

*L'icône en tant que porteuse de la Parole de Dieu**

Dans sa « Lettre aux artistes » de 1999, le pape Jean-Paul II écrivait : « En un certain sens, l'icône est un sacrement : en effet, d'une manière analogue à ce qui se réalise dans les sacrements, elle rend présent le mystère de l'Incarnation dans l'un ou l'autre de ses aspects »¹ (n° 8). Par le mot « icône » il envisageait ici l'image religieuse telle qu'elle existe dans la théologie et la pratique de l'Église orthodoxe, c'est-à-dire réalité porteuse de grâce et qui reçoit un culte (la vénération) : devant les icônes les chrétiens orthodoxes prient, allument des cierges, se prosternent – et tout cela sans transgresser les frontières de la vraie adoration de Dieu. L'affirmation de Jean-Paul II est donc justifiable, mais elle n'est pas facilement retrouvable chez les théologiens catholiques contemporains et elle n'existe pas non plus, sous cette forme, dans la théologie orthodoxe. Si nous l'avons évoquée ici, c'est pour deux raisons :

- dire que l'icône est un sacrement fait référence à une dimension très spécifique de l'icône orthodoxe : sa dimension sacramentelle, c'est-à-dire la possibilité qu'elle soit utilisée d'une manière analogue à un moyen de grâce tel que l'Eucharistie, le Baptême ou l'Écriture Sainte ;
- depuis plusieurs décennies l'icône et l'image religieuse ont reçu une certaine place dans la théologie occidentale, au moins dans leur dimension de « porteuses d'un message » ; mais cette dimension, que nous appellerons « médiatrice » (car elle fait de l'icône / de l'image religieuse un « médium ») ne définit pas entièrement la portée que la théologie orthodoxe accorde à l'icône ; c'est pour cela que nous présenterons l'icône en lien avec l'Écriture Sainte.

La comparaison courante faite entre l'icône et l'Écriture Sainte se limite à deux éléments : soit la mise en évidence de la transgression de l'interdit biblique d'Exode 20, 4 sur la représentation de la Divinité par l'intermédiaire d'une part ; soit l'accentuation de l'identification entre l'icône et l'Écriture comme transmetteurs d'un message : l'une par la couleur, l'autre par l'écrit. Dans ce qui suit nous essaierons de dépasser ces deux approches et de montrer qu'il y a des points communs qui touchent l'icône et l'Écriture au-delà des différences essentielles de genre – écrit / peinture, voix-ouïe / vue, intelligible / sensible. L'objectif de cette intervention est la présentation de l'icône en tant que vecteur de grâce, donc dans sa qualité de porteuse de la Parole de Dieu, analogue à l'Écriture Sainte. Nous essaierons également de voir si l'intégration de la dimension sacramentelle de l'icône est envisageable en théologie occidentale.

Je procéderai en trois temps : [[diapo 1](#)]

- d'abord je présenterai l'icône du point de vue de la théologie orthodoxe : sa raison d'être, sa place dans la vie des fidèles et la justification théologique de sa dimension sacramentelle ;
- ensuite je rappellerai quelle est la place occupée par l'Écriture Sainte dans la théologie occidentale, à partir de quelques documents de dialogue œcuménique ;
- enfin, j'évoquerai la pertinence théologique de l'icône dans un contexte œcuménique.

* Texte construit en référence à cette présentation :

