main sur les relations entre les chrétiens, juifs et musulmans dans le califat abbasside au IX^e siècle. Cette période correspond à l'intensification de la polémique islamique contre la croix et les icônes⁴¹ et à la prise de mesures concrètes contre ces objets représentatifs du christianisme qui sont peu à peu interdits dans les lieux publics du califat et remplacés par des symboles musulmans.

Le traité pour la défense des icônes – écrit dans un arabe sélect – nous est parvenu par le biais de deux manuscrits. Selon I. Dick, le premier date de 877 (codex 4950 du British Museum) et le deuxième du X^e siècle (codex 330 du

³⁶ Sur l'œuvre d'Abuqurra : J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 116–134 ; S. H. GRIFFITH, "Reflexions on Biography...", pp. 163–164.

³⁷ Voir PG 94, col. 1585, 1595–1598 et PG 97, col. 1145–1610 ; J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 125–129 ; I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité de l'existence*, pp. XXI–XXIV ; A. Th. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Münster, 1966, pp. 93–105. Les œuvres gardées en grec – 43 opuscules – posent des problèmes, car les chercheurs sont divisés à leur sujet. Certains affirment qu'Abuqurra avait écrit en grec : A. T. KHOURY, *Les Théologiens byzantins et l'Islam*, pp. 86–87 ; I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité de l'existence*, p. XV ; P. PIZZA, *op. cit.*, p. 22. D'autres chercheurs infirment cette supposition : S. H. GRIFFITH, "Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abu Qurrah", dans *Le Muséon*, 1979, pp. 29–35 ; "Stephen of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine", dans *Journal of Ecclesiastical History*, n°36, 1985, pp. 34–36.

³⁸ Au total, il existe quatorze traités et quelques œuvres inédites manuscrites non publiées à ce jour. Voir J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 117–125 ; I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité de l'existence*, pp. XVI. Pour les œuvres inédites, voir J. NASRALLAH, "Dialogue islamo-chrétien à propos de publications récentes", dans *Revue des Etudes Islamiques*, XLVI, 1978, pp. 129–132.

³⁹ Les écrits géorgiens sont des traductions de diverses œuvres de l'auteur conservées en grec. Voir R. GVARAMIA, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien : auteurs chrétiens de langue géorgienne", dans *Islamochristiana*, VI, 1980, pp. 290–291.

⁴⁰ S. H. GRIFFITH, "Images, Islam and Christian Icons. A moment in the Christian/Muslim encounter in early Islamic times", dans *La Syrie de Byzance à l'Islam (VI^e–VIII^e siècles)*, Damas, 1992, p. 135 (Actes du colloque international publiés par P. Cannivet et J. P. Rey-Coquais).

⁴¹ La controverse sur les icônes constitue une infime partie de la confrontation théologique opposant les chrétiens aux musulmans. Sur les thèmes de la controverse chrétienne-musulmane : G. GRAF, "Christliche Polemik gegen den Islam", dans *Gelbe Hefte*, n°2, 1926, pp. 825–842 ; A. ABEL, *Les caractères historiques et dogmatiques de la polémique islamo-chrétienne*, Paris, 1950 ; A. Th. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam ; Polémique byzantine contre l'Islam*, Leyden, 1972 ; R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*, Paris, 1985.

Sinaï)⁴². Le premier manuscrit attribue clairement l'écrit à Abuqurra, fait confirmé également par la *Chronique* d'Eutychieus (X^e siècle)⁴³ et par la critique interne du texte⁴⁴. Il est à noter que les deux manuscrits arabes connus possèdent, au début du texte, des titres qui sont à proprement parler de longues descriptions de la teneur de l'ouvrage. K. Samir, en s'appuyant sur l'information d'Eutychieus (Sa'id Ibn Batriq, patriarche melkite d'Alexandrie, †940), a démontré d'une manière convaincante que l'ouvrage portait le titre «Chapitres (mayamir) sur la prosternation devant les icônes»⁴⁵.

Ce traité fut édité pour la première fois en 1897 par J. Arendzen, sur la base du premier manuscrit et constitue la première impression d'un texte de Théodore Abuqurra⁴⁶. En 1910, G. Graf, en employant le même manuscrit qu'Arendzen, donne une traduction allemande du traité, accompagnée d'une petite introduction sur la vie de l'auteur et sur le traité⁴⁷. En 1986, grâce au travail de I. Dick, est parue la première édition critique du traité, qui utilise les deux manuscrits du texte⁴⁸. Cette édition servit à la traduction de l'ouvrage d'Abuqurra en italien⁴⁹ et en anglais⁵⁰. A notre connaissance, il n'existe pas encore de traduction française ou de traduction dans une autre langue moderne, hormis celles susmentionnées.

Quant à la date de composition du traité, les opinions des chercheurs ont changé au fur et à mesure que de nouvelles découvertes apportaient plus de la lumière à ce sujet. G. Graf, le traducteur allemand de l'ouvrage pensait que le traité avait été écrit avant 787 parce que l'auteur ne fait aucune allusion au VII^e concile œcuménique alors que dans ses ouvrages il accorde beaucoup d'importance à l'argument conciliaire⁵¹. Son hypothèse fut mise en question par I. Dick, qui

⁴² I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité du culte des icônes*, dans *Patrimoine Arabe Chrétien*, n°10, Rome & Jounieh, 1986, p. X.

⁴³ *Eutychiei patriarche Alexandrini annales* (éd. L. Cheikho), dans *CSCO*, 50–51, t. II, Louvain, 1962, p. 64.

⁴⁴ Le texte du traité a plusieurs points communs avec le traité sur l'existence de Dieu et de la vraie religion, en révélant la pensée et le style du même auteur. De surcroît, l'auteur renvoie aux écrits antérieurs qui lui appartiennent indubitablement. Voir *Traité*, p. 40.

⁴⁵ K. SAMIR, "Le traité sur les icônes", pp. 461–474.

⁴⁶ J. ARENDZEN, *Theodori Abuqurra de cultu imaginum*. Cette édition comporte aussi une traduction latine du texte et une préface de 22 pages sur l'iconoclasme en Orient et sur la vie et l'œuvre d'Abuqurra.

⁴⁷ G. GRAF, *Die Arabischen Schriften*, pp. 278–333.

⁴⁸ I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité du culte des icônes*. Le texte arabe est précédé par une introduction générale en français, qui offre une vue d'ensemble sur la teneur du traité.

⁴⁹ P. PIZZA, *Teodoro Abu Qurrah. La difesa*.

⁵⁰ S. H. GRIFFITH, *Traité*.

⁵¹ G. GRAF, *Die Arabischen Schriften*, pp. 4–5. Abuqurra avait rédigé un traité pour la défense des cinq premiers conciles œcuméniques. Voir C. BACHA, "Un traité des œuvres arabes"; C. A. KNELLER, Theodor Abucara über Papsttum und Konzilien, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, n°34, 1910, pp. 419–427; H. J. SIEBEN, "Zur Entwicklung der Konzilsidee, achter Teil", dans *Theologie und Philosophie*, n°49, 1974, pp. 489–509. Le fait que Théodore Abuqurra ne cite pas le VII^e concile œcuménique n'est pas une preuve évidente que le traité fut composé avant 787. Il est certain que les décisions du concile n'étaient pas connues dans les patriarchats orientaux durant la

repousse le temps de la composition du traité vers les premières années du IX^e siècle⁵². Sa pièce de base est une information fournie même par le texte, qui parle du martyr du Mar Antoine Ruwah⁵³. D'après une notice du deuxième manuscrit du traité (X^e siècle), ce martyr aurait subi la mort le 25 décembre 799, au temps du calife Harun al-Rasid (786–809)⁵⁴. De ceci il ressort incontestablement que Théodore Abuqurra aurait rédigé le traité après cette date-là.

La rédaction de l'ouvrage eut certainement lieu durant le deuxième épiscopat d'Abuqurra, à Harran. S. Griffith propose une date entre 800 et 812, tandis que I. Dick estime qu'elle fut accomplie après le retour de Théodore Abuqurra de la cour d'Arménie (815), quelque part entre 815 et 820⁵⁵. Il est possible que la dernière datation soit plus correcte. Dans le premier chapitre du traité, l'auteur écrit que abba Jannah l'a informé que *beaucoup de chrétiens* avaient abandonné la prosternation devant l'icône du Christ d'Edesse⁵⁶. On peut en conclure que Théodore Abuqurra était étranger à ce nouvel état de choses, en raison de son départ d'Edesse ; il connaissait l'attitude iconoclaste de certains chrétiens depuis longtemps⁵⁷, mais il semble qu'au moment de la rédaction du traité, l'abandon de la prosternation devant les icônes soit devenu un phénomène de masse.

Le traité pour la défense des icônes fut composé à la demande d'un certain Jean (Yanah) d'Edesse⁵⁸, nom qui désigne soit la personne de l'évêque Jean d'Edesse⁵⁹, soit la personne d'un responsable de l'Eglise de l'icône du Christ d'Edesse⁶⁰. Les destinataires de l'ouvrage sont les chrétiens de cette ville, qui

de Théodore et probablement cet état de choses perdurera jusqu'au X^e siècle. Voir S. H. GRIFFITH, "Eutichius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium ; a 10th-century moment in Christian apologetics in Arabic", dans *Byz.*, n°52, 1982, p. 180, p. 184, n. 2, réimpr. dans S. H. GRIFFITH, *Arabic Christianity in the Monasteries* pp. 154–190.

⁵² I. DICK, "Un continuateur arabe", dans *POC*, n°13, 1963, pp. 116–118 ; Idem, *Théodore Abuqurra. Traité de l'existence du Créateur*, pp. 54–56.

⁵³ *Traité*, p. 74.

⁵⁴ Voir P. PEETERS, "S. Antoine le néo-martyr", dans *AB.*, n°31, 1912, pp. 410–450 ; I. DICK, "La passion arabe de S. Antoine Ruwah, néomartyr de Damas (†25déc. 799)", dans *Le Muséon*, n°74, 1961, pp. 109–133 ; K. SAMIR, "Saint Rawh al-Qurasi. Etude d'onomastique arabe et authenticité de sa passion", dans *Le Muséon*, n°105, 1992, pp. 343–359.

⁵⁵ S. H. GRIFFITH, "Théodore Abu Qurrah's Arabic Tract", pp. 58–59 ; I. DICK, "Un continuateur arabe", p. 118 ; Idem, *Théodore Abuqurra. Traité du culte*, pp. VIII–IX.

⁵⁶ Sur la fameuse icône achiropite d'Edesse : E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, nouv. Série 3)*, Leipzig, 1899, pp. 102–196 ; A. CAMERON, "The History of the Image of Edessa : The Telling of a Story", dans *Okeanos, Harvard Ukrainian Studies*, n°7, 1983, pp. 80–94 ; J. M. FIEY, "Image d'Edesse ou linceul de Turin, qu'est-ce qui a été transféré à Constantinople en 944 ?", in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, n°82, 1987, pp. 271–277 ; H. BELTING, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, 1998, pp. 279–292.

⁵⁷ Cf. *Traité*, p. 91.

⁵⁸ *Traité*, p. 28. Sur le nom Yanah, voir K. SAMIR, "Yannah dans l'onomastique arabo-copte", dans *Orientalia Christiana Periodica*, n°45, 1979, pp. 166–170.

