

Supplément au SOP n° 132, novembre 1988

UNE ICONE POUR L'OCCIDENT

La nécessité d'une reformulation
de l'image liturgique

Conférence du père Jean ROBERTI,
prêtre des communautés orthodoxes
de Rennes et de Nantes,
professeur à l'université de Rennes,
faite au Centre de l'Etoile,
Le Mans (Sarthe),
le 20 octobre 1988

Document 132.B

UNE ICÔNE POUR L'OCCIDENT

La nécessité d'une reformulation de l'image liturgique

L'utilisation longtemps sauvage de l'icône byzantino-slave dans la pratique individuelle ou communautaire de l'Eglise romaine d'Occident, la réflexion qu'elle a engendrée chez les philosophes et les théologiens (1) et enfin sa reconnaissance récente par le pape Jean-Paul II (2) ont paradoxalement relancé la question de son bien-fondé.

Si, dans les pays traditionnellement "orthodoxes", le culte de l'icône s'appuie sur un très ancien acquis théologique, liturgique et spirituel qu'il ne viendrait à personne l'idée de mettre en question, par contre, sa présence encore fragile dans un Occident où la prise en compte de la pluralité confessionnelle est devenue partie intégrante de toute formulation théologique, n'est pas sans susciter des interrogations variées.

L'icône à la recherche de son identité

Victime des motivations contradictoires qui ont présidé à son importation ainsi que de l'absence millénaire d'un réel statut théologique et liturgique de l'image en Occident (3), l'icône orientale dans son utilisation occidentale est encore à la recherche de son identité. Pour devenir "icône chrétienne" (4), elle doit éviter de se transformer en simple objet de piété venu combler le vide laissé par l'effondrement de l'art sacré occidental, ainsi que d'emprunter sans discernement leur théologie et leur pratique aux Eglises orientales.

D'où la nécessité d'une reformulation plurielle dépassant à la fois la confusion occidentale (5) et les distorsions orientales (6) et intégrant les acquis des théologiens russes de la première moitié du XXe siècle, les recherches occidentales actuelles ainsi que les fulgurantes analyses des penseurs juifs contemporains qui, tout en développant une "éthique" du visage (7), réaffirment avec force l'interdit de la représentation (8).

Quelques définitions

Avant d'aborder certains problèmes suscités par ce besoin de reformulation, je voudrais définir plusieurs termes employés dans le cours de cet exposé.

En premier, celui d'icône. Du sens d'image aussi bien sacrée que profane qu'il a en grec tant byzantin que moderne, il en vint à signifier dans le français du XIXe siècle "une peinture sacrée sur panneau, que ce panneau soit en bois, en pierre ou en métal, et quelle que soit la technique de la peinture : couleurs posées sur une préparation de plâtre, cubes de mosaïques ou émaux" (9).

Pour des raisons pratiques, je limiterai encore cette définition dans le cours de cet exposé, entendant par icône, celle du Christ Pantocrator peinte sur

panneau de bois, en tant que fondement théologique de toute création iconographique ultérieure.

Dans cette perspective, l'icône se différencie de la fresque par sa mobilité et sa concentration dans l'espace, ainsi que des images gravées sur des ustensiles ou brodées sur des vêtements par sa spécificité non décorative.

Ensuite, bien que se présentant comme un portrait peint, l'icône ne relève que secondairement du domaine de l'art et de ses catégories tel qu'il s'est constitué en Occident depuis la Renaissance. En tant qu'expression de la foi de l'Eglise, elle prend part au travail d'écriture théologique : sans doute l'iconographe est-il un artiste, un peintre, mais avant tout il est théologien, étant entendu que théologie signifie moins "un exercice de foi dans l'ordre de l'intelligence" (10) qu'un approfondissement de la Révélation à travers la liturgie, amenant une transfiguration de tout l'être, intelligence comprise.

Enfin, le terme orthodoxe ne doit pas être compris comme désignant une Eglise qui par définition est catholique, mais comme qualifiant sa foi.

L'écriture : le refus d'un système clos

L'apparition relativement récente de l'icône en Occident, les critères le plus souvent extra-théologiques qui ont présidé au choix et à la diffusion de certains modèles au détriment de nombreux autres et la méconnaissance totale de son rôle dans la spiritualité orientale imposent de l'aborder ni à partir de son origine historique, même limitée au concile qui en a institué le culte (Nicée II, 787), car l'incompréhension dont il est encore entouré en Occident, ne pourra être dissipée que par l'enracinement de l'icône, ni par son origine légendaire (voiles d'Abgar et de Véronique, suaire de Turin, etc.) qui, nous le verrons, en contredit la réalité profonde, mais par le fondement de toute la foi chrétienne : l'écriture.

