

La Maison-Dieu, 176, 1989, 37-53

I.H. DALMAIS

IMAGE, ICÔNE, SYMBOLE, MYSTÈRE

(après la commémoration séculaire
de Nicée II

POUR la première fois, sans doute, le 12^e centenaire du concile Nicée II (787) a réveillé l'intérêt sur la fonction dogmatique de l'image — sous toutes ses perspectives, plastiques, gestuelles ou autres — en christianisme, religion de Dieu incarné. C'avait été l'intention profonde du Colloque international réuni à Paris, dans le cadre prestigieux du Collège de France, dès l'automne 1986 (cf. LMD 169, p. 131-140) et de la publication rapide des Actes (mai 1987)¹. Au cours de cette même année plusieurs congrès ou colloques, quelques articles, sont venus accroître la matière proposée à la réflexion.

1: F. Boespflug, N. Lossky, *Nicée II (787-1987). Douze siècles d'images religieuses*, Paris, Le Cerf, 1987, 525 p.

Un malentendu

Le théologien pourtant, et davantage le liturgiste, ne peuvent échapper à l'impression que les questions fondamentales posées par ce concile et les voies qu'il ouvrait ne paraissent pas avoir fait l'objet des études et des recherches qu'on était en droit d'espérer. Non, certes qu'elles n'aient été perçues et, par quelque biais, abordées. En « épilogue » de sa thèse sur la Bulle « *Sollicitudini Nostrae* » de Benoît XIV (1745), qui demeure l'un des documents majeurs du magistère ecclésiastique en matière d'iconographie, F. Boespflug, considérant que « l'aventure iconique de Dieu tourne court en Occident » depuis la fin de l'époque baroque, n'hésitait pas à en chercher l'origine dans un malentendu théologique :

« Il s'étale sur plus de mille ans et remonte aux aléas de la réception de Nicée II en Occident, si ce n'est plus haut encore. Très vite on peut constater un absentéisme des théologiens : ils n'accompagnent pas, ou peu, la trajectoire iconique de Dieu, ils ne protestent pas, ou rarement, contre l'humanisation de la figure du Père. Ensuite, lorsqu'il s'agit pour eux de peser la légitimité de ce qui est devenu entre-temps un usage courant dans l'Église, leur liberté de pensée et de parole est hypothéquée par le contexte de riposte aux différentes vagues d'iconoclasme (Wycliff, Huss, Réforme). Céder sur la question des images de Dieu, ce serait, croient-ils, accorder aux adversaires une victoire morale. La voilà donc soudée à la question des images en général : et comme celles-ci, qui étaient menacées, devaient être défendues, celles-là furent épargnées, puis justifiées. » Pour ce faire, on mettra en jeu une transposition de la doctrine de l'analogie, et cela en deux temps : « Première étape : de même que la Première Personne de la Trinité se révèle, au cours de l'histoire du salut, par la figure métaphorique de l'*Ancien des Jours*, et se signifie, dans la confession de foi et la théologie, par le concept analogique de la paternité, de même est-il légitime et cohérent qu'elle se "visibilise", dans le langage des

formes, par l'apparence anthropomorphe que l'on sait. Car — c'est la deuxième étape de la démonstration —, de même que l'acte de foi ne s'arrête pas à l'énoncé ni au concept, mais les traverse pour atteindre le Père, de même le culte ne s'adresse pas à l'image, mais au prototype ; les images de Dieu, notamment, loin d'être des écrans, stimulent le souvenir de ses actions dans l'histoire ainsi que la méditation sur ses perfections et attributs. Il suffit pour cela que les apparitions bibliques soient leur seul modèle. » Mais on se laissera trop souvent entraîner sur cette voie à gommer tous les reliefs de l'économie révélée. « Les apparitions s'y succèdent sans hiérarchie, et le dessein qui les ordonne en une révélation progressive dans l'histoire n'est pas dégagé. L'Incarnation elle-même apparaît comme une théophanie parmi d'autres, ce qu'elle comporte d'unique et de définitif n'est pas non plus souligné. L'avènement de Jésus-Christ « Image du Dieu invisible » (col. I, 15), « Visage du Père » (Clément d'Alexandrie) n'est pas pensé pour ce qu'il signifie dans ce contexte : l'instauration d'un régime de visibilité du Père par et dans la Personne du Verbe fait chair, et le dépassement de toutes les ombres de Dieu présentes dans l'Ancien Testament, désormais caduques². »