http://prezi.com/e3kklhvur40/?utm_campaign=share&utm_medium=copy

I. L'icône dans la théologie orthodoxe.

La théologie de l'icône, très vivante dans l'Église orthodoxe contemporaine, s'est développée essentiellement dans le VIII^{ème} et IX^{ème} siècle. Ses promoteurs sont trois Pères de l'Église de cette période [diapo 2] : saint Jean Damascène – moine au monastère saint Sabbas de Jérusalem, saint Théodore – moine au monastère Stoudios de Constantinople, et saint Nicéphore, patriarche de Constantinople. Les trois pères, dont l'enseignement est en concordance avec les décisions du septième concile œcuménique (tenu à Nicée en 787), ont utilisé la théologie qu'ils avaient héritée pour donner à l'icône des fondements théologiques, en continuité avec les développements christologiques, anthropologiques ou sotériologiques des siècles précédents. Depuis, les évolutions les plus significatives de la théologie de l'icône concernent le style iconographique (rendu très uniforme à partir du XV^{ème} siècle) et une meilleure précision de l'emprise sotériologique de l'icône (lien accentué au XIV^{ème} siècle, pendant la dispute hésychaste) [diapo 3]. Nous avons donc à faire à une théologie qui, depuis douze siècles, est restée essentiellement la même – avec tous les avantages et les inconvénients qu'une telle constance entraîne.

La théologie orthodoxe distingue plusieurs dimensions de l'icône. Nous nous limiterons à en évoquer trois : l'icône peut être dite « médiatrice », « kérygmaticque » et « sacramentelle ». [diapo 4]

Nous dirons de l'icône qu'elle est « médiatrice » car elle est, en tout premier lieu, une image et, en tant qu'image, elle est un moyen (un médium) de transmission d'un message. [diapo 5]

Lorsque la nature et l'utilisation de l'icône sont décrites par les pères iconophiles, c'est sa dimension « médiatrice » qui est mise en évidence en premier. Cela veut dire que par l'icône il est possible de transmettre un message, une information, par une voie non-discursive. Sans bénéficier de la précision et des nuances rendues accessibles par le message transmis à travers la parole (qu'elle soit écrite ou parlée), l'icône peut, à sa façon, « instruire ». Elle peut être transformée facilement en un support visuel d'un contenu et donc porter un message. Les pères disent souvent de l'icône que le message qu'elle porte est similaire à celui porté par l'Écriture Sainte : elle annonce à sa manière (par les couleurs) ce que l'Écriture Sainte annonce par l'écrit (par les lettres des paroles évangéliques). Il est possible que ce message soit exposé d'une manière plus saisissante à travers l'icône que par les paroles, car l'icône a, comme toute image, une force propre d'exprimer un contenu : elle interroge son spectateur, elle permet une présentation plus libre de ce contenu, elle invite à la réflexion etc. L'icône reste toutefois moins « intellectuelle » que le texte de l'Écriture Sainte car, comme toute image, elle s'adresse davantage à l'intuition qu'à la raison (à l'intelligence). Elle accompagne, éclaire ou approfondit un texte, l'aide à mieux s'expliquer, mais ne le remplace pas.

Le but premier de l'utilisation de l'icône est l'élévation de l'âme vers les choses divines, le cheminement du sensible vers l'insaisissable, de la matérialité de l'objet (le bois, les couleurs) vers le prototype immatériel. Elle s'adresse aux sens, mais renvoie vers une réalité autre, qui la dépasse. Un mouvement « bidirectionnel » est ainsi institué : elle aide le fidèle à élever son esprit, dans la prière, vers le Christ (ou vers le saint représenté) et elle porte la grâce du Christ vers le fidèle. L'icône reste toutefois

contingente [diapo 6] : elle peut et elle doit être dépassée dans son utilisation. Des exemples dans ce sens sont les saints qui arrivent, par l'ascèse et la communion au Christ, à la vision divine (*theōria*) et qui peuvent se passer de l'icône. En outre, lorsque le rendu de l'icône n'est plus identifiable et ne peut plus servir d'instrument de « dialogue », l'icône n'a plus de raison d'être et elle peut être jetée au feu. [diapo x 2]