⁵⁹ I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité du culte*, p. 39 ; J. NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire*, p. 117 ; P. PIZZA, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁰ *Traité*, pp. 22–23 ; Idem, "Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract", p. 53 et surtout pp. 58–59.

commencèrent à abandonner la prosternation devant les icônes, mais aussi les non-chrétiens ou les outsiders⁶¹, comme les désigne même l'auteur, c'est-à-dire les juifs et les musulmans⁶², qui accusaient les chrétiens d'idolâtrie et de la violation de ce que Dieu avait exigé dans la Torah et les Prophètes⁶³. Le but du traité était de raffermir la foi ébranlée des chrétiens et de repousser cette accusation. Pour y aboutir, l'apologiste iconophile «provoque» les outsiders sur un terrain qui est commun aux trois religions, l'Ancien Testament, d'où proviennent les plus nombreuses citations du traité⁶⁴ et offre aussi, pour les lecteurs chrétiens, une démonstration basée sur le Nouveau Testament et la tradition ecclésiale.

Le plan du traité est d'une logique rigoureuse, dépassant de ce point de vue les discours pour la défense des icônes de saint Jean Damascène. Cet ouvrage est formé de 24 chapitres. Dans la traduction anglaise de S. Griffith, ces chapitres possèdent des titres, qui rendent d'une manière concise leur contenu⁶⁵. Dans ce qui suit, on essaiera de dégager, d'une manière systématique, la doctrine de l'icône selon Théodore Abuqurra, ce défenseur peu connu de l'icône et de son culte.

III. L'icône et l'interdit biblique des idoles

L'enjeu du débat était la fabrication des icônes et surtout la prosternation devant elles⁶⁶.

Théodore Abuqurra exhorte les chrétiens à ne pas prêter attention aux objections des outsiders vis-à-vis des icônes ; dans le cas contraire, leur attitude mènerait au refus des plus importants mystères du christianisme. Au niveau du

⁶¹ Sur la signification du terme outsider, voir R. P. SMITH, *Thesaurus Syriacus* (2 vol, Oxford, 1879–1901), vol. I, col. 578.

⁶² Dans le traité, l'auteur utilise plus d'une fois, pour désigner les Musulmans, l'expression «ceux qui allèguent avoir en main une écriture envoyée d'en haut par Dieu». Sur le Coran, en tant qu'écriture descendue du ciel, voir D. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Etudes comparées*, vol. I, Paris, 1958, pp. 260–271.

⁶³ *Traité*, pp. 28–29. Sur les prophètes en Islam, voir D. MASSON, *Le Coran et la révélation*, pp. 197–213, 285–447 ; A. ARGYRIOU, *Coran et Histoire*, Athènes, 1984, pp. 67–76 ; A. T. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 145–178.

⁶⁴ Voir *Traité*, pp. 97–99 (l'index biblique) ; P. PIZZA, *op. cit.*, pp. 177–179. Dans le *Traité*, aussi bien que dans d'autres ouvrages, l'auteur ne cite pas littéralement les versets de la sainte Écriture. Cf. K. SAMIR "Note sur les citations bibliques chez Abu Qurrah", dans *Orientalia Christiana Periodica*, n°49, 1983, pp. 184–191.

⁶⁵ Les titres de chaque chapitre démontrent que le traité a connu des révisions depuis sa composition et sa reproduction dans les deux manuscrits préservés jusqu'à présent. Cf. *Traité*, p. 47, n. 90. Voir aussi I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité du culte des icônes*, pp. XII–XIV.

⁶⁶ La teneur du traité (*Traité*, pp. 44, 95) reflète aussi l'attitude hostile des non – chrétiens (musulmans et juifs) contre la sainte Croix. Dans ses ouvrages, Abuqurra accorde une importance particulière à la sainte Croix. Voir M. N. SWANSON, "The Cross of Christ in the Earliest Arabic Melkite Apologies", dans *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden, New York, Köln, 1994, pp. 115–145.

dogme, il mentionne les mystères de la Trinité⁶⁷ et de l'Incarnation⁶⁸ ; au niveau du culte, les mystères de l'Eucharistie et du baptême⁶⁹. Si les chrétiens de tendance iconoclaste acceptent ces mystères dogmatiques et liturgiques qui, aux yeux de leurs opposants, sont plus abominables que l'iconodoulie, pourquoi tiendraient-ils compte de l'opinion de ces derniers au sujet des icônes ?

Les icônes et la pratique cultuelle de prosternation ne tombent pas sous l'incidence du deuxième commandement du Décalogue. Pour le démontrer, Théodore Abuqurra attribue une place importante à l'explication de l'interdiction biblique vétéro-testamentaire sur les images. A cet égard, le théologien arabe est tributaire de l'argumentation de saint Jean Damascène, les idées de ce dernier connaissant de nouveaux remaniements et étant exposées d'une manière personnelle, qui mérite toute notre attention⁷⁰.

Dans un premier temps, l'auteur affirme que la fabrication des images était interdite dans l'Ancien Testament à cause de la tentation de l'idolâtrie, manifestée par les juifs à travers leur histoire. «Les Israélites – écrit Abuqurra – étaient fous pour l'adoration des idoles. Si Dieu leur avait ouvertement donné la permission de se prosterner devant les images, ils auraient utilisé la parole de Dieu comme un prétexte et ils se seraient livrés à l'adoration des idoles.»⁷¹ Malgré la prohibition de la Loi concernant l'adoration des images, les Israélites ont néanmoins transgressé le commandement. Le théologien arabe donne l'exemple du serpent de bronze que Moïse avait élevé dans le désert (Nu 21, 9)⁷² ; au lieu de le garder comme un mémorial, les juifs l'ont adoré et lui ont offert de l'encens jusqu'au règne du roi

⁶⁷ *Traité*, pp. 79–80. Sur la théologie trinitaire de Théodore Abuqurra : I. DICK, “Deux écrits inédits”, p. 60 ; «Sur la Trinité et l'Unicité de Dieu» (C. BACHA, *op. cit.*, pp. 23–47 ; G. GRAF, *op. cit.*, pp. 133–160) ; «Dialogue avec le préfet du drome de Homs, sur l'existence de Dieu et la preuve de la Trinité» dans *PG* 97, col. 1492–1504 (son analyse dans A. Th. KHOURY, *Les Théologiens Byzantins*, pp. 93–95) ; *PG* 97, col. 1528 (une réponse à une objection contre la Trinité) ; “Brève doctrine des noms divins communs à la Trinité ou propres à chaque Personne”, dans *PG* 97, col. 1599–1601.

⁶⁸ Abuqurra n'insiste pas dans ce traité sur des questions d'ordre christologique. Il le fait dans d'autres ouvrages. Par exemple, sa confession de la foi orthodoxe – I. DICK, “Deux écrits inédits”, pp. 60–62 – le présente comme un bon connaisseur de la doctrine des Pères et des conciles œcuméniques (surtout le IV^e de Chalcédoine) et un âpre ennemi des hérésies christologiques. Dans d'autres traités, il défend l'Incarnation du Christ et Sa Personne contre les musulmans et les juifs. Voir J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 122–123.

⁶⁹ *Traité*, p. 32. Dans *Traité*, p. 73, l'auteur parle de la transformation réelle du pain et du vin de l'Eucharistie dans le corps et le sang du Christ. Théodore Abuqurra avait écrit aussi un traité – *PG* 97, col. 1552–1553 – où il aborde le problème de l'Eucharistie. Sur cet ouvrage A. Th. KHOURY, *Les théologiens byzantins*, I, pp. 100–101.

⁷⁰ Voir B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, III, Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 1975 (ci-après *Oratio*, I, II, III).

⁷¹ *Traité*, p. 77.

⁷² *Idem*, p. 80. Pour illustrer le penchant pour l'idolâtrie du peuple hébreu, saint Jean Damascène (*Oratio* II, 8, *Oratio* III, 5, p. 75) a donné l'exemple du veau d'or qu'Aaron, à la demande du peuple, avait fait fabriquer. Abuqurra donne l'exemple du serpent adoré, exemple qui souligne la même idée.

Hésechias (2 Roi 18, 4). Vu ce penchant pour l'adoration des idoles, Dieu s'est vu obligé d'adopter à leur égard une nouvelle pédagogie. Pour Théodore Abuqurra, Dieu n'est plus, comme pour saint Jean Damascène, le médecin des âmes interdisant les images pour guérir les juifs de leur idolâtrie⁷³. Il cherche d'autres comparaisons, à la fois très plastiques et éloquents, qui mettent en évidence trois choses : l'amour de Dieu pour les hommes, le caractère imparfait et transitoire de l'interdiction, l'immaturité du pouvoir de discernement du peuple hébreu.

Dans un premier exemple, Dieu est semblable au roi qui, bien que désireux que son fils sache lutter, lui interdit de jouer au sabre, en raison du danger qu'il représente pour la vie de son entourage⁷⁴. La deuxième comparaison présente Dieu toujours en roi, dont le fils s'habituaient à jouer au couteau. Vu la dangerosité de ce jeu, le roi invite son fils à jouer au ballon. Le roi aurait en fait voulu lui recommander l'étude de la littérature, de la philosophie ou d'autres choses utiles, le fils n'était cependant pas mature pour le faire⁷⁵. Troisièmement, Dieu est comparé à une mère qui veut sevrer son enfant et donne au lait de mauvais noms, pour que celui-là y renonce⁷⁶. En l'occurrence, la prohibition des images apparaît comme une stratégie de la pédagogie divine, Dieu utilisant une méthode adéquate pour aider son peuple à affronter la tentation de l'idolâtrie.

Un autre élément de l'argumentation consiste à souligner le caractère relatif de la prohibition iconique. Aux yeux d'Abuqurra, l'interdiction n'avait pas un caractère absolu, l'existence des images étant attestée dès l'époque de l'ancienne alliance. En ce sens, l'auteur énumère plusieurs images de l'Ancien Testament, de vrais «précurseurs» des icônes chrétiennes : les deux chérubins du tabernacle (Ex 25, 18) ; les images du temple du Salomon (les chérubins avec des ailes, des visages et des pieds (2 Chr 3, 10–13), les plantes et les animaux (1Rois 7, 19, 23, 25, 29, 36); le serpent en bronze (Nu 21, 8), etc...⁷⁷ Il donne expressément ces exemples, pour s'en prendre aux iconoclastes non-chrétiens, qui, à l'époque, interdisaient toute représentation de l'être vivant⁷⁸. La conclusion de l'auteur est que Dieu avait

⁷³ *Oratio* III, 4, p. 74.

⁷⁴ *Traité*, p. 78.

⁷⁵ *Idem*, pp. 81–82.

⁷⁶ *Idem*, p. 82.

⁷⁷ Voir part. *Traité*, pp. 53–56.