C'est là mettre le doigt sur le vice originel qui entache non seulement le statut de l'image dans le christianisme occidental mais aussi celui qui, durant des siècles, aura été — de ce fait — concédé à la liturgie ; le retentissement sur la culture occidentale en est incalculable... à moins que cette dérive ne soit en fin de compte la conséquence des errements dans lesquels cette culture s'était très tôt engagée. Nous sommes ici, en fait, à la racine même de ce qui fait la gravité, en économie chrétienne, de l'iconoclasme sous les formes diverses qu'il a pu prendre selon les temps et les situations. La tradition patristique orthodoxe l'a, dès les origines, perçu et dénoncé ; c'est pourquoi la crise de l'arianisme est à jamais exemplaire.

2. François Boespflug, *Dieu dans l'art*, Paris, Le Cerf, 1984, p. 327-328.

Par l'Incarnation du Verbe c'est le mystère même de Dieu, inaccessible en sa transcendance et ineffable en quelque langage que ce soit, figuré aussi bien que verbal ou gestuel, qui se rend visible et communicable, en sorte que des gestes ou des figurations, des mots, des rythmes ou des sons, des éléments mêmes pris dans l'univers qui est le nôtre, soient rendus non seulement porteurs de sens mais efficaces en un domaine qui est celui même d'un Dieu qui a voulu se communiquer aux hommes pour qu'ils communient et deviennent participants de sa divinité.

L'Orient chrétien

Alors que l'Occident latin, submergé par les peuples barbares qu'il réussit non seulement à assimiler mais — ce qui nous importe davantage — à évangéliser, employa, des siècles durant, toute son énergie à instruire ces masses de catéchumènes des éléments essentiels de la doctrine de la foi et de ses implications dans les conduites de la vie, les régions chrétiennes d'expression grecque, au sein desquelles la culture héritée de l'antiquité demeurerait vivante et active, étaient affrontées au paradoxe constitutif de l'économie chrétienne : celui de l'Incarnation du Verbe de Dieu, Parole transcendante du Père, en Jésus reconnu comme Christ et Seigneur. On sait ce qu'il en advint au plan doctrinal, ce que fut l'œuvre des grands Docteurs orthodoxes, continuateurs de saint Athanase et défenseurs de la confession de foi orthodoxe telle qu'elle avait été formulée à Nicée. Ils en dégagèrent les multiples implications en ce qui regarde la relation du divin et de l'humain dans le Christ. La base dogmatique avait été fermement posée dans la formulation du concile de Chalcédoine, faisant siennes les déclarations du pape saint Léon dans son *Tome à Flavien*. En son Incarnation le Verbe éternel du Père est engendré « de Marie, la Vierge, la Théotokos, en deux natures, sans confusion ni changement, sans division ni séparation. La différence des natures n'est nullement supprimée par l'union, mais

au contraire les propriétés de chaque nature restent sauvées et se rencontrent en une seule personne ou hypostase ; non pas partagé ou divisé en deux personnes, mais un seul et même Fils, Fils unique, Dieu, Verbe, Seigneur, Jésus-Christ, comme autrefois les prophètes l'ont dit de lui, comme le Seigneur Jésus-Christ lui-même nous en a instruits, et comme le Symbole des Pères nous l'a transmis »³.

Lorsque, plus tard, le problème de la légitimité d'un honneur rendu aux images sera posé, c'est à partir de cette base commune qu'entendront prendre assise les positions adverses. Nous n'avons pas ici à entrer dans ces controverses ou leur contexte politico-culturel. Le Colloque de Paris leur a consacré nombre de communications qui développent ou nuancent divers points d'un écheveau singulièrement complexe⁴. Il importe pourtant à notre propos de souligner quelques acquis de ces discussions par-delà des modalités d'expression qui nous sont devenues étrangères.

Et tout d'abord ceux que saint Jean Damascène a ordonnés et synthétisés avec une grande clarté de l'héritage des siècles antérieurs⁵.