Mais, une écriture que l'usage liturgique, toujours indispensable, réduit au seul Livre des Évangiles, posé sur l'autel et vénéré par les croyants, tout le reste des écrits canoniques qu'ils appartiennent à la Première ou à la Nouvelle Alliance, redevenant Lecture (mikra) (11) tels qu'ils sont en la tradition juive jamais abolie.

Écriture qui par ailleurs ne se limite pas aux écrits, mais qui, partie intégrante de la Tradition, assume "la transmission de la Présence du Christ pleine de la Trinité" (12), demeurant à travers tous les siècles ouverture infinie par le refus manifeste de l'Eglise d'ériger en système clos les différentes élaborations théologiques qui s'y trouvent et ceci grâce à la pluralité des approches au plan du message et de la traduction au niveau du langage.

L'imposition d'une quadruple involution du texte et la présence d'écarts significatifs sur un fond serré de répétitions empêche le sens de se figer en une

formulation unique, ouvrant le texte sur son au-delà, car "le Logos n'est jamais limité par ses propres paroles ; ces paroles, d'une valeur infinie en elles-mêmes, de par leur dynamisme de vie s'ouvrent sur la Rencontre, communion avec Celui qui parle" (13).

Quant à l'utilisation du grec, inaugurant le processus infini de traduction (14), si elle interdit d'entendre les paroles du Christ dans la langue où Il les a prononcées, elle demeure le gage d'universalité du message, en supprimant le danger toujours présent de la sacralisation du langage (15).

Dans cette perspective, l'Écriture est à la fois élaboration infinie et transparence relative à partir d'un texte originel absent non accidentellement, mais providentiellement. Comme l'absence de tout cadavre dans le sépulcre est preuve de la Résurrection, celle de tout texte fondateur est affirmation de l'ouverture fondamentale de l'Écriture qui par son au-delà annonce la Présence du Ressuscité.

Dans l'ouverture infinie de l'Écriture

C'est dans cette démarche d'élaboration-traduction que s'inscrit l'icône. Venue à la suite des écrits évangéliques qui communiquent une Parole toujours vivante, elle s'efforce d'écrire la Présence. Elle le peut grâce à la dynamique de l'Écriture et aux acquis de la Tradition, en particulier des conciles oecuméniques de Nicée I sur l'Incarnation et de Chalcédoine sur les deux natures.

Par conséquent, l'icône du Christ n'est jamais un portrait de Jésus à une certaine période de son existence terrestre, mais l'expression unique et variée de son Incarnation, de sa Transfiguration, de "la Croix, du Tombeau, de la Résurrection le troisième jour, du Siège à la droite et du second et glorieux Avènement" (16).

C'est en cela que l'icône du Christ s'oppose fondamentalement à la face représentée sur le suaire de Turin ou sur les voiles d'Abgar et de Véronique, si on les retrouvait. Images d'un cadavre ou d'un vivant, ils seraient tous, si leur authenticité était démontrée, des preuves supplémentaires - et combien importantes ! - de l'historicité de Jésus, mais absolument pas de la divinité ni de la résurrection du Christ. Par conséquent, il faut remercier les techniques scientifiques de nous avoir évité de retomber dans le piège de la seule humanité, des seules souffrances déjà amplement manifesté en Occident par la croix-gibet oubliée de Chalcédoine.

L'icône est toujours élaboration théologique et liturgique par rapport à un événement ou à un visage brut. C'est ainsi que celle du Christ ne se cantonne jamais à un essai de réminiscence du passé, à un rappel du visage de Jésus, mais s'ouvre sur l'eschatologie et, ne se limitant pas à la représentation du Fils

incarné, renvoie au Père (Jn. 17,4) dans la lumière de l'Esprit. Elle exprime donc le mystère trinitaire avec autant de netteté et de force que les trois anges de saint André (Roubliov).

Se plaçant dans l'ouverture infinie de l'Écriture, l'icône exprime la totalité du kérygme ainsi que sa traduction ici et maintenant, intégrant par conséquent la culture et l'histoire, épurées par la prière et l'ascèse de ceux à qui elle s'adresse.

L'icône chrétienne dont l'Occident a besoin, serait moins une copie des modèles anciens qu'ils soient grecs ou slaves, qu'une création qui intégrerait à toute la Tradition de l'Église, les particularités de sa culture chrétienne.

Comme le tombeau,
vénérée parce que vide

Si une approche de l'icône comme écriture théologique peut être acceptée par la grande majorité des chrétiens occidentaux, il n'en est pas de même pour la vénération dont elle est traditionnellement entourée en Orient. Celle-ci est souvent perçue comme une attitude magique qui tend à transformer l'icône en idole. Il n'est pas niable que cette tentation existe dans la pratique populaire aussi bien que chez des théologiens anciens (17) et contemporains (18).