⁷⁸ L'art islamique ne manifeste pas une attitude réticente à propos des représentations même humaines jusqu'au VIII^e siècle. Cf. K. A. C. CRESSWELL, "The Lawfulness of Painting in Early Islam", dans *Ars Islamica*, n°11–12, 1946, pp. 159–166. R. PARET, "Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots", dans *Kunst des Orients*, n° 2, 1976/1977, pp. 158–181. A partir du VIII^e siècle, cette attitude change. Toute image d'être vivant est interdite et la mosquée est "envahie" par une véritable iconographie de la célébration calligraphique des noms de Dieu, une iconographie métaphorique. Voir A. S. MELIKIAN-CHIRVANI, "L'islam, le Verbe et l'image", dans *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses* (éd. F. Boespflug, N. Lossky), Paris, 1987, pp. 89–117 ; O. GRABAR, "Islam and Iconoclasm", dans *Iconoclasm* (éd. A. Bryer et J. Herrin), Birmingham, 1977, pp. 45–52.

interdit seulement les reproductions qui éloignaient les hommes de la connaissance de Dieu et de son adoration⁷⁹.

Les images susmentionnées sont des représentations des choses célestes et terrestres. C'est Dieu qui les a permis – conclut Théodore Abuqurra – dans le cas contraire, soit Dieu serait en contradiction avec Lui-même – Dieu les permet et les interdit en même temps – soit Il serait l'auteur du mal, puisqu'Il aurait destiné ses élus à la punition éternelle. Dans ce sens, l'auteur cite une tradition musulmane relatant qu'au moment de la résurrection, ceux qui ont fabriqué une image d'un être vivant devront leur insuffler l'esprit et seront punis⁸⁰. A son avis, les musulmans qui font des images des plantes devront subir la même punition que celle prescrite par la tradition islamique aux artisans confectionnant des images, car le commandement divin interdit non seulement la représentation des êtres vivants, mais toute image, y compris celle des plantes⁸¹. De cette manière, Théodore Abuqurra dirige la prohibition de la Loi contre ceux qui l'invoquaient pour condamner les icônes. Par conséquent, les juifs et les musulmans qui contestent la fabrication des icônes se trouvent dans l'erreur puisqu'ils ne comprennent pas correctement le commandement de Dieu et contredisent même leurs propres traditions.

L'iconophile arabe pousse plus loin sa démonstration. A l'instar de saint Jean Damascène⁸², il situe l'interdiction biblique parmi les mauvais commandements décrétés par Dieu (cf. Ezék. 20, 21), comme celui du divorce permis par Moïse⁸³ ou celui des aliments impurs⁸⁴. A ses yeux, l'interdiction des images est analogue aux prohibitions alimentaires temporaires et occasionnelles que Dieu a décrétées, non parce qu'il y a quelque chose d'impur dans la création, mais à cause de la gourmandise du peuple hébreu (Is 56, 11)⁸⁵. «Il (Dieu) – écrit l'auteur – a seulement déclaré ignobles certains animaux et a déclaré ignoble la pratique de se prosterner devant les images, non parce qu'ils méritaient la déclaration d'ignominie de sa part, mais à cause de la dispense dont on a parlé en relation avec les Israélites et leur enfance.»⁸⁶ Toujours à cause de cette immaturité spirituelle, «de leur manie

⁷⁹ *Traité*, p. 54.

⁸⁰ Voir M. L. KREHL, *Le recueil des traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismail el-Bokhari* (4 vol., Leyden, 1862–1908), vol. II, pp. 40–41 ; D. VAN REENEN, “The Bilderverbot, a New Survey”, dans *Der Islam*, n°67, 1990, pp. 44–45.

⁸¹ C'est un témoignage de la décoration des mosquées de l'époque. Voir M. GAUTIER-VAN BERCHEM, “The Mosaics of the Dome of the Rock in Jerusalem and of the Great Mosque in Damascus”, dans K. A. C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture, Umayyads A.D. 622–750*, Oxford, 1969, vol. I, I^{re} partie, pp. 246–290.

⁸² *Oratio* I, 21, *Oratio* II, 15, p. 108.

⁸³ *Traité*, p. 81. Voir aussi *Oratio* II, 20, p. 119.

⁸⁴ Abuqurra donne cet exemple, puisque les juifs aussi bien que les musulmans avaient certaines prescriptions concernant les interdictions alimentaires. Voir : “Clean and unclean animals”, dans *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, New York, Oxford, 1997, p. 163 et “Dietary Law”, pp. 200–202 ; D. MASSON, *op. cit.*, pp. 577–586.

⁸⁵ *Traité*, pp. 78–79, 82–83.

⁸⁶ *Idem*, p. 83.

d'adorer plusieurs dieux et de se prosterner devant eux»⁸⁷, Dieu ne leur a pas révélé le mystère de la Sainte Trinité.

Par conséquent, l'interdiction des images, due au manque de discernement du peuple hébreu, est une mesure temporaire, que la pédagogie divine a décidé d'appliquer à cause de l'enfance spirituelle des Israélites (He 5, 11–14), car «pour sa part (de Dieu) la prohibition était seulement un exercice de son économie selon le plan de sa volonté»⁸⁸. Les comparaisons de l'auteur à ce propos, évoquées au début de cette section, confirment ce point de vue.

Néanmoins, par la venue du Christ dans le monde, le temps de la maturité spirituelle est arrivé. Cette idée constitue le dernier pilier de l'échafaudage que Théodore Abuqurra avait construit pour démontrer la caducité du deuxième commandement. Par le Christ, Dieu annule la différence entre les aliments purs et impurs (Mt 15, 11)⁸⁹, déclare ouvertement que «Dieu a un Fils et un Esprit, chacun d'eux est Dieu comme Dieu et de Sa même substance»⁹⁰, et inspire aux apôtres de permettre la prostration devant les icônes⁹¹. Les chrétiens qui ont reçu l'Esprit Saint (Jn 7, 38–39), à la différence d'autres peuples qui ne l'ont pas reçu⁹², doués de l'intelligence et de la subtilité de la raison, comprennent le sens de l'interdiction et ne craignent plus l'idolâtrie comme les juifs⁹³, car grâce au Christ, ils ont gagné la maturité et la connaissance parfaite⁹⁴.

Ainsi la fabrication des icônes devient licite, parce qu'en vertu de l'économie de Dieu qui s'est laissé voir, le danger de l'idolâtrie s'évanouit. Les images de l'Ancien Testament ayant prophétisé la venue de Dieu au monde sont remplacées par les icônes de Celui qui a été concrètement vu. Elles deviennent un mémorial de sa présence dans l'histoire et n'ont donc rien à voir avec les idoles, contre lesquelles fut décrété le deuxième commandement.

IV. La justification de l'icône

S'intéressant à la justification des icônes, Théodore Abuqurra aborde aussi plusieurs aspects qui sont complémentaires à cette problématique, dont les plus importants sont : la polyvalence de la notion d'image ; le rapport entre l'icône et son prototype ; la fonction identique de l'icône et de la parole dans la transmission du message évangélique.

⁸⁷ *Idem*, p. 80.

⁸⁸ *Idem*, p. 84.

⁸⁹ *Idem*, p. 84.

⁹⁰ *Idem*, p. 80.

⁹¹ *Idem*, pp. 78, 80, 84.

⁹² *Idem*, p. 79.

⁹³ *Idem*, p. 78.

⁹⁴ *Idem*, p. 84.

D'emblée, il est à noter que l'auteur n'exploite pas l'argument christologique, qui constituait la clef de voûte de la défense iconophile dans le milieu chrétien⁹⁵, bien qu'il l'invoque – quoique de manière lapidaire – pour fonder l'existence des icônes du Christ et de ses saints. «Dans sa compassion – écrit-il dans les premières lignes du traité – pour le bien de notre salut, il (Dieu) a rendu ici-bas possible qu'il soit une icône de lui, grâce à son Incarnation de l'Esprit Saint et de La Vierge Marie. De même pour les icônes de ses saints»⁹⁶. Deuxièmement, il faut dire que ce théologien arabe ne reproduit plus la grande hiérarchie d'images, comme l'avait fait son précurseur, saint Jean Damascène⁹⁷. Il aborde, néanmoins, la question des images typologiques, fait des remarques sur la notion théologique «l'homme, à l'image de Dieu» et traite des icônes, en tant qu'images matérielles, dignes de vénération.

Les images typologiques se rapportent aux personnes et aux événements de l'Ancien Testament. Selon Théodore Abuqurra, ces images sont la preuve évidente de la relation étroite entre le Nouveau et l'Ancien Testament. «Pour nous, les chrétiens, – écrit-il – par la grâce de l'Esprit Saint, nous croyons dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament et nous savons que leur point de départ et leur voie est une.»⁹⁸ Théodore Abuqurra mentionne plusieurs images typologiques : pour le Christ – les tables de la loi⁹⁹ ; le rocher d'où avait jailli, dans le désert, de l'eau

⁹⁵ Cette omission est explicable. L'Incarnation fournit une justification pour la raison d'être de l'icône, mais l'enjeu du débat était l'acte cultuel de prosternation, que les juifs et les musulmans accordaient seulement à Dieu. Pour eux le Christ n'était pas Dieu, mais une sorte de rabbin pour les premiers, un vrai prophète pour les derniers, donc tout geste de prosternation à son adresse doit être refusé.

⁹⁶ *Traité*, p. 29.

⁹⁷ Saint Jean Damascène présente plusieurs sortes d'images, cinq catégories dans le premier discours (*Oratio* I, 9–14, pp. 83–86), six dans le troisième (*Oratio* III, 16–23, pp. 125–130).

⁹⁸ *Traité*, p. 39. S'il existe une relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament et si l'un et l'autre confirment l'existence des images et la pratique de la prosternation, il s'ensuit que les chrétiens, héritiers du Nouveau Testament, ne se trouvent pas dans l'erreur. Les images typologiques de l'Ancien Testament deviennent «à l'accomplissement des temps» des images personnelles, vivantes, et, par la suite, les modèles des icônes. Si l'on faisait la prosternation devant la matière d'un objet (par exemple les tables de la loi et l'arche de la loi) qui était l'image d'une personne à venir, pourquoi ne la ferait-on pas devant une icône, qui est l'image de la même personne préfigurée dans le passé, concrétisée dans l'histoire par sa présence évidente, dont l'icône est un signe et un mémorial ?

⁹⁹ *Idem*, p. 69. C'est une intuition géniale, qui reflète le haut niveau théologique de l'auteur. Abuqurra compare la Parole de Dieu aux dix commandements de la loi parce qu'Elle est une hypostase parfaite, tout comme le chiffre dix est parfait. Les tables de la Loi contiennent la Parole de Dieu adressée aux humains, mais d'une certaine manière elles-mêmes sont la parole de Dieu. La Parole de Dieu adressée aux juifs à une certaine époque devient, à un moment donné, une Parole qui ne se communique plus à travers la pierre des tables, mais plus précisément, plus concrètement, d'une manière absolue, par Elle-même, par l'hypostase du Logos incarné. Les paroles de la Loi ont été écrites par le doigt de Dieu, que l'auteur identifie à l'Esprit Saint. Le même Esprit participe à «l'écriture» de la Parole dans l'histoire, par l'Incarnation de la Vierge, qui, comme les tables de la Loi, est matière. L'écriture des commandements sur la matière des tables de la Loi est la préfiguration de l'Incarnation de la Parole de la matière de ce monde, qui sera sanctifiée par son appropriation dans l'hypostase du Christ. C'est en tant qu'image de l'incarnation de la Parole éternelle de Dieu, que les

pour les Israélites (Ex 17, 6 ; Nu 20, 11 ; I Co 10, 4) ; l'agneau de Pâque des juifs (Ex 12, 46)¹⁰⁰ ; pour la Vierge Marie – l'arche de l'Ancien Testament¹⁰¹ ; pour le Saint Esprit – le doigt de Dieu qui avait écrit sur les deux tables de pierre les commandements de la Loi¹⁰² ; pour la fuite de la sainte famille en Egypte (Mt 2, 13) – les dires de David (Ps 132, 8) et Isaïe (19,1)¹⁰³. A son avis, tous ces objets et événements «ne se réfèrent pas à un sens plus estimable que l'économie du Christ...»¹⁰⁴.