En tant qu'image, l'icône fait preuve de points forts, mais aussi de limites : comme toute image elle n'est pas auto-révélatrice. Lorsqu'elle « instruit » elle renvoie plutôt à ce que nous connaissons déjà, elle fait appel à la mémoire. Dans sa relation avec le kérygme, l'icône ne prêche pas, elle nous rappelle ce que nous avons déjà entendu. Donc, si nous disons de l'icône qu'elle est « kérygmaticque » c'est pour souligner le fait qu'elle est, comme toute image, un médium très puissant. Mais ce qui la rend spéciale parmi les images ce n'est pas sa force d'expression, mais le contenu de ce qu'elle est censée exprimer, c'est-à-dire *le mystère du Christ* [diapo 7]. Dans toute icône (du Christ, des saints, icône faisant référence aux événements de l'histoire de l'Église), le point de départ est le même : le Fils de Dieu, le Logos divin, a pris chair, est venu dans le monde, est mort, est ressuscité, est monté aux cieux et siège à la droite du Père. Dans toute la tradition iconophile on retrouve le besoin d'insister sur une même vérité : entre l'Incarnation du Logos et la représentation picturale du Christ il y a un lien direct. L'icône est portée par l'Incarnation en même temps qu'elle soutient l'Incarnation (tout comme l'Écriture Sainte). Le mystère de l'Incarnation a été expliqué de cette manière par les pères du concile de Chalcédoine (451), le quatrième concile œcuménique : à Sa venue dans la chair, le Logos, la deuxième personne de la Sainte Trinité, a pris la nature humaine avec tous ses traits – sauf le péché ; à partir de ce moment précis, les deux natures, divine et humaine, se sont unies sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation dans l'unique personne du Christ. Cet événement, cette réalité nouvelle qui intervient dans le monde est montrée et célébrée par l'icône et c'est à cette réalité qu'elle se rattache.

Mais est-il vraiment possible de faire l'icône du Christ, Dieu incarné ? Pour les pères iconophiles, une telle icône n'est pas seulement possible, elle est même très nécessaire : la représentation du Christ dans Sa forme humaine, à l'aide de traits et de couleurs, est une confession de la réalité de l'Incarnation et, aussi, de la valeur que Dieu accorde à la création matérielle. La venue du Verbe dans la chair signifie son appropriation réelle de la chair. C'est justement cette corporéité du Christ incarné que l'icône essaie de refléter. La représentation dans une image est une note de l'humain, l'icône devenant ainsi un appui de l'humanité du Christ, avant et après Sa résurrection. L'icône reste toujours du côté de la matérialité, sans aucune prétention de divulguer les secrets divins. La représentation de l'apparence visible du Christ ne court pas le risque d'une confusion ou séparation de Ses deux natures, car l'iconographe se positionne sur un même plan que les apôtres, qui n'ont pas vu la gloire divine du Verbe et L'ont pourtant reconnu en tant que Dieu.

Les pères iconophiles enseignent, en suivant la Tradition patristique antérieure, que le dessein de l'être humain est d'arriver à l'état de *theōsis* (divinisation), mais après la chute d'Adam il lui était impossible d'y arriver. Par la venue de Dieu dans la chair et par toute l'œuvre du salut qu'Il a accomplie,

la création toute entière, et l'être humain avec elle, a été rétablie dans ses capacités originelles, d'avant la Chute. À partir de l'événement de l'Incarnation l'être humain redevient capable de recevoir Dieu et il a accès aux possibilités renouvelées de la création, possibilités qu'il est appelé à transférer de leur condition de potentialité en acte. [diapo 8]

Cette actualisation est réalisée dans l'Église, par le Christ demeurant dans l'être humain et dans la création. Pour atteindre le salut, l'homme doit se transformer profondément (corps et âme). C'est la réalité de cette transformation de l'humain que les pères iconophiles proclament : l'être humain peut arriver à l'état de divinisation (*theôsis*) dès cette vie même. Ensuite, ils disent que l'icône peut exprimer cette théologie de l'union de Dieu et de l'humain : par la représentation des saints, l'icône annonce l'état eschatologique de la création, lorsque Dieu sera tout en tous (1 Co 15, 28). Donc, d'un côté l'icône rappelle la réalisation du salut en Jésus-Christ ; de l'autre côté elle témoigne de l'appropriation du salut par les saints. [diapo x 1]