La relation de l'image au prototype

Le départ est que dans toute image, du fait qu'elle entend reproduire ce qu'elle représente, il y a un élément de ressemblance, mais aussi de différence, à l'égard du prototype dont elle dérive. Le cas éminent est constitué par ce que le Damascène appelle « l'image naturelle », celle dont le prototype originel est le Fils, Image du

3. Traduction P.Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine* (Histoire des conciles œcuméniques II, Paris, L'orange, 1962, p. 227.

4. *Op. cit.* section II. *L'iconodulie triomphante*, p. 121-206. Cf. A. Grabar ; *L'iconoclasme byzantin* (2^e éd. Flammarion, 1984), Ch. Schönborn, *L'icône du Christ, fondements théologiques* (2^e éd. Le Cerf, 1986).

5. Saint Jean Damascène ; *Trois discours sur les Images* (PG 94, 1232-1420.

Père. Reprenant un thème de saint Basile il fonde la théologie de toute image à partir de ce degré ultime de ressemblance qu'établit la consubstantialité. Interprétant alors dans une perspective platonicienne — celle de la relation du monde visible à un monde suprasensible d'idées existant de toute éternité en Dieu — ce qui est dit dans la Genèse de la création de l'homme selon l'image et la ressemblance de Dieu, il en étend le retentissement à toutes choses créées et à l'Écriture elle-même. Il voit en conséquence dans les « types » de l'Ancien Testament des images qui préfigurent le futur ; mais l'image peut être aussi rappel d'un événement passé, en forme de récit ou comme objet. On sait l'ambiguïté d'un tel discours dont Fr. Boespflug montrait les conséquences désastreuses dans le texte cité précédemment. L'intérêt en est par contre l'accent mis sur le rapport de l'image visible à des réalités qui échappent à notre regard ou à notre expérience. L'image constitue ainsi un mode nouveau d'appréhension du réel, étendant le champ de notre connaissance en des régions qui ne nous sont pas directement accessibles. Elle stimule l'œil intérieur à percevoir l'incorporel. Et c'est ainsi que *l'image devient symbole*. Ce n'est pas elle, en sa visibilité qui mérite de retenir l'attention. Comme aimait à le dire saint Basile — en une formule qui deviendra la clé de voûte de toute l'argumentation des défenseurs des images — elle se trouve alors toute entière référée à son prototype. Et c'est ainsi que l'image devient « icône » au sens technique que ce terme grec — de soi équivalent à notre « image » — va recevoir dans la théologie et la spiritualité byzantine pour en venir à désigner un certain type d'image religieuse figurée selon des règles précises qui ont pour objet d'imposer une distanciation à l'égard de toute représentation du monde tel qu'il est donné à notre expérience sensible.

Mais, dans le souci de sauvegarder jusqu'en ses conséquences extrêmes — ou plutôt ce qui lui apparaissait comme tel — le réalisme de l'Incarnation, Jean Damascène en venait à paraître considérer que la matérialité même de l'icône, la planche sur laquelle elle était peinte,

les couleurs par lesquelles elle s'exprimait, participaient en quelque manière à l'efficacité du prototype représenté. Il risquait ainsi de paraître favoriser de trop réels abus superstitieux, dénoncés par les adversaires des images comme une conséquence inéluctable de sa thèse sur la relation de l'image au prototype. Et c'est ainsi que remontaient à la surface les anciennes controverses et les accusations lancées de part et d'autre de « nestorianisme » et de « monophysisme », c'est-à-dire d'évacuer, de fait, l'acquis fondamental de Chalcédoine sur la distinction des natures, conservant chacune, sans confusion, ses propriétés dans l'unité d'une seule personne. C'est pourquoi, au cours de la seconde phase de la crise iconoclaste — celle qui se réveilla quelque vingt ans après Nicée II — la discussion se focalisa, notamment avec saint Théodore Studite, sur ce qui, dans le Christ, peut être « circonscrit » dans le cadre d'une représentation. Discussions subtiles, formulées, selon des catégories qui nous sont devenues bien étrangères. Plusieurs communications, lors du Colloque de Paris, se sont néanmoins employées avec raison à en mettre en lumière la permanente actualité.