Quant à la notion théologique *l'homme à l'image de Dieu*, l'iconophile arabe ne l'utilise pas pour étayer la justification de l'icône. Son commentaire est déterminé par l'invocation iconoclaste que tout homme, en tant qu'image de Dieu, mérite prosternation, non seulement les icônes des saints. A l'opposé de cette conception, l'auteur offre une nouvelle vision sur la question¹⁰⁵. Selon lui, l'homme à l'image de Dieu est seulement l'homme nouveau, dont parle saint Paul (Col. 3, 9–10), c'est-à-dire le saint¹⁰⁶. Dans un autre ouvrage, *De l'existence du Créateur et de la vraie religion*, Abuqurra laisse entendre que non seulement l'homme est à l'image de Dieu, mais que Dieu est également à l'image de l'homme. En ce sens, l'auteur pense que la paternité d'Adam et les relations interpersonnelles humaines sont une image des processions divines et de la vie intime de Dieu¹⁰⁷.

Comme il fut déjà mentionné, Théodore Abuqurra range les icônes parmi les images matérielles dignes de vénération. Il désigne d'une façon particulière l'icône achiropite du Christ d'Edesse¹⁰⁸, qui selon son témoignage se trouvait dans l'Eglise

tables de la loi recevaient la prosternation des prophètes ou de lévites et que la nuée de Dieu les visitait (1 Rois 8, 10–11). Pour l'auteur, les tables de la loi n'ont pas de valeur en elles-mêmes, mais seulement en rapport avec ce qu'elles préfiguraient. Elles avaient été fabriquées selon le modèle que Dieu a montré à Moïse sur la montagne (Ex 25, 40). Le modèle était l'Incarnation, dont les tables constituent seulement une image. Les juifs se prosternaient devant les tables de la Loi, mais, en fait, ils se prosternaient devant l'image de l'Incarnation. La conclusion logique : si les tables en tant qu'image de l'Incarnation ont reçu la prosternation de la part des juifs, pourquoi les chrétiens ne feraient-ils pas la prosternation devant l'icône du Christ ?

¹⁰⁰ *Idem*, p. 75.

¹⁰¹ *Ibidem*. C'est une image métaphorique très plastique, chargée d'une force suggestive particulière. De même que l'arche contenait la parole de Dieu inscrite dans la matière des tables, de la loi, de même la Vierge tint dans ses entrailles la Parole de Dieu ; une Parole qui l'a sanctifiée, sa sanctification étant symbolisée par le scintillement de l'or qui recouvrait l'arche de l'ancienne alliance.

¹⁰² *Ibidem*. Abuqurra donne l'interprétation typologique du doigt de Dieu comme l'Esprit Saint, à partir de deux textes de l'Evangile (Lc 2, 20 : Mt, 12, 28), dans lesquels l'Esprit Saint s'identifie au doigt de Dieu.

¹⁰³ *Traité*, pp. 70–71.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 70. Pour la notion théologique d'économie voir M.J. BAUDINET-MONZAIN, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, 1996, pp. 25–90.

¹⁰⁵ *Idem*, pp. 88–89.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 88.

¹⁰⁷ Voir I. DICK, "Le traité de Théodore Abu Qurra de l'existence du Créateur", pp. 159–160 ; S. H. GRIFFITH, "Faith and Reason", pp. 15–17.

¹⁰⁸ *Traité*, p. 91. Voir *supra*, n. 57.

appelée «Eglise de l'icône du Christ»¹⁰⁹. L'auteur rappelle aussi une icône de la crucifixion du Christ, très renommée à l'époque, qu'il nomme «l'icône du Christ honteusement crucifié»¹¹⁰. A la fin de son traité, il fait allusion à une icône de l'Incarnation¹¹¹.

Bien que pour Abuqurra la matière, en général, ait de la valeur puisqu'elle est l'œuvre de Dieu et parce qu'il n'y a rien d'impur dans la création, elle n'est digne d'honneur que dans des circonstances bien définies¹¹². Les icônes, en tant qu'images matérielles, méritent d'être honorées en raison des images et des noms qui se trouvent reproduits sur elles. Le statut de la matière change en fonction de ce que cette matière signifie, de sa «relation avec». A cet égard, l'auteur présente plusieurs comparaisons qui explicitent cette vision des choses. L'une concerne la chancellerie impériale, les autres la Sainte Ecriture¹¹³.

Une icône est semblable à un papier de la chancellerie impériale, qui fut imprégné du sceau et de la signature de l'empereur. Si ce papier n'avait auparavant pas de valeur – c'était du simple papier –, par la suite, grâce à l'autorité de l'empereur, son statut change. De même, les pierres sur lesquelles Dieu avait gravé les commandements de la Loi sont en grande estime non pas à cause de leur matérialité, mais grâce aux paroles écrites sur elles par Son doigt. De même façon, les parchemins de la Torah et de l'Evangile, avant l'écriture des saintes paroles sur eux, ne présentent d'importance pour personne. En revanche, au moment où ils deviennent les parchemins de ces saints livres, leur signification change au point que toute personne qui les méprise mérite la mort.

L'auteur met également en discussion le problème du rapport entre le prototype et son icône. A ce sujet, sa manière de s'exprimer est un peu ambiguë. Si, dans une première étape, il affirme qu'il n'y a pas de contact direct entre l'icône et son prototype¹¹⁴, par la suite, il arrive à une quasi-identification entre les deux éléments. Sa conclusion est fondée sur l'interprétation des exemples de l'Ancien Testament – l'auteur cite des livres d'Ezéchiel (4, 1–3) et Jérémie (51, 59–64), des passages qui suggèrent l'idée d'un contact direct entre l'icône et ce qu'elle

¹⁰⁹ *Ibidem*. Cette église est consignée plus tard par Eutichie d'Alexandrie, mais cet auteur ne parle plus de l'icône du Christ, mais de son mandylion. Voir P. CACHIA, W. WATT, *Eutychius of Alexandria, the Book of the Demonstration (Kitab al-Burhan) (CSCO, vol. 192, 193, 209, 210, Louvain, 1960. 1961), vol. 192, pp. 165–207.*

¹¹⁰ *Traité*, p. 93–94. Sur cette icône, voir D. KARTSONIS, *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton, 1986, pp. 40–67.

¹¹¹ *Traité*, p. 96.

¹¹² *Idem*, pp. 79, 82.

¹¹³ *Idem*, pp. 90–91.

¹¹⁴ *Idem*, p. 63. L'auteur fait appel aux noms des douze fils de l'Israël, qu'Aaron avait fait coudre sur son vêtement de grand prêtre (Ex 28, 9–12, 15–17, 21, 29–30). Bien que ces noms n'aient pas un lien direct avec les fils d'Israël, ils étaient voulus par Dieu en tant que mémorial devant lui. La même chose reste valide quant aux icônes. Même s'il n'existe pas un contact direct, il y a pourtant quelque chose qui les lie, car «regarder leurs icônes (du Christ et de saints) même si les icônes n'ont pas de contact avec eux, c'est comme les regarder eux-mêmes».

représente¹¹⁵ – , des arguments de la raison – de même que ceux qui honorent ou méprisent le papier avec les noms des prophètes visent par leur attitude même les prophètes et non le papier qui seul n'a pas de valeur, de même ceux qui honorent ou méprisent les icônes touchent directement à leur prototype¹¹⁶ – et le pouvoir miraculeux des icônes, la preuve la plus évidente de cette quasi-identité prototype / icône.¹¹⁷ A ce propos, l'auteur interroge ses lecteurs : «Qu'ils nous disent (les non – chrétiens) pourquoi les icônes, des images des saints, par le pouvoir de Dieu Tout-Puissant, suintent souvent du myron. Comment est-il possible que d'une stèle inanimée, percée par une flèche, jaillisse un miraculeux écoulement de sang, comme quelque chose de la nature de la chair ? Comment chassent-ils souvent les tombeaux, les os et les icônes des saints les démons avec des bruits et des hurlements ? »¹¹⁸ A l'appui de ses dires, l'auteur apporte plusieurs témoignages : un fragment de Pseudo-Athanase¹¹⁹ ; l'histoire de l'icône du Christ de Tiberias¹²⁰ ; l'histoire de la conversion d'un musulman au christianisme en raison d'une action miraculeuse de l'icône de saint martyr Théodore¹²¹.

Il est à noter que pour Théodore Abuqurra, l'icône remplit la même fonction qu'une sainte relique. Tant dans la relique que dans son icône, le saint est présent d'une manière énergétique ; il y manifeste sa présence presque personnelle par une action miraculeuse. Ainsi l'icône devient le contenant d'une présence parfaitement réelle de son prototype, l'expression visible du lien invisible entre le signifiant et le signifié. C'est pourquoi une icône peut convertir, saigner, donc elle peut agir comme une vraie personne. Dans ce sens, l'auteur est le témoin du «déplacement

¹¹⁵ *Idem*, p. 66.

¹¹⁶ *Idem*, pp. 64, 65.

¹¹⁷ *Idem*, p. 73. Théodore Abuqurra met en discussion le côté miraculeux des icônes puisque certains chrétiens demandaient de preuves évidentes pour la justification de la prosternation devant les icônes. A son avis, les icônes doivent être respectées non parce qu'elles opèrent visiblement quelque chose de miraculeux ou d'affreux, mais en vertu de la foi des chrétiens qui, dans l'Esprit Saint, connaissent le mystère sans avoir besoin d'une justification. Si Dieu permet que des miracles s'accomplissent, Il le fait par économie, à cause de la faiblesse humaine de croire aux choses divines. Dans ce sens, il donne deux exemples de l'Ancien Testament (Lev 9, 24 ; 2 Chr 7, 1). Dans d'autres traités, l'auteur accorde cependant une importance particulière aux miracles et aux prodiges. Par exemple, dans l'ouvrage qui expose les trois marques de la vraie religion, les miracles «attestent pour celui qui les opère qu'il est envoyé d'après de Dieu». Voir I. DICK, "Deux écrits inédits", p. 66.

¹¹⁸ *Idem*, p. 44.

¹¹⁹ *Idem*, p. 73. En fait, il s'agit de Pseudo-Athanase.

¹²⁰ *Idem*, p. 74. Voir "The History of the Likeness of Christ, and of how The Accursed Jews in the City of Tiberias made a Mock thereof in the Days of the God-Loving Emperor Zeno", dans E. A. WALLIS BUDGE, *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ* (2 vol.), London, 1899, Vol. II, p. 171s. Il y a six versions d'une histoire similaire dans les écrits attribués à saint Athanase. Voir *PG* 28, col. 797–824.

¹²¹ *Traité*, p. 74. Il s'agit de la conversion de saint martyr Antoine Ruwah (†25 dec. 799). Voir n. 54.

de fonction» des reliques des saints vers leurs icônes, un processus qui avait commencé depuis longtemps, dès le début du VII^e siècle¹²².