C'est en raison de ce rapprochement de la personne du Christ que l'icône peut être appelée « sacramentelle » [diapo 9] : elle promet de rendre présente la réalité représentée et cette promesse lui vaut ensuite la prosternation (la *proskynèse*, la vénération). Toute icône (que ce soit l'icône du Christ, de la Mère de Dieu ou des saints) reçoit la vénération, pour le prototype qu'elle donne à voir. De manière générale, la manifestation de la prosternation peut prendre des formes diverses, allant de l'adoration (accordée à Dieu) et jusqu'à la simple estime. On distingue une différence de prosternation aussi entre les icônes du Christ et les icônes des saints, car la prosternation accordée au Christ et aux saints n'est pas la même. Le filtre qui marque la différence entre les types de *proskynèse* (par exemple, entre l'adoration et la vénération) est le sentiment intérieur du fidèle. Cette distinction est assez technique et, d'ailleurs, elle est moins valorisée en théologie occidentale (bien qu'elle existe, par exemple, chez saint Thomas d'Aquin³). [diapo 10]

Nous avons dit que dans la représentation picturale d'une personne sainte, cette personne est d'une certaine manière présente et, avec elle, la grâce de Dieu qui a habité cette personne. Devant l'icône le fidèle agit donc comme si la personne représentée se trouvait réellement devant lui. Il faut dire que cette présence est *relative* et non pas *ontologique*, sinon l'image et son modèle seraient confondus : « le prototype n'est pas dans l'image selon l'essence, sinon l'image serait, elle aussi, appelée prototype et, inversement, le prototype, image : ce qui ne convient pas, parce que chaque nature [celle du modèle et celle de l'icône] a sa propre définition »³. Pour cela, l'icône du Christ n'est pas équivalente à l'Eucharistie : l'icône est une image de la réalité, alors que l'Eucharistie est la réalité même. De même, dans l'icône du Christ, la Divinité est présente d'une manière relative, tout comme elle est présente dans la croix ou dans les autres objets sacrés. Ou, selon une analogie très courante chez les pères iconophiles, la matière qui est touchée par la Divinité est comme le fer brûlant, qui ne se transforme pas en feu, il reste fer et se purifie, sans rien perdre de sa nature première.

Pour conclure ce premier point, nous rappellerons ces idées principales concernant l'icône :

- elle est une forme de parole ;
- elle a une vocation kérygmaticque, dans la mesure où elle est une *martyria* (un témoignage) de l'Incarnation ;
- elle porte la grâce de Dieu ;
- elle promet de rendre présente la personne représentée. [diapo 11]

II. L'Écriture Sainte.

Il est évident que cette acception de l'icône trouverait difficilement sa place dans une tradition chrétienne autre que l'Orthodoxie. Mais en théologie occidentale il est possible d'identifier une réalité dont la portée est analogue à celle détenue par l'icône dans l'Orthodoxie : il s'agit de l'Écriture Sainte.

Le XX^{ème} siècle a été l'occasion pour les différentes traditions chrétiennes d'approfondir leur dialogue et de trouver des modalités communes d'exprimer leur foi – y compris au sujet de l'Écriture Sainte [diapo 12]. Ainsi, la quatrième Conférence mondiale du mouvement Foi et Constitution du Conseil Œcuménique des Églises (Montréal, 1963) a élaboré le texte « L'Écriture, la Tradition et les traditions »⁴. L'avancée majeure de ce document est la distinction faite entre la Tradition (avec un T majuscule) et la tradition. Au centre de la Tradition se trouve la révélation de Dieu, révélation dont les prophètes de l'Ancien Testament et les apôtres sont les témoins directs (n° 42). Le contenu de la Tradition, « la vérité révélée – l'Évangile » (n° 45), [diapo 13] ne peut pas être exactement définie, car « la réalité qu'elle transmet ne peut jamais être enfermée entièrement dans des formes rigoureusement logiques » (n° 67). La Tradition vit et s'enrichit par l'interprétation, dans l'Église, de l'Écriture Sainte, sa forme écrite. La « tradition » (avec un t minuscule) est le processus d'interprétation et de transmission de la Tradition. Elle est soumise à des conditions historiques concrètes (n° 44), ce qui impose la recherche des critères permettant de la distinguer des fausses interprétations. Car, bien que dans ce processus l'Évangile puisse être transmis fidèlement, il peut aussi être défiguré (n° 48).