On ne s'étonnera pas que ç'ait été en particulier l'apport de deux théologiens grecs, plus sensibles à la signification propres de ces longs débats auquel l'Occident est demeuré largement étranger.

La position de saint Théodore Studite

Traitant de *L'argumentation iconoclaste et la réponse de saint Théodore Studite*, C. Scouteris remarquait que : « Dans la définition du II^e concile de Nicée, il est souligné que l'icône, tout comme l'Écriture sainte, est un témoignage et une preuve "de l'Incarnation véritable et non illusoire de Dieu le Verbe". Ici se situe justement le point crucial du débat entre orthodoxes et iconoclastes. Tout l'enseignement de saint Théodore Studite, tel qu'il est exposé particulièrement dans ses trois *Réfutations* et les *Sept chapitres contre les iconoclastes*, se meut autour

de ce point christologique central. L'icône, selon saint Théodore, n'est pas seulement un objet sacré et ne représente pas simplement un art religieux illustrant l'Écriture, mais surtout et avant tout affirme et prouve la vérité de l'Incarnation. Nier l'icône signifie pour lui négation de l'Incarnation véritable... Il faudra, dire dès le début, que saint Théodore rapporte fidèlement les principes du VII^e concile œcuménique. Son but n'est pas de promouvoir une réflexion théologique personnelle, son souci principal étant de rester fidèle à la tradition de l'Église. Il insiste fortement sur le fait que "la simplicité de la foi", telle qu'elle se vit dans l'Église, "est beaucoup plus forte que des démonstrations par la raison". Sa tentative entêtée de se maintenir dans les principes de saint Jean Damascène, tels qu'ils furent adoptés et formulés par le II^e concile de Nicée, est caractéristique. On pourrait même dire sans aucune réserve qu'en ce qui concerne le caractère christologique de l'icône, il y a une tradition commune. Celle-ci fut exposée d'une manière systématique par saint Jean Damascène, adoptée et formulée avec précision dogmatique par le VII^e concile œcuménique et par la suite rapportée par saint Théodore Studite. Si l'enseignement de saint Jean Damascène constitue le fond théologique sur lequel s'appuie le VII^e concile œcuménique, celui de saint Théodore Studite constitue le commentaire du concile⁶. » Or cet enseignement se résume par l'affirmation que, dans l'Incarnation du Christ, Dieu s'est rendu visible et donc « descriptible ». Ce qualificatif avait été introduit par les Cappadociens du 4^e siècle. C'est en s'inspirant d'eux que saint Théodore répond à l'objection sans cesse réitérée des iconoclastes que l'icône, ne pouvant représenter que ce qui est visible, ou bien on ne sauvegarde pas la distinction de ce qui est propre à chacune des natures divine et humaine, ou bien on s'en tient à vénérer cela seul qui dans le Christ est visible et donc humain. C'est là négliger ce qui constitue le caractère propre de l'union hypostatique : « Saint Théodore, comme d'ailleurs les

6. Nicée II, p. 122-123.

Pères Cappadociens et généralement les Pères grecs, insiste sur la notion d'Hypostase, de la Personne. C'est justement sur ce point qu'il entre en désaccord avec les iconoclastes... Il leur était difficile de comprendre que dans l'icône du Christ on ne représente ni la divinité et l'humanité à la fois, ni la seule nature humaine du Sauveur mais Son Hypostase en laquelle étaient unies les deux natures sans confusion, sans division ni séparation... Comme chaque personne humaine, le Christ avait une manière unique et irremplaçable de posséder la nature humaine dans sa plénitude. Ainsi en disant que Dieu le Verbe a assumé une nature humaine concrète et individuelle, on entend, en ce qui concerne ses traits humains particuliers, qu'Il se différencie des autres personnes humaines. C'est justement cette différenciation qui prouve que le Christ était descriptible dans son Hypostase... Vénérer l'icône ne signifie pas alors vénérer son essence, mais vénérer "la marque du prototype qui est restée gravée en elle". Alors, bien que la matière de l'icône ne soit pas vénérable, l'icône elle-même est vénérable à cause de la Personne qu'elle représente. Cela a été répété, d'une manière ou d'une autre, par tous ceux qui ont défendu les icônes pendant la longue période iconoclaste et se résume dans la phrase célèbre prononcée par saint Basile le Grand : "L'honneur rendu à l'icône va à son prototype" (*De Spiritu Sancto* 18) ⁷. »