L'allégation du parallèle entre les pierres ornant le vêtement du grand prêtre Aaron, pierres qui étaient gravées de noms des douze fils de l'Israël (Ex 28, 9–12, 15–17, 21, 29–30)¹²³ et les icônes, débouche sur une analyse de la fonction de ces dernières. Ce n'est pas par hasard que Théodore Abuqurra choisit cet exemple. Son maître spirituel avait déjà, pour justifier la fonction mnésique de l'icône, mentionné les douze pierres du Jourdain gardées par Israël (Jos 4, 6–8) en vue de lui rappeler l'intervention divine dans son histoire¹²⁴. L'apologète arabe ne reproduit plus le même exemple, mais un autre similaire, plus éloquent et plus proche de la signification de l'icône. Si les douze pierres du Jourdain étaient de simples pierres, celles cousues sur le vêtement d'Aaron, étaient gravées des noms du fils d'Israël, pareillement aux icônes ayant inscrites sur elles le nom du Fils de Dieu et des fils de Dieu par grâce (les saints). Ainsi, les chrétiens ne peuvent plus être blâmés, puisque à l'instar des juifs, ils possèdent des objets à fonction commémorative. A cet égard, l'auteur envisage les icônes comme des mémoriaux à travers lesquels les fidèles expriment leur gratitude envers le Messie en raison du fait qu'Il s'est incarné pour le bien de leur salut et que ces mémoriaux les encouragent à imiter les saints dans ce qu'ils ont enduré pour Lui¹²⁵.

Hormis la fonction mnésique, les icônes accomplissent donc une mission cultuelle et éducative. D'une part, les chrétiens, en les fabriquant, donnent la preuve de leur attachement au Christ, leur Sauveur. Il s'agit, selon Abuqurra, de la manifestation la plus évidente de la dévotion des chrétiens envers le Christ : «Les chrétiens – dit-il – n'agissent pas gracieusement envers le Christ, en aucune façon comparable à la manière par laquelle ils agissent gracieusement envers Lui, en installant ses icônes dans leurs églises et en pratiquant la prosternation devant son icône.»¹²⁶ Ce genre de chrétiens sont comparables aux compagnons d'un roi qui, en dépit des moqueries des autres, ne l'ont jamais abandonné. D'autre part, les icônes constituent de vrais modèles, qui poussent les croyants à imiter la vie du Christ et des saints qu'elles représentent. Au-delà de cette fonction

¹²² Cf. V. DEROCHÉ, «L'authenticité de «l'Apologie contre les Juifs» de Léontios de Néapolis», dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, CX, 1986, p. 658 ; H. BELTING, *op. cit.*, pp. 86–91.

¹²³ *Traité*, p. 63.

¹²⁴ *Oratio* I, 18, p. 94.

¹²⁵ Cf. *Traité*, p. 63. Voir aussi p. 45. Le rappel de la souffrance des saints constitue une exhortation indirecte à la continuation de la résistance contre ceux qui méprisent les icônes. De même que les saints ont enduré des souffrances pour le Seigneur, de même les chrétiens doivent supporter toute persécution déclenchée contre eux à cause de leur attachement aux icônes. Dans le califat arabe où l'état musulman prenait des mesures contre les icônes et les croix, la souffrance subie en raison de l'attachement aux icônes est identique à la souffrance des saints pour le Christ. Au bout du compte, souffrir pour le Christ ou pour son icône revient au même.

¹²⁶ *Idem*, p. 93.

pédagogique, les icônes des saints jouent un rôle apotropaïque. En vertu du fait que les saints sont devenus «des demeures de l'Esprit Saint, qui ne le quittent pas, ni leur vie durant, ni après la mort»¹²⁷, leurs icônes chassent les démons¹²⁸. De plus, ces icônes remplissent un grand rôle dans la relation du fidèle avec Dieu. Celui qui prie devant l'icône d'un saint pousse le saint à prier en son nom¹²⁹. L'icône devient ainsi le lieu de rencontre entre le chrétien et le saint, qui portera la prière plus loin, à Dieu.

Théodore Abuqurra aborde aussi la question du rapport entre l'icône et la parole écrite¹³⁰. A ce sujet, l'auteur s'avère un peu irrésolu parlant tantôt d'une équivalence entre elles, tantôt d'une supériorité de l'icône par rapport à l'écriture. Dans une première étape, il affirme qu'il existe une identité du langage discursif et du langage icônique. Ainsi, le langage biblique et coranique qui prête à Dieu des traits humains¹³¹ est semblable au langage iconique : il révèle d'une autre façon ce que les Ecritures disent de Dieu. L'approche entre écriture et icône se réalise donc dans leur fonctionnalité identique ; l'une et l'autre médiatisent le contact avec ce qui se trouve, d'une manière invisible, au-delà de la matérialité de l'icône ou du sens de la lettre. Autrement dit, elles sont des signifiants qui nous mettent en contact avec des signifiés.

Pourtant l'auteur ne se limite pas à mentionner cette identité fonctionnelle. Le théologien arabe fait pencher la balance en faveur d'une primauté de l'icône par rapport à parole de la Bible en raison de deux critères : l'instruction de l'illettré et sa fiabilité. «Les icônes sont beaucoup plus éloquentes que l'écriture – écrit-il – vu leur capacité d'instruire tout chrétien qui ne peut pas lire et vu le fait que pour l'instruction, elles soient plus fiables que l'écriture.»¹³² Selon l'opinion de Théodore Abuqurra il y a donc deux façons d'envisager la relation icône-parole. D'une part, l'icône et l'écriture sont égaux au niveau de la fonction d'intermédiation. D'autre part, l'écriture cède le pas à l'icône, celle-ci s'adressant à sa façon même aux illettrés, en étant aussi plus fiable que l'écriture.

¹²⁷ *Idem*, p. 89.

¹²⁸ *Idem*, p. 44.

¹²⁹ *Idem*, p. 69.

¹³⁰ Voir : G. LANGE, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts* Würzburg, 1969 ; J.M. SANSTERRE, "La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste", dans *Testo et immagine nell'alto medioevo (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo)*, n°41, Spoleto, 1994, pp. 198–240.

¹³¹ *Traité*, pp. 37–38. Du Coran, l'auteur expose quelques exemples qui attribuent à Dieu des traits anthropologiques : Dieu est assis sur le trône (10, 3), Il a des mains et un visage (3, 73 ; 30, 38).

¹³² *Idem*, p. 64. Les icônes sont une sorte de Bible pour les analphabètes. Cette idée fut lancée fortement par le pape Grégoire le Grand (590–604). Voir "Epistola Sereno episcopo massiliensi", dans *PL* 77, col. 1027–1028, 1128–1130 ; D. MENOZZI, *Les images. L'Eglise et les arts visuels*, Paris, 1991, pp. 75–77.

V. La question de la prosternation

Les non-chrétiens identifiaient la prosternation devant les icônes à l'idolâtrie, appuyant leur accusation sur le commandement de la Loi (Ex 20, 2–5 ; Dt 6, 13) contre les idoles et sur l'autorité des prophètes, moyennant quoi Dieu «était continuellement en colère contre les Israélites parce qu'ils se prosternaient devant les idoles et les images»¹³³. De surcroît, la prosternation devant les icônes n'étant pas commandée expressément par Dieu, elle était selon eux purement et simplement une innovation chrétienne. En fait, ils considéraient que la prosternation est un acte de culte réservé seulement à Dieu et que son application à d'autres personnes et objets est strictement défendue¹³⁴.

Suivant la pensée de son maître spirituel, Théodore Abuqurra démontre que la notion de prosternation a un champ d'extension plus vaste, se référant aussi au créé. Même si Dieu avait interdit d'adorer les idoles, néanmoins, Il a permis de se prosterner – en signe de respect – devant les personnes revêtues de l'autorité ou de la sainteté et devant des objets qui deviennent sacrés grâce à leur «mission» d'être des signes de la présence du divin dans la création. Quant à la prosternation devant les icônes, l'auteur la justifie en faisant appel à deux arguments principaux : la différence entre la prosternation selon adoration et selon vénération ; la notion de l'intentionnalité, qui constitue la meilleure échappatoire pour éloigner toute accusation d'idolâtrie. En outre, la prosternation devient chez ce théologien arabe la plus sûre méthode pour entrer en contact avec la personne qu'une icône représente.

L'élément de base de son argumentation reste la distinction entre l'adoration qu'on accorde à Dieu et la vénération qu'on prête aux personnes et aux objets de ce monde. «Comprend – s'adresse-t-il aux iconoclastes – que l'accomplissement de l'acte de la prosternation est quelquefois selon l'adoration et quelquefois selon autre chose que l'adoration...il est selon l'honneur.»¹³⁵ Il puise dans l'Ancien Testament et le Coran les textes qui pourraient soutenir son point de vue, en tissant une argumentation sans faille. Selon lui, ceux pour qui la prosternation ne peut s'adresser qu'à Dieu contestent les prophètes et les saints Pères, les suspectant de péché¹³⁶. Ainsi, il cite de l'Ancien Testament des textes qui démontrent que la prosternation fut accomplie par des personnalités religieuses juives, en vue aussi dans l'islam, envers d'autres personnes, tant avant la promulgation de la Loi¹³⁷

¹³³ *Traité*, p. 49.

¹³⁴ *Idem*, p. 47. L'auteur y précise que tout l'acte de prosternation est dû au Christ, «contrairement à ta folle déclaration que ce n'est pas permis d'accomplir un acte de prosternation envers rien à l'exception de Dieu».

¹³⁵ *Idem*, p. 52, p. 57. L'influence de saint Jean Damascène est évidente. Chez cet auteur, la proskynèse reçoit la même hiérarchisation que les images, en partant de la proskynèse absolue (l'adoration), réservée à Dieu seul, jusqu'à celle rendue aux objets inanimés. Voir *Oratio* I, 14, p. 87 ; *Oratio* III, pp. 135–137.

¹³⁶ *Traité*, pp. 49, 51.

¹³⁷ *Idem*, pp. 49–50.

qu'après son entrée en vigueur¹³⁸. C'est une bonne occasion pour lui de mettre son adversaire juif en dilemme. Pour un chrétien, le Christ est à la fois Dieu et homme. En revanche, pour un juif, il reste toujours un simple homme. Les prophéties concernant la prosternation de frères de Jacob (Ge 27, 29) et Judas (Ge 49,8) – personnages bibliques préfigurant le Christ – devant eux, visent en fait la prosternation devant le Christ. A son tour David (Ps 72,2) annonce la même chose. Que les juifs reconnaissent la divinité du Christ ou qu'ils ne la reconnaissent pas, l'acte de la prosternation reste valable, puisqu'il n'est pas réservé seulement à Dieu, mais aussi aux personnes humaines. Quant aux musulmans, il leur démontre avec des textes du Coran que la prosternation envers les hommes fut commandée même par Dieu et accomplie par les prophètes. A cet égard, il expose deux textes¹³⁹. Le premier (*sourate* II, 34) parle du commandement divin donné aux anges de faire prosternation devant Adam¹⁴⁰. Le deuxième (*sourate* XII, 100), invoqué expressément pour justifier la prosternation devant les évêques, évoque la prosternation de Jacob et de ses fils devant Joseph¹⁴¹.