Pour éviter de telles ambiguïtés, il convient d'avoir toujours à l'esprit les indications conciliaires selon lesquelles la vénération des fidèles ne doit en aucun cas s'adresser à l'icône en tant que telle, mais au Prototype (19). La fonction de l'icône n'est pas de faire participer substantiellement le fidèle au Christ représenté, mais de l'amener à le rencontrer au-delà de toute définition et de toute représentation.

Comme le tombeau l'icône est un objet de vénération parce qu'elle est vide, et, comme le Livre des Évangiles posé sur l'autel, elle doit à un moment céder la place à la présence du Ressuscité. L'iconostase est toujours tournée vers les fidèles en tant "qu'expression maximale de ce qui peut être manifesté visuellement", au-delà "il n'y a plus rien à voir, en ce sens que le mystère célébré ne se situe plus au niveau de la vision, mais de la communion" (20).

L'utilisation liturgique communautaire ou personnelle de l'icône impose que soit reconnue par une autorité compétente (communauté et/ou son président) et que cette reconnaissance soit concrétisée liturgiquement par une bénédiction. Celle-ci lui confère explicitement le don de guérison, à l'égal de celui du Livre des Évangiles utilisé dans le sacrement des malades.

Cela ne signifie nullement qu'elle se trouve tout à coup dotée d'un pouvoir magique, mais simplement que le message qu'elle délivre est juste et que comme toute Parole juste (Jn. 5, 24), elle est à même de pacifier l'âme, l'esprit

et le corps, donc de guérir.

Quant aux icônes miraculeuses (21) dont l'existence n'est pas niable, elles font partie de ces lieux variés - tombeaux, sources, vêtements, reliques, etc. - dotés d'une force qui rappelle celle qui s'est transmise aux vêtements du Christ lors de la guérison de l'hémorroïse (Lc. 8, 44). Elles ne remettent aucunement en question le statut et les fonctions habituelles de l'icône, la rendant, par exemple, "ontologiquement miraculeuse" (22).

Le visage est toujours épiphanie :

la dimension éthique de l'icône

Théologique et liturgique, l'icône a aussi une dimension éthique qui n'est presque jamais mise en évidence dans l'approche traditionnelle orientale. En effet, par son existence même, elle renvoie à Celui qui nous est à la fois infiniment proche et totalement autre, devenant par là-même le symbole du prochain dont le visage, selon E. Lévinas, est toujours épiphanie et visitation questionnante, discours d'avant le discours. Par sa simplicité, il désarçonne toujours ce que je croyais pouvoir en dire et signifie charnellement le commandement divin de ne pas tuer, même par un jugement, toujours mortifère. L'accès au visage de l'autre est ainsi accès à l'idée de Dieu (23).

Mais, en même temps, le visage de l'autre m'est insupportable, car "il fait violence à ma nature en me commandant l'amour", m'obligeant à refuser tout système qui ne reconnaît pas en lui une créature, c'est-à-dire "un être qui ne se déduit pas du milieu ou de la structure où il a pris naissance" (24).

Cette approche du visage de l'autre fonde la démarche éthique et, par conséquent, interdit toute représentation qui le "réduit à des formes plastiques, fussent-elles exaltées et fascinantes et procédant d'une imagination exacerbée" (25). Ce refus est celui de l'intelligibilité et du savoir strictement objectif, "privilège exclusif que la culture occidentale aurait conféré à la conscience et à la science qu'elle porte en elle et qui, conscience de soi, promettrait ultime sagesse et pensée absolue" (26).

L'icône n'entre pas dans le domaine de l'interdit de la représentation puisque précisément elle n'est pas représentation mais élaboration. Sa variabilité contenue fait obstacle encore une fois à sa fermeture en système et autorise le détour par l'autre. Ce dernier acquiert ainsi la supériorité concrète exprimée par ailleurs (27) sur moi-même, qui empêche le vis-à-vis sans issue des pareils. L'autre est ainsi toujours vu dans sa dimension trinitaire, qui me constitue en tant que personne totale à la différence du stade du miroir.

Un lieu de recentrement,

où l'élaboration théologique se purifie

Dans ces quelques perspectives esquissées, l'icône du Christ s'impose

comme un lieu de recentrement, de réorientation où, au contact de la prière liturgique, l'élaboration théologique se purifie de sa tentation intellectualisante, où la prière s'enracine dans la Tradition et où l'éthique échappe au moralisme pour devenir le fondement d'une vision et d'une pratique trinitaire.

On peut donc comprendre que l'icône soit à l'heure actuelle perçue comme une nécessité par bon nombre de chrétiens occidentaux et qu'elle soit appelée à devenir ce "lieu oecuménique privilégié" dont parlait le grand iconographe et historien de l'icône, Léonide Ouspensky (28).