Signification de la crise iconoclaste

C'est sans doute l'une des contributions majeures de la tradition byzantine à la pensée chrétienne que d'avoir explicité et approfondi la signification de la crise iconoclaste et d'en avoir perçu les retentissements. La communication de Daniel Sahas au Colloque de Paris : *Ikône et anthropologie chrétienne, la pensée de Nicée II*, en porte témoignage : « Nous pourrions utiliser les controverses iconoclastes et l'enseignement de Nicée II pour

7. *Ibid.*, p. 130-133.

récapituler, en mots, en couleurs et en actes, les fondements de la théologie, de la christologie, de l'anthropologie, de l'ecclésiologie et de l'eschatologie chrétienne *comme une expérience harmonieuse de Dieu*. L'enjeu pour Nicée II était l'icône, mais pour les conciles de l'Église c'est Dieu et l'homme, ou plutôt l'homme en relation, c'est-à-dire en union avec Dieu... La vérité du christianisme est une expérience de Dieu qui est un être personnel, "être" voulant dire vie et "vie" voulant dire communion... Nicée II a vu dans l'icône une condamnation pratique et manifeste de l'arianisme, du nestorianisme et du monophysisme, non seulement comme hérésies christologiques, mais aussi comme tentatives d'aliéner, de créer des oppositions et d'introduire la confusion entre l'essentiel et le visible, l'éternel et le temporel, le spirituel et le matériel, le divin et l'humain, et de traiter chacune de ces réalités indépendamment l'une de l'autre. L'icône autorise le chrétien de tous les temps à se demander si le christianisme a voulu être une idéologie confortable ou privée ou bien une *martyria* (et un *martyrion*) ; ce témoignage doit être assez fort pour reconnaître que l'événement du Christ est "une pierre d'achoppement pour les Juifs, folie pour les païens", et assez réceptif pour éprouver que "la folie de Dieu est plus sage que celles des hommes et que la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes". L'événement de l'icône a cette qualité réfléchie et cathartique, qui fait appel à une réévaluation constante du christianisme, et de l'expérience chrétienne, et cela non pas à l'aune de la logique "mais par la mesure de sa propre grandeur" (Ignace d'Antioche, Rom. 3, 3)... L'incarnation est possible, du point de vue chrétien, parce que Dieu lui-même reconnaît sa propre image, ou icône, dans l'homme et seulement dans l'homme. Donc l'homme devient *synergos* dans l'acte de Dieu. L'icône (byzantine) en dépeignant d'abord le Christ puis ceux qui l'ont imité, affirme la signification cosmique de l'homme et sa souveraineté sur la création matérielle. L'icône, comme mémoire et témoignage de l'Incarnation, fournit cette vue entière, totale et optimiste de l'humanité et du monde, que l'homme dans une crise d'identité a

besoin de ressaisir⁸. » Ne serait-ce pas là le point de jaillissement profond de l'attrait — voir même de l'engouement — qui se manifeste actuellement pour les icônes de tradition byzantine ?

Ce n'est certes pas le moindre intérêt de cette étude sur l'anthropologie chrétienne de Nicée II, confirmée d'ailleurs non seulement par les contributions orthodoxes de B. Bobrinskoy et de N. Ozoline sur la théologie de l'icône, mais aussi par celle de M. Faessler : *L'image entre l'idole et l'icône. Essai de réinterprétation de la critique calvinienne des images*, que d'ouvrir un échange en profondeur sur ce phénomène contemporain et sa signification. Comme le dit encore D. Sahas : « Ce qui motivait la peinture des icônes était d'ordre théologique et liturgique ; elle doit être l'œuvre du peuple de Dieu, de l'Église, pour le peuple de Dieu, son Église. La liturgie est le contexte dans lequel la théologie devient vivante et manifeste. La position particulière et la désignation⁹ de l'icône dénotent le sens de l'Église et de la liturgie. L'icône est peut-être le meilleur commentaire visuel de la liturgie divine : c'est une invitation au Royaume. L'homme, en particulier l'homme moderne, peint, rédige et parle même avec un langage figuratif... Nicée II a parlé avec son propre langage, en se concentrant sur les questions particulières soulevées à cette période. Mais il a soutenu la foi en Dieu comme être personnel en communion, la dignité de la nature humaine et son ultime *telos*, le sens cosmique de l'Incarnation, l'ontologie de l'homme et de la création de Dieu, le sens et les implications des expressions individuelles et sociales de liberté pour la vie du monde — des principes qui seront toujours d'actualité et pertinents, en particulier pour notre époque¹⁰. »

8. *Ibid.*, p. 437-442.