Par conséquent, Dieu n'a pas «le monopole» de la prosternation, mais, dit l'auteur, «il a seulement interdit de faire la prosternation devant les idoles, les dieux des nations», qui sont des démons (Ps 96,5)¹⁴². C'est pourquoi «ceci est le couronnement du christianisme, car n'étant pas en contradiction avec Dieu, il permet de faire la prosternation aux autres qu'à Dieu»¹⁴³.

Théodore Abuqurra démontre aussi que la prosternation est due non seulement aux personnes, mais aussi aux objets de culte. C'était là le nœud gordien du problème. Si ce geste cultuel pouvait s'accomplir devant d'autres objets, pourquoi les chrétiens ne pourraient-ils pas le faire aussi devant leurs icônes ?

¹³⁸ *Idem*, pp. 50–51.

¹³⁹ *Idem*, p. 52.

¹⁴⁰ *Coran* 2, 32 : «Allah dit aux Anges : En vérité, je veux créer un mortel d'une argile tirée d'une boue malléable. Quand je l'aurai harmonieusement formé, que j'aurai insufflé en lui de mon esprit, Tombez prosternés devant lui. Tous les anges ensemble se prosternèrent, sauf Iblis qui refusa d'être parmi ceux qui se prosternèrent». L'acte exigé des anges est indiqué par le verbe *sajada* qui signifie se prosterner en touchant la terre du front. Dans le Coran cet acte de culte implique l'adoration, qui est réservé seulement à Dieu. Voir D. MASSON, *op. cit.*, pp. 206–213. Théodore Abuqurra n'invoque pas par hasard ce texte. Celui-ci dit : «Dieu a commandé à tous les anges de se prosterner devant Adam, et eux-mêmes se sont prosternés, sauf Iblis qui a refusé et finit par être parmi les incroyants». Par conséquent, le texte révèle clairement trois choses : 1) la prosternation est un acte commandé et voulu par Allah ; 2) elle est due aussi aux humains ; 3) ceux qui n'acceptent pas la prosternation sont qualifiés comme d'incroyants et méritent la même sort que Iblis, qui est une sorte de Satan judéo-chrétien.

¹⁴¹ Les théologiens musulmans ont essayé de trouver une échappatoire pour ce texte coranique. Par exemple, un commentateur du Coran, Jalalaïn, disait que le mot *saija* qui se traduit par se prosterner en touchant terre du front ne signifie en l'occurrence adorer, mais salutation avec inclination. Son opinion fut condamnée par Marracci, l'un des premiers commentateurs occidentaux de l'Islam (XVII^e), qui affirme que le verbe utilisé ne signifie pas saluer mais adorer. Cf. D. MASSON, *op. cit.*, p. 206, n. 2.

¹⁴² *Traité*, p. 52.

¹⁴³ *Idem*, p. 53.

Pour protéger la prosternation devant les icônes de toute accusation d'idolâtrie, l'auteur emploie avec beaucoup d'habileté la notion d'intentionnalité. En l'utilisant, il affirme sans ambages que celui qui reçoit la prosternation n'est pas l'objet de culte que le fidèle installe devant lui, mais la personne vers laquelle se dirige l'intention de sa pensée, au moment où il fait la gémflexion et touche avec son front la terre. En ce sens, le théologien arabe présente plusieurs exemples de l'Ancien Testament : la prosternation de Jacob devant la canne de Joseph (Gn 47, 31) ; celle de Moïse devant les représentations matérielles du tabernacle ; celle des Juifs envers la colonne de nuée qui apparaissait à la porte du tabernacle (Ex. 33, 7–10) ; celle de Joshua devant l'arche de Dieu (Jos 7, 6) ; celle de David devant le temple (Ps. 5, 8 ; 28, 2 ; 132, 7) ; celle de Daniel vers Jérusalem (Dan. 6, 10) ; celle d'Ezéchiél devant la représentation de la gloire de Dieu (Ez. 1, 26–28)¹⁴⁴.

Théodore Abuqurra pense que les juifs – qui n'acceptent pas que la prosternation est un acte qui n'est pas dû uniquement à Dieu – ne comprennent pas le sens spirituel de l'Écriture. Ainsi, il cite un texte de David (*Ps.* 99, 5), dans lequel le prophète exhorte le peuple à faire prosternation devant l'escabeau des pieds de Dieu, qui est la terre (*Is.* 66, 1). En l'occurrence, le juif devrait faire prosternation devant toute parcelle de boue (qui se trouve même à la poubelle), ce qui est plus condamnable que la prosternation devant les icônes¹⁴⁵. En outre, l'auteur cite une tradition juive concernant la prosternation devant un rocher de Jérusalem, dont les juifs prétendaient qu'il provient d'Eden¹⁴⁶. En citant cet exemple, il voulait montrer deux choses : d'une part que même les Israélites se sont prosternés devant des objets matériels ; d'autre part que la tradition de faire prosternation devant les icônes est similaire à cette tradition juive concernant la prosternation devant le rocher. Même si l'Ancien Testament ne la consigne nulle part, les juifs la tenaient comme valable en vertu d'une tradition. Pourquoi les chrétiens n'auraient-ils respecté la tradition concernant la prosternation devant les icônes ?

En abordant le problème de la prosternation devant les objets matériels, l'auteur touche aussi à la manifestation externe de cet acte de culte chez les non-chrétiens¹⁴⁷. A cet égard, il évoque la discussion suscitée dans le monde musulman quant à l'orientation des croyants pendant la prière¹⁴⁸ et rappelle que les juifs prient

¹⁴⁴ *Idem*, pp. 57–60.

¹⁴⁵ *Idem*, p. 76.

¹⁴⁶ *Ibidem*. Sur ce rocher : H. SCHMIDT, *Der Heilige Fels in Jerusalem ; eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie*, Tübingen, 1933 ; O. GRABAR, "Kubbat al-sakhra", dans *EI*, vol. V, pp. 289–299. Voir aussi Th. A. BUSINSK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes* (2 vol., Leyden 1970, 1980), vol. I, p. 6 et vol. II, pp. 904–914.

¹⁴⁷ *Traité*, pp. 58–60.

¹⁴⁸ Dans la tradition musulmane, la direction de prière s'appelle qibla. Quelle que soit la région où ils se trouvent, les Musulmans doivent se tourner dans la direction de la Mekke – centre du monde – pour faire la prière et pour immoler les animaux propres à la consommation. L'indication est consignée dans le *Coran* 2, 136, 139. Même après leur mort, les Musulmans sont orientés vers la

orientés vers le temple de Jérusalem, car là – pensent-ils – la présence de Dieu est plus manifeste, quoiqu'Il soit présent partout¹⁴⁹.

Comme il fut déjà, au début de cette section, mentionné les non-chrétiens considéraient que la prosternation devant les icônes n'est pas commandée expressément par Dieu, et que les hommes n'ont pas le droit de la faire sans une indication précise de Dieu. Ils fondaient leur opinion sur le deuxième commandement de la Loi, qui interdisait l'idolâtrie (Ex 20, 4). A l'encontre de cette vision, l'auteur évoque plusieurs personnalités de l'Ancien Testament qui ont enfreint la Loi sans que personne ne les condamne¹⁵⁰ : les prophètes se sont prosternés devant différentes personnes : Salomon avait installé dans son temple des images sans le commandement précis de Dieu ; David avait mangé les pains que personne, à part les prêtres, n'avait le droit de consommer (1 Sam 21, 5–7) ; les Maccabées avaient lutté lors du jour de sabbat sans l'accord de Dieu (1 Mac 2, 41)¹⁵¹ ; Moïse (Ex. 24, 18 ; Dt 9, 25), Elie (1 Rois 19, 8) et Daniel (Dn 10, 2) avaient fait du sabbat un jour de jeûne¹⁵² ; Elie avait sacrifié à Dieu en un autre lieu que dans le temple (1 Rois 18, 30–35)¹⁵³. De la même façon, les saints permirent la prosternation devant les icônes, sans avoir reçu l'ordre de Dieu «grâce à leur connaissance de la raison pour laquelle Il a donné le commandement»¹⁵⁴.

Quant à la justification de la prosternation devant les icônes, Théodore Abuqurra n'apporte pas de nouveaux éléments par rapport aux discours de saint Jean Damascène. Il est à noter toutefois un aspect qui donne une touche d'originalité à sa réflexion : l'acte de la prosternation constituerait – à son avis – le

Mekke. Voir D. MASSON, *op. cit.*, pp. 529–530 ; A. J. WENSINCK, "Kibla", dans *EI*, vol. V, p. 83 ; S. BASHEAR, "Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches", dans *The Muslim Word*, n° 81, 1991, pp. 267–282.

¹⁴⁹ Dans un autre passage (p. 77) Abuqurra reproche aux Juifs le fait de ne pas se prosterner vers l'Orient, où, selon la Torah, se trouvait l'Eden (Gn 2, 8). Dans la tradition sémitique, la direction de prière fut orientée longtemps vers l'ouest. Plus tard, la tradition recommande aux croyants de se tourner dans la direction de Jérusalem et du temple. Abuqurra défend ainsi la manière chrétienne de faire les prières orientées vers l'Orient, d'où est venu le Christ «le Soleil de la Justice». Pour la tradition de prier orienté vers l'Orient : SAINT JEAN DAMASCÈNE, *La Foi Orthodoxe suivie de Défense des Icônes* (Trad., introd. et notes de E. PONSROYE), Paris, 1966, p. 170.

¹⁵⁰ *Traité*, pp. 85–87.

¹⁵¹ Lors du Sabbat, les Juifs ne devaient déployer aucune sorte d'activité. C'est pourquoi au temps des Maccabées ils ont préféré mourir que lutter. En pareille occurrence, les Maccabées ont décidé de permettre l'opposition armée même pendant le sabbat. Sur le sabbat et ses prescriptions : *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, pp. 595–598.

¹⁵² Le Sabbat était le jour de la joie, à la différence du jeûne qui s'observait pour commémorer des événements tristes de l'histoire du peuple hébreu. Sur le jeûne : *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Paris, 1993, pp. 575–578 ; *The Oxford Dictionary*, p. 251.

¹⁵³ Au début, la Loi autorisait l'immolation dans n'importe quelle ville (Deut 12, 15). Plus tard, l'immolation devient étroitement liée au temple. Voir J. NEUSNER, "Sacrifice and Temple in Rabbinic Judaism", dans *The Encyclopaedia of Judaism*, Vol. III, Leiden, Boston, Köln, 2000, pp. 267–308.

¹⁵⁴ *Traité*, p. 88.

moyen le plus efficace d'entrer en contact avec les saints que les icônes représentent.

L'auteur rappelle à plusieurs reprises à ses lecteurs la différence qui existe entre l'adoration, réservée à Dieu seul, et la vénération qu'on rend au saints et aux icônes¹⁵⁵. Il précise sans équivoque que la prosternation devant une icône – même son toucher au moment de cet acte cultuel – s'accomplit «... non pas selon l'adoration, mais selon l'honneur que les saints méritent de la part de tous les croyants...»¹⁵⁶.