NOTES

1. J.-L. Marion, L'Idole et la distance, Paris, Grasset, 1977, et Dieu sans l'être, Paris, Communio/Fayard, 1982.
2. Jean-Paul II, "Duodecimum saeculum", Documentation catholique, n° 1958, 20 mars 1988, pp. 283-287.
3. F. Boespflug, Dieu dans l'art, Paris, Cerf, 1984, cf. principalement la post-face de L. Ouspensky.
4. Jean-Paul II, op. cité, p. 287.
5. Confusion entre message théologique et approche esthétique, création d'icônes déviantes, absence d'instance de vérification dogmatique, etc.
6. Représentation de Dieu le Père, récupération du "réalisme" saint-sulpicien, etc.
7. E. Lévinas, Totalité et infini, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961 ; Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, 1972 ; Difficile liberté, Paris, A. Michel, 1976 ; Ethique et infini, Fayard, 1982.
8. E. Lévinas, "Interdit de la représentation et droits de l'homme", L'Interdit de la représentation, Colloque de Montpellier, 1981, Paris, Seuil, 1984, pp. 107-114.
9. A. Grabar, La peinture byzantine, Genève, Skira, 1953, p. 218.

10. Y. Labbé, Essai sur le monothéisme trinitaire, Coll. Cogitatio fidei, Cerf, 1987, p. 7.
11. H. Meschonic, "La langue dans la Bible", La Bible au présent, Colloque des intellectuels juifs, Paris, Idées/Gallimard, 1982, p. 125.
12. P. Evdokimoff, L'Orthodoxie, Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 197.
13. P. Evdokimoff, Le Buisson ardent, Paris, Lethielleux, 1981, p. 74.
14. Cf. la diversité des traductions françaises depuis une vingtaine d'années, avec à présent des adaptations en français courant, etc.
15. Le refus implicite du grec de n'être autre chose qu'une langue de traduction, lui évita la dérive que connut l'hébreu, en partie par opposition au christianisme. Il en arriva en effet à s'ériger en reflet de l'univers, faisant de ses consonnes autant d'éléments de la création. Il développa une véritable jouissance du texte et une absolutisation inconnues jusqu' alors. Cette spiritualité langagière, tout en permettant de formidables percées théologiques est incapable de rendre compte d'un Dieu trine et incarné. Cette sacralisation du langage demeure une tentation constante avec le Christ hébreu de certains chrétiens. Cf. sur ce sujet l'ouvrage de B. Dubourg, L'Invention de Jésus, Gallimard, 1987, qui montre parfaitement les conséquences ultimes de cette violation du contrat.
16. Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome.
17. En particulier, saint Jean Damascène, cf. C. von Schönborn, L'icône du Christ. Fondements théologiques, 2e éd. Fribourg, Editions Universitaires, 1976, pp. 193-200.
18. La tendance à confondre icône et sacrement qui est implicite chez saint Jean Damascène, devient parfaitement explicite chez B. Bobrinskoy, "L'icône, sacrement du royaume", Nicée II, Paris, 1987, pp. 367-374 ; SOP n° 115, février 1987, pp. 23-26.
19. Oros de Nicée II, cf. von Schönborn, op. cité, pp. 142-144.
20. M. Quénot, L'icône fenêtre sur l'absolu, Préface de B. Bobrinskoy, Cerf,

1987, p.63. Ce petit livre est une bonne introduction à la spiritualité de l'icône, en dépit de certaines formulations du genre "de même que dans l'Eucharistie, les accidents du pain ne sont pas le Christ, mais le lieu de sa présence réelle, ainsi l'icône n'est pas le Christ, mais le lieu de sa présence spirituelle" (p. 200).

21. Notons simplement que les icônes miraculeuses sont très rarement celles du Christ.
22. Bobrinskoy, op. cité, p. 373.
23. E. Lévinas, Totalité et infini, pp. 163-190.
24. A. Finkielkraut, La Sagesse de l'amour, Paris, Gallimard, 1984, p. 135.
25. E. Lévinas, "Interdit de la représentation...", p. 108.
26. ibid.
27. En particulier dans la prière avant la communion : "Je crois, Seigneur, et je confesse que Tu es en vérité le Christ, le Fils du Dieu vivant, venu dans le monde pour sauver les pécheurs dont je suis le premier".
28. L. Ouspensky, Théologie de l'icône, Paris, Cerf, 1980, pp. 454 et 485.

(Le sous-titre et les intertitres sont de la rédaction du SOP).

Directeur : Michel EVDOKIMOV	Abonnement annuel	
Pédaction : Jean TCHEKAN	<u>SOP mensuel</u>	<u>SOP + Suppléments</u>
Réalisation : Hélène HOMOUTOFF Yves POINTURIER	France 130 F Autres pays 160 F	300 F 400 F
ISSN 0338 - 2478	c.c.p. : 21 016 76 L PARIS	
Tiré par nos soins	Commission paritaire : n° 56 935	