9. Prescrite par le concile Nicée II (note IHD).

10. Nicée II, p. 445-449.

Nicée II et l'Occident

Il faut bien le reconnaître, Nicée II, après douze siècles, n'a toujours pas été effectivement reçu en Occident, ni par le catholicisme de culture occidentale. J.R. Bouchet le constatait dans sa communication au Colloque Nicée II : *Une oubliée du concile Vatican II : l'icône*. S'interrogeant sur les causes d'un tel oubli, alors que, pour la première fois depuis un millénaire, des Pères de tradition orientale prenaient une part effective à un concile romano-catholique, il demandait : « Pouvait-on réintroduire l'icône, par exemple dans la Constitution sur la liturgie, en méconnaissant la théologie qui l'a portée ? Notre réponse est catégoriquement non... Si les Pères du II^e concile de Nicée défendent les saintes icônes avec la véhémence que l'on sait, c'est au nom d'une christologie, d'une pneumatologie, d'une ecclésiologie et d'une théologie de la liturgie, cette dernière étant la conséquence des autres points de vue. Nous ne trouvons rien de semblable à Vatican II ; il n'est donc pas étonnant de n'y trouver que de fragiles allusions à Nicée II. » Évoquant le Cadre et la gestuation de l'ancienne liturgie des 5^e-6^e siècles — de l'orientation du lieu de célébration et de la disposition de l'assemblée, jusqu'à la place tenue par les reliques puis par les icônes — cadre maintenu, non sans alourdissements, dans la liturgie byzantine, il poursuivait : « Tout cela est le soubassement de la liturgie eucharistique, tout cela contribue à lui donner son ton et constitue beaucoup plus que ce que nous appelons en Occident des rubriques. Il y a sous cette mentalité une « philosophie » dont nous voudrions noter le caractère profondément corporel et ecclésial. Autrement dit, le spirituel ne s'accomplit pas les yeux fermés, par un dépassement du sensible ; mais à travers une certaine façon de gérer le sensible, réglée par des canons propres à une Église particulière ou à l'Église universelle. Cette façon de gérer le sensible est comme le site liturgique de la célébration. Dans ce site il y a les saintes images et, signalons-le pour des Occidentaux, pas n'importe

lesquelles, n'importe comment : elles font partie d'un tout harmonieux et raisonné. En schématisant, je dirais que, pour les Pères, le ciel sur la terre c'est l'amour du prochain et le rassemblement de deux ou trois hommes ou femmes au nom du Christ. J'ajouterais aussitôt qu'il y a un deuxième ciel sur la terre, symbolique celui-là, subordonné au premier, à son service, et pourtant indispensable, qui est la célébration et l'organisme sacramentel. Non pas une célébration purement catéchétique ; destinée d'abord ou seulement à enseigner ou à transmettre, mais surtout, dans l'Esprit-Saint, à rendre présent. Cette célébration, épiphanie de l'Église de partout et de toujours, sans céder au fixisme est soumise à certaines normes (depuis la présidence d'un ministre ordonné, jusqu'à la signifiante et aux références symbolico-historiques des éléments, pain, vin, huile, gestes, images, objets), comme autant d'attestations de l'authenticité ecclésiale de la démarche. Ces gestes ne doivent pas être pris isolément, mais à l'intérieur d'une cohérence variable d'une Église locale à l'autre, dans les limites d'une cohérence globale d'origine « apolitique », définie également par des canons plus souples que ceux auxquels nous venons de faire allusion¹¹. »

Une telle « philosophie », il faut bien le reconnaître, était étrangère à l'Église franque des 8^e-9^e siècles — et même à l'Église romaine de cette époque ; elle n'est jamais, depuis lors, véritablement entrée dans la vie de l'Église d'Occident et de celles qu'elle a suscitées au cours des temps. Les nombreuses et riches Communications au Colloque Nicée II : *Invoqué, méconnu, retrouvé*, en portent témoignage. L'absence d'une telle saisie globale du « Mystère » et de son expression symbolique est sans doute pour une large part responsable des dissociations qui ont fissuré au cours des siècles l'expérience harmonieuse de Dieu qu'évoquait D. Sahas, mais aussi l'équilibre de la culture occidentale.