A ses yeux, tant l'adoration que la vénération dépasse toute matérialité et se dirige vers la personne adorée ou vénérée : de même que celui qui se prosterne dans sa prière est conscient qu'il n'adore pas le mur devant lui ou le tapis qui touche les genoux et le front¹⁵⁷, mais qu'il vise l'adoration de Dieu, de même ceux qui vénèrent les icônes dépassent leur matérialité en transportant l'honneur à Dieu et à ses saints. «Nous, les chrétiens, – écrit l'auteur avec beaucoup de conviction – lorsque nous nous prosternons devant une icône du Christ et des saints, notre prosternation n'est certes pas (adressée) aux panneaux et aux couleurs. C'est seulement au Christ, auquel tout acte de prosternation est dû et aux saints, auxquels elle est due selon l'honneur»¹⁵⁸.

En utilisant quelques comparaisons très accessibles à ses lecteurs, Théodore Abuqurra démontre que la prosternation devant les icônes manifeste en fait le respect ou l'honneur accordé au prototype. La première comparaison, à la fois choquante et révélatrice, touche le côté sentimental de tout homme. Elle fait référence directement aux contemporains d'Abuqurra à Edesse, qui, à l'instar de leurs parents, avaient renoncé à la prosternation devant les icônes. Si une telle personne se fâche et cherche à se venger de celui qui aurait craché sur l'image de son père, hypothétiquement affichée sur la porte de l'église de l'icône du Christ d'Edesse, le Christ se fâche d'autant plus contre celui qui méprise son icône et récompense celui qui l'honore¹⁵⁹. Dans le même sens, l'auteur donne un autre exemple, où les protagonistes appartiennent à la cour impériale. Si un peintre représentait une image de la mère du roi entretenant des relations sexuelles avec un clochard qui aurait répandu la rumeur de cette fausse aventure, le roi punirait sévèrement l'artisan d'une telle image, parce qu'à travers elle, il touche et porte des préjugés même à la personne de sa mère.

¹⁵⁵ *Idem*, pp. 52, 57, 64.

¹⁵⁶ *Idem*, p. 64.

¹⁵⁷ L'auteur fait allusion aux attitudes adoptées par les musulmans pendant la prière rituelle. A cet égard, la tradition musulmane avait fixé trois positions : debout (qiyam), l'inclination profonde (rukou) et la prosternation (sujoud). Dans le judaïsme, la station debout est la plus répandue. Les chrétiens ont conservé l'habitude de prier à genoux, à l'exception des différents offices (surtout la messe), qui comporte aussi la position debout et des genuflexions et inclinaisons profondes. Voir D. MASSON, *op. cit.*, pp. 532–536.

¹⁵⁸ *Traité*, p. 58.

¹⁵⁹ *Idem*, pp. 91–92.

Par ces comparaisons, Abuqurra transmet à sa manière ce que saint Basile avait dit le premier, et que tous les artisans de la doctrine de l'icône ont repris après lui : l'honneur qu'on rend à l'image remonte au prototype¹⁶⁰, un prototype divin qui «honorerait toute personne qui répand la renommée de son icône et se prosterne devant elle» et qui «chassera et éloignera de son royaume toute personne qui traite son icône avec mépris, et qui, outre l'arrogance qu'on a mentionnée refuse l'acte de la prosternation»¹⁶¹.

Comme il fut déjà dit, la prosternation devant une icône joue, chez Abuqurra – un rôle important dans la réalisation du contact entre le fidèle et la personne du saint. Quelques passages du traité suggèrent que la prosternation est le seul moyen qui met en contact le croyant avec le saint et déclenche l'intervention de ce dernier auprès de Dieu en faveur de celui qui la demande. «C'est cette action (la prosternation) – précise l'auteur – qui le met en contact avec les saints. Sur ma parole, personne ne peut prendre conscience d'une icône d'un saint et faire une prosternation devant elle sans déterminer le saint auquel appartient l'icône, de prier à son nom»¹⁶². En outre, la prosternation est, à son avis, une méthode assurant au croyant une grande bénédiction avec un minimum d'effort, car le fidèle qui se prosterne devant une icône ne doit pas dire beaucoup de paroles ; le saint représenté sait mieux de quoi celui qui prie doit bénéficier¹⁶³.

VI. Icône et tradition

Pour justifier la légitimité de l'icône, tous les apologistes iconophiles firent appel à la Tradition de l'Eglise. En tant qu'héritier spirituel de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra invoque aussi la Tradition, en considérant l'icône comme l'un des innombrables fruits produits par la tradition apostolique et patristique.

Dans ce traité, l'auteur épouse le système de pensée des iconoclastes et se fait l'écho de leur doute sur l'origine apostolique du culte des icônes, une mise en question qui se fondait sur le fait que l'Écriture ne mentionne nulle part l'existence d'une telle pratique au temps des apôtres.

Pour l'iconophile arabe, cette omission biblique – à première vue – ne constitue pas une pierre de touche et elle est explicable, car – et cette idée constitue un vrai coup de maître – même la Sainte Écriture parle des icônes et de leur culte,

¹⁶⁰ BASILE DE CÉSARÉE, *De Spiritu Sancto*, XVIII, 45 dans PG 32, col. 149 C.

¹⁶¹ *Traité*, p. 92.

¹⁶² *Idem*, p. 69.

¹⁶³ C'est l'écho des paroles du Seigneur, (Mt 6, 7–8), qui exhortait ses auditeurs à dire peu de paroles lorsqu'ils prient. Pourtant, dans ce contexte, ce n'est pas Dieu qui sait ce qui est nécessaire et profitable pour ceux qui prient, mais c'est le saint, qui devient l'intermédiaire de la prière entre le croyant et Dieu. Le croyant ne doit pas dire trop de choses, parce que d'une certaine manière la prière sera adressée à Dieu, d'une manière médiate. Elle sera fortifiée par l'intervention du saint, qui la présente à Dieu, au nom du fidèle, mais revêtue de l'autorité du saint.

mais d'une manière secrète : « Dans ses saintes écritures – écrit l'auteur – Dieu a affirmé secrètement la pratique de la prosternation devant les images, jusqu'au moment où les chrétiens viendraient, eux, qui sont doués avec l'intelligence et la subtilité de la raison dans l'Esprit Saint. »¹⁶⁴ Par conséquent, l'apparition des icônes est un développement naturel de ce qui fut déjà secrètement consigné dans la Sainte Ecriture. La présentation des images typologiques et l'énumération des objets de culte utilisés au temple juif – dont on avait déjà discuté – mettent en relief cette permission secrète que Dieu avait, de manière anticipée, accordée à la prosternation devant les icônes.

De plus, la révélation se trouve consignée non seulement dans la Sainte Ecriture, mais aussi dans la tradition de l'Eglise. Ainsi, écrit Abuqurra, il y a dans le christianisme tant de choses importantes pour la foi, fondamentales même, parmi lesquelles cette pratique cultuelle qui « nous est parvenue seulement comme un héritage, sans que nous puissions trouver une base ferme pour elle dans aucun des livres de l'Ancien Testament ou du Nouveau Testament, que les disciples nous ont transmis. »¹⁶⁵ La prosternation devant les icônes, comme d'autres articles de la foi, constitue pour l'auteur une manifestation de la vivacité de l'action de l'Esprit Saint dans l'Eglise : « Par la volonté de Dieu, elles furent établies et devinrent traditionnelles dans l'Eglise en raison de l'Esprit Saint. »¹⁶⁶ En ce sens, Théodore Abuqurra donne plusieurs exemples des traditions de l'Eglise : la formule de consécration de l'Eucharistie, la liturgie du baptême et de la chrismation, la consécration des sanctuaires, l'ordination et la vénération de la Croix¹⁶⁷. Celui qui n'accepte pas la prosternation devant les icônes en raison des absences scripturaires à leur sujet devrait renoncer également à toutes les choses de la foi n'ayant aucun appui dans la Sainte Ecriture. Et l'iconophile arabe exhorte ses lecteurs : « En l'occurrence, qu'il juge lui-même quelle sorte de christianisme resterait en sa possession. »¹⁶⁸ Selon lui, l'acceptation des choses susdites implique logiquement l'acceptation du culte des icônes : « Comme dans le cas du reste des sacrements, de même les saintes icônes, semblables aux autres articles, doivent recevoir honneur comparable à l'honneur accordé à eux, même si rien d'affreux ou de splendide n'apparaît en relation avec elles. »¹⁶⁹

Il est à noter qu'Abuqurra a tendance à accorder une sorte de primauté à la prosternation devant les icônes au détriment d'autres traditions. Des passages

¹⁶⁴ *Traité*, p. 78.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 42. Théodore Abuqurra ne parle plus de traditions non écrites, comme l'avait fait saint Jean Damascène, mais d'un héritage qui est devenu la possession de l'Eglise. En fait, par héritage il faut comprendre la notion de tradition non écrite.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 34.

¹⁶⁷ *Idem*, p. 45.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 42. Les chrétiens de cette époque-là ne pouvaient pas donner une réponse adéquate à la question. L'Eglise protestante et tous les cultes néo-protestants d'aujourd'hui pourraient le mieux répondre à l'interrogation de l'apologète arabe.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 73.

comme : «La prosternation devant l'icône du Christ et les icônes des saints est un principe fondamental dans l'Eglise de Dieu»¹⁷⁰ et «de toutes ces sortes de choses (les traditions dépourvues de support scripturaire, n. n.) aucune n'est plus répandue dans l'Eglise que les icônes»¹⁷¹, en témoignent.

La dernière citation met en évidence l'ubiquité des icônes dans le christianisme. Théodore Abuqurra l'affirme clairement, faisant de la diffusion universelle un argument fort pour la défense des icônes. Selon lui, l'usage des icônes est généralisé dans le monde entier – «dans quel pays, dit-il, n'existe pas, dans les églises, des icônes des saints ?»¹⁷² – depuis les origines du christianisme. Le Christ lui-même les a permises et les Apôtres ont suivi la même direction. A cet égard, le théologien arabe s'avère être plus audacieux que le Damascène. Si son maître se contentait de rappeler dans le florilège l'icône du Christ d'Edesse, sans faire des commentaires sur son compte¹⁷³ – quoique sa mention implique indirectement l'existence des icônes la vie du Christ durant – Théodore Abuqurra affirme sans ambages que les icônes ont reçu l'accord du Christ lui-même¹⁷⁴ et que, par les apôtres, elles sont devenues «habituelles dans les églises des chrétiens»¹⁷⁵. Ce sont toujours le Christ et les apôtres qui ont inauguré la pratique de la prosternation : le Christ avait permis aux apôtres de se prosterner devant les icônes¹⁷⁶ et c'est Dieu Lui-même qui avait inspiré les apôtres en ce sens¹⁷⁷. C'est pourquoi la prosternation devant les icônes «est devenue une pratique courante dans l'Eglise dès les apôtres»¹⁷⁸. Si cet usage n'était pas accepté dès les origines – pense Abuqurra – le Christ aurait laissé son Eglise dans l'erreur. Pourtant, le culte des icônes est devenu une coutume commune et universelle qui remonte aux sources et n'est pas une innovation contraire à la volonté divine.

Cette tradition est confirmée aussi par l'autorité des Saints Pères. L'invocation des Pères n'est pas un hasard : si le culte des icônes n'a pas une base forte dans la sainte Ecriture, il la trouve dans l'enseignement des Pères, qui n'est pas essentiellement autre que celui de l'Ecriture. En ce sens, un passage du traité est très suggestif : «La parole des apôtres et des prophètes est comme du froment qui reste de peu d'utilité tant qu'il est entier. Les docteurs ressemblent à l'homme qui s'occupe du froment ; il le fait moudre, le pétrit et en fait un pain. Il fait

¹⁷⁰ *Idem*, p. 43.