11. *Ibidem*, p. 398-400.

Symbole, mystère

En hypertrophiant de manière unilatérale les démarches de la pensée conceptuelle et de la rationalité, la philosophie occidentale a contribué à marginaliser l'immense domaine de la pensée symbolique ; domaine si insuffisamment balisé dans notre culture que les termes de *symbole* ou de *mystère* y sont employés selon des acceptions le plus souvent mal cernées qui n'ont plus que des rapports fort ténus avec ce que ces termes impliquaient à l'origine. Dans son petit précis *L'imagination symbolique*¹² G. Durand a tenté de mettre un peu d'ordre dans ce vocabulaire : « Le symbole se définit d'abord comme appartenant à la catégorie du signe. Mais la plupart des signes ne sont que des subterfuges d'économie qui renvoient à un signifié qui pourrait être présent ou vérifié... Toutefois, il y a des cas où le signe est obligé de perdre son arbitraire théorique : c'est lorsqu'il renvoie à des abstractions, spécialement à des qualités spirituelles ou du domaine moral difficilement présentables "en chair et en os"... L'allégorie est la *traduction* concrète d'une idée difficile à saisir ou à exprimer simplement. Les signes allégoriques contiennent toujours un élément concret ou exemplaire du signifié... Et nous aboutissons enfin à l'imagination symbolique proprement dite lorsque le signifié n'est *plus du tout présentable* et que le signe ne peut se référer qu'à un sens, non plus à une chose sensible... Autrement dit, on peut définir le symbole avec A. Lalande, comme *tout signe concret évoquant, par un rapport naturel, quelque chose d'absent ou d'impossible à percevoir... Le symbole est, comme l'allégorie, reconduction du sensible, du figuré au signifié ; mais, en plus, il est par la nature même du signifié inaccessible, épiphany, c'est-à-dire apparition, par et dans le signifié, de l'indicible. L'on voit derechef quel va être le domaine de prédilection du symbolisme : le non-sensible sous toutes ses formes : inconscient, métaphysique, surnaturel et*

12. Paris, PUF, 1964.

surréal. Ces "choses absentes ou impossibles à percevoir", par définition, vont être de façon privilégiée les sujets mêmes de la métaphysique, de l'art, de la religion, de la magie : cause première, fin dernière, "finalité sans fin", âme, esprits, dieux, etc... »¹³.

Il est pourtant possible, estime à juste titre G. Dumas, de mettre un peu d'ordre dans cette nébuleuse, ou plutôt de discerner ce qui, de manière plus ou moins adéquate, constitue la visée ultime vers laquelle elle tend à se polariser : « Inadéquat par essence, c'est-à-dire para-bole, d'une façon encore plus radicale que ne l'étaient les images et procédés emblématiques, le symbole est inversement contraint à beaucoup moins d'arbitraire, beaucoup moins de "convention" que l'emblème. Puisque la représentation symbolique ne peut jamais se confirmer par la présentation pure et simple de ce qu'elle signifie, le symbole en dernier ressort *ne vaut que par lui-même*. Ne pouvant figurer l'infigurable transcendance, l'image symbolique est *transfiguration* d'une représentation concrète par un sens à jamais abstrait. Le symbole est donc une représentation qui fait *apparaître* un sens secret, il est l'épiphanie d'un mystère. La moitié visible du symbole, le "signifiant", sera toujours chargé du maximum de concrétude, et comme le dit excellemment Paul Ricœur (*Finitude et culpabilité* II, p. 18) tout symbole authentique possède trois dimensions concrètes : il est à la fois "cosmique" (c'est-à-dire puise à pleines mains sa figuration dans le monde bien visible qui nous entoure), "onirique" (c'est-à-dire s'enracine dans les souvenirs, les gestes qui émergent dans nos rêves et constituent, comme Freud l'a bien montré, la pâte très concrète de notre biographie la plus intime), enfin "poétique" c'est-à-dire que le symbole fait aussi appel au langage le plus jaillissant, donc le plus concret. Mais, également, l'autre moitié du symbole, comme part d'invisible et d'indicible qui en fait un monde de représentations indirectes, de signes allégoriques à jamais inadéquats, constitue une espèce logique bien à part. Tandis que dans un simple signe le signifié

13. *Op. cit.*, p. 4-8.

est limité et le signifiant, par l'arbitraire même, infini ; tandis que la simple allégorie traduit un signifié fini par un signifiant non moins délimité, les deux termes du *Symbolon*, eux, sont infiniment ouverts. Le terme signifiant, le seul concrètement connu, renvoie en "extension", si l'on peut dire, à toutes sortes de "qualités" non figurables, et cela jusqu'à l'antinomie. Mais, parallèlement, le terme signifié, concevable dans le meilleur des cas mais non représentable, essaime dans l'univers concret tout entier : minéral, végétal, animal, astral, humain, "cosmique", "onirique" ou "poétique"¹⁴. »

Conclusion

Près d'un siècle après Nicée II, le Concile réuni à Constantinople pour donner une solution à la crise photienne confirmait et précisait en son canon III la doctrine de Nicée II : « Nous décidons que l'image sacrée de notre Seigneur Jésus-Christ, libérateur et sauveur de tous les hommes, doit être vénérée avec autant d'honneur que le livre des saints évangiles. Car, de même que grâce aux paroles que contient ce livre nous arrivons tous au salut, de même grâce à l'action qu'exercent ces images en leurs couleurs, tous, savants ou ignorants en tirent un utile profit. Ce qui nous est dit par les mots, l'image l'annonce et le fait valoir par les couleurs¹⁵. » Cette vénération s'étend, conformément à la tradition, aux images de la Mère de Dieu et des saints. En plaçant au même rang les images saintes et le livre des évangiles, le concile mettrait en relief les voies diverses de l'expression symbolique du mystère. On peut regretter que, dans le souci d'éviter les déviations que pourraient susciter

14. *Ibid.*, p. 8-10.

15. *Concile Constantinople IV* (869), traduction D. Stiennon (*Hist. des conciles œcuméniques* 5, p. 280). Reconnu comme œcuménique en Occident depuis le 15^e siècle, ce concile est considéré dans l'Orthodoxie comme abrogé par celui, tenu dix ans plus tard, qui a rétabli Photius en ses fonctions patriarcales. Les actes, en conséquences, sont absents des collections canoniques byzantines.

l'imagination et l'imaginaire des artistes, la tradition byzantine ait fixé de manière trop précise dans les « canons » les règles de l'iconographie Orthodoxe ; mais on doit regretter davantage encore que l'Occident n'ait pas été plus attentif à la signification de la longue lutte soutenue dans la chrétienté byzantine pour la défense de l'honneur rendu légitimement aux icônes comme retentissement ultime de la nouveauté que l'Incarnation du Verbe dans le Christ doit éveiller dans le regard porté sur la manifestation — l'épiphanie — de l'« économie » du mystère de Dieu dans la création et dans l'histoire. Le grand courant du renouveau spirituel que l'on s'est accoutumé à dénommer « hésychasme » place à juste raison toute l'iconographie chrétienne — et toute la liturgie avec un Nicolas Cabasilas — sous le signe de la Transfiguration comme « avant-première » de cette vie nouvelle et de cette nouvelle création qu'inaugure la Pâque du Christ. Sans doute « ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (I Jean 3, 2) mais il nous est déjà donné d'en avoir dans la foi un avant goût : C'est dans cette perspective eschatologique que la liturgie chrétienne est célébration du Mystère ¹⁶, comme c'est le charisme de l'iconographe d'en exprimer le reflet par des formes et des couleurs, comme ce doit être aussi celui du chant liturgique d'en moduler les expressions verbales.

I.H. DALMAIS

16. Sur la signification de « Mystère » dans la Tradition chrétienne, cf. L. Bouyer, *Mysterion* (Paris, OEIL, 1986).