¹⁷¹ *Idem*, p. 42.

¹⁷² *Ibidem*. L'argument de l'ubiquité que l'auteur met en valeur pour défendre le culte des icônes se trouve indirectement exposé dans les discours de saint Jean Damascène. Dans le Florilège des discours, saint Jean Damascène cite plusieurs textes qui confirment la diffusion des icônes partout au monde (Occident, Orient) dès les premiers siècles chrétiens. Abuqurra donne dans son traité seulement la conclusion logique qu'il tira des discours de son maître spirituel.

¹⁷³ *Oratio* I, 33, *Oratio* II, 29, *Oratio* III, 45, pp.145–146.

¹⁷⁴ *Traité*, p. 46.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 78.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 84.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 80.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 41.

ressortir sa potentialité, caché à celui qui le voit entier et qui n'avait aucune expérience pratique à ce sujet. C'est pourquoi Dieu leur a donné de la dignité et les a nommés les pères des croyants.»¹⁷⁹ Dans un autre lieu, Théodore Abuqurra affirme que les Pères «étaient bénis dans l'Esprit Saint, qui leur avait enseigné la sagesse céleste, cachée dans les ténèbres épaisses des raisons des sages du monde»¹⁸⁰. Autrement dit, les Pères sont ceux qui, par la grâce de l'Esprit Saint, mettent en évidence les choses cachées de la Bible que les gens simples n'observent pas. Ils ne peuvent pas se tromper. Si leur témoignage appuie le culte des icônes, leur exemple doit être suivi. Ceux qui ne suivent pas leur enseignement se placent hors de l'Eglise.

Dans son apologie des icônes, l'auteur ne glane plus, comme son maître, dans les innombrables écrits des devanciers, mais se limite à trois témoignages patristiques, qu'il expose et commente : saint Athanase le Grand, l'évêque Eusèbe de Césarée et saint Grégoire le Théologien. Il rapporte aussi une histoire racontée par les pères de Jérusalem sur un moine hanté par le démon de la fornication, qui a préféré être torturé par le diable que de renoncer à la vénération de l'icône de la Vierge¹⁸¹.

Quelques explications s'avèrent nécessaires. Saint Athanase, que Théodore Abuqurra invoque à l'appui de sa démonstration et qu'il considère comme «le premier parmi les docteurs, le possesseur de cinq couronnes de la lutte pour l'orthodoxie, le plus puissant pilier de l'Eglise»¹⁸², est en fait un polémiste anti-juif du VII^e siècle¹⁸³. Le texte que l'auteur reproduit avait déjà été employé par saint Jean Damascène¹⁸⁴, qui l'avait attribué également à saint Athanase le Grand. Il est certain que tant saint Jean Damascène qu'Abuqurra envisageaient ce texte comme appartenant véritablement à saint Athanase. Pour le second, l'autorité de saint Athanase constitue un fort appui pour le culte des icônes : «Ainsi c'est un commandement strict pour chaque chrétien, pas de doute à ce sujet, puisqu'il est le chef des docteurs, personne parmi eux n'étant plus éminent que lui.»¹⁸⁵

¹⁷⁹ *Idem*, pp. 47–48.

¹⁸⁰ *Idem*, p. 30.

¹⁸¹ *Idem*, p. 45. L'histoire provient de Jean Moschus. Voir M. J. ROUET, *Jean Moschus, Le pré spirituel*, Paris, 1946, pp. 89–90. Saint Jean Damascène l'avait utilisé aussi dans ses discours, *Oratio I*, 64, *Oratio II*, 67, pp. 165–166.

¹⁸² *Traité*, p. 43.

¹⁸³ Voir *Questiones ad Antiochum Ducem*, dans *PG* 28, col. 589–700 ; G. BARDY, «La littérature patristique» des «Questiones et Responsiones» sur l'écriture sainte» dans *Revue Biblique*, n°42, 1933, pp. 328–332 ; A.L. WILLIAMS, *Adversus Judaeos. A Bird's eye view of Christian Apologies until the Renaissance*, Cambridge, 1935, pp. 160–162 ; V. DEROCHÉ, «La polémique anti-judaïque aux VI^e–VIII^e siècles. Un momento inédit. Les Képhalaia», dans *TM*, n°11, 1991, p. 279 ; H.G. THÜMMEL, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin, 1992, pp. 354–355 (texte grec des questions 39,40,41), pp. 136–138 (la traduction allemande et le commentaire).

¹⁸⁴ *Oratio III*, 59, 115, pp. 169, 191.

¹⁸⁵ *Traité*, p. 47.

Dans son traité, l'iconophile arabe cite un texte d'Eusèbe de Césarée tiré de son *Histoire Ecclésiastique* (le VII^e livre, le XVIII^e chapitre) attestant la statue d'airain érigée à Panéas par l'hémorroïsse et l'existence des icônes du Christ et des apôtres Paul et Pierre.¹⁸⁶ Deux remarques s'imposent à ce propos. L'auteur se trompe dans le numéro du chapitre, indiquant le XVII^e chapitre au lieu du XVIII^e. L'auteur d'une apologie arménienne du VII^e siècle avait fait la même erreur avant lui¹⁸⁷. Quoique saint Germain et Jean Damascène citent aussi le long passage d'Eusèbe, ils le reproduisent correctement¹⁸⁸, d'où il ressort qu'Abuqurra a utilisé la même source que l'auteur arménien (peut-être une apologie anti-juive), ou que l'erreur est due aux copistes des manuscrits. Par ailleurs, il est à noter que, par rapport à son maître spirituel qui expose le texte dans son entier, l'apologiste arabe supprime le dernier paragraphe, dans lequel Eusèbe manifestait son désaccord avec cette manière d'honorer le Christ et les saints «selon les habitudes païennes». Pour notre auteur le texte d'Eusèbe est la preuve que les icônes ont persisté continuellement dans la vie de l'Eglise dès le temps des apôtres. Il écrit : «En vérité, la preuve de ce qu'il (Eusèbe de Césarée) dit est le fait que l'icône représentant les apôtres existe jusqu'aujourd'hui, comme l'icône du Christ d'ailleurs. En vérité, ces icônes étaient authentifiées par les approbations des apôtres en personne, et par l'approbation du Christ.»¹⁸⁹

Le troisième Père invoqué est Grégoire le Théologien. Abuqurra se réfère à une homélie dédiée à la naissance du Christ¹⁹⁰, dans laquelle le théologien exhorte à la prosternation devant la mangeoire où le Christ fut mis après sa naissance et devant un rocher où peut-être l'enfant Jésus fut assis¹⁹¹. L'auteur justifie la prosternation devant ces deux objets par leur rapport avec le Christ «auquel tout acte de prosternation est nécessairement dû»¹⁹². Il semble cependant que cette troisième citation n'appartienne pas à Abuqurra, mais à une autre personne, peut-être à un copiste du traité¹⁹³.

Quoi qu'il en soit, il est certain que l'iconophile arabe croyait dur comme fer que la prosternation devant les icônes était d'origine apostolique et qu'elle était encouragée par les saints Pères. Pour lui, la justification suffisante de cette pratique était l'idée

¹⁸⁶ EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, dans *Sources Chrétiennes*, n° 415, Paris, 1955, pp. 191–192 (trad. G. Bardy).

¹⁸⁷ S. DER NERSESSIAN, "Une apologie des images du septième siècle", dans *Byz.*, n°17, 1945, p. 63.

¹⁸⁸ SAINT GERMAIN, dans *PG* 98, col.188A, col. 14 9 C ; SAINT JEAN DAMASCÈNE, *Oratio* III, 69, p. 173.

¹⁸⁹ *Traité*, p. 46.

¹⁹⁰ Voir GREGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* XXXVIII, "In Theophania, sive Nathalitia Salvatoris", dans *PG* 36, col. 332 A.

¹⁹¹ G. GRAF, *Die arabischen Schriften*, p. 292, n. 2. L'homélie ne fait aucune référence au rocher dont Abuqurra fait mention. Il est possible que la référence soit ajoutée par un copiste du manuscrit.

¹⁹² *Traité*, p. 47.

¹⁹³ *Idem*, n. 90.

d'une continuation entre ce que les docteurs de l'Eglise ont fait et enseigné et la pratique ecclésiastique actuelle concernant les icônes. Quant aux docteurs, il les range, en se situant dans la lignée de saint Paul (I Co 12, 28), après les apôtres et les prophètes. Ceci induit son interrogation rhétorique : «Parce qu'ils ont une position importante dans l'Eglise, quel chrétien pourrait répudier quelque chose de leur enseignement sans devenir un renégat du christianisme, un exclu de l'étable de l'Eglise ? »¹⁹⁴

Conclusion

Le traité pour la défense des icônes de Théodore Abuqurra constitue un des meilleurs textes arabo-chrétiens. La logique serrée de l'apologie, l'utilisation fréquente des comparaisons très plastiques, le style alerte prêtent à l'écrit un charme particulier. L'ouvrage reflète la grande capacité théologique et intellectuelle de son auteur – bon connaisseur de la Sainte Ecriture et de la théologie chrétienne ainsi que de deux religions «anti-iconiques», le judaïsme et l'islam. Cet écrit présente une importance théologique majeure pour la meilleure connaissance de la pensée de l'icône et d'autres aspects de la foi chrétienne et fournit également des renseignements de valeur sur le contexte littéraire et historique d'une époque désastreuse pour les chrétiens orientaux.

Héritier fidèle des Pères orientaux, surtout de saint Jean Damascène, l'iconophile arabe défend les icônes en se munissant surtout des arguments fournis par la Bible et la Tradition. L'argumentation philosophique et logique, employée pour une large part dans d'autres ouvrages, trouve peu d'application dans le traité pour les icônes. Bien que l'influence des discours sur les icônes de saint Jean Damascène soit évidente, le théologien arabe ne le copie pas, les idées de base de son précurseur étant développées d'une manière personnelle. Autrement dit, il existe le même squelette, mais l'apologie de chacun des deux auteurs revêt sa propre chair, c'est-à-dire sa propre manière d'exprimer un même message.

Dans cette apologie, Théodore Abuqurra s'est donné toute la peine pour offrir aux chrétiens un moyen de se défendre contre ceux qui mettaient en question les icônes et leur culte. Malheureusement, son effort est resté sans fruit : au fur et à mesure, une grande partie de ses concitoyens furent islamisés et, par la suite, quittèrent la vénération des icônes. Malgré cette évolution des choses, ce traité iconophile fait de son auteur le digne héritier de saint Jean Damascène, et le range à côté des plus célèbres artisans de la défense de l'icône, saint Nicéphore de Constantinople et saint Théodore Stoudion.

Nous n'émettons pas la prétention d'avoir épuisé dans cette étude toute la richesse de la problématique ; notre article se veut seulement une petite introduction à la doctrine de l'icône de Théodore Abuqurra aussi bien qu'une invitation à mieux connaître la pensée théologique de cette personnalité ecclésiastique qui détient une place de premier ordre dans l'univers culturel arabe.

¹⁹⁴ *Idem*, p. 47.