À la même période la théologie catholique manifeste un intérêt tout aussi notable pour la question des rapports entre la Parole de Dieu et sa manifestation à travers l'Écriture Sainte. [diapo x 1] La Constitution dogmatique « *Dei Verbum* » (1965) du concile Vatican II⁵ en est un témoin : « Toujours, [l'Église] a tenu les Écritures et les tient, conjointement avec la sainte Tradition, pour la règle suprême de sa foi, puisque, inspirées par Dieu et consignées par écrit une fois pour toutes, les Écritures communiquent immuablement la parole de Dieu lui-même et font résonner dans les paroles des prophètes et des apôtres la voix de l'Esprit Saint [...] (n° 21) ». [diapo 14] « Les Saintes Écritures contiennent la Parole de Dieu et, parce qu'elles sont inspirées, elles sont réellement la Parole de Dieu » (n° 24). La révélation se « consomme » en Jésus-Christ, « le médiateur et la plénitude de toute la Révélation » (n° 2), Celui qui « achève la révélation en l'accomplissant » par « toute Sa présence et la manifestation de Lui-même, par Ses paroles et Ses œuvres, par Ses signes et Ses miracles, mais surtout par Sa mort et Sa glorieuse résurrection d'entre les morts » (n° 4).

« *Dei Verbum* » identifie la révélation et l'Évangile du Christ, compris comme Mystère du Christ. Le Christ est indissociable de son Évangile : Il est l'auteur de cet Évangile et, en même temps, son objet. Lorsqu'on dit « Évangile de Jésus-Christ », il est possible de le comprendre soit dans un sens objectif, comme l'Évangile sur ce que Jésus-Christ a fait, sur Son œuvre, qui parle de Lui ; soit dans un sens subjectif – l'Évangile par lequel Jésus-Christ agit dans l'Église et dans le monde, par le Saint-Esprit. Dans la proclamation de cet Évangile, le Christ n'est pas l'objet de la proclamation, mais celui qui la réalise, et en elle Il Se proclame et Se donne (dans le sens du mot « tradere » latin) Lui-même. L'Évangile est donc le Christ. En cela le concile récupère la pensée spécifiquement chrétienne des origines au XVI^{ème} siècle. [\[diapo x 1\]](#)

Les années suivantes le langage œcuménique au sujet des rapports entre l'Évangile et l'Écriture Sainte s'est de plus en plus précisé. En 1972, la Commission d'étude évangélique luthérienne – catholique romaine propose un rapport sur le thème « L'Évangile et l'Église » (rapport dit « de Malte »)⁶. L'Évangile, l'annonce de l'œuvre salutaire réalisé de Dieu en Jésus-Christ, transmet à la fois la bonne nouvelle et le salut du monde : « l'annonce de l'événement qui sauve (*Heilgeschehen*) est, pour cette raison, lui-même événement qui sauve (*Heilsereignis*) » (n° 16). [\[diapo 15\]](#) L'annonce de l'Évangile est un processus de vie ecclésiale, qui n'est pas limité aux livres du Nouveau Testament. Ces livres sont compris à l'intérieur de toute la structure du témoignage des premières communautés chrétiennes. Afin de cerner le bon endroit où se trouve l'Évangile, catholiques et luthériens disent que l'Écriture reste la norme pour la tradition ultérieure à sa création, mais qu'il ne faut plus opposer « Écriture » et « Tradition » : « On ne peut plus opposer d'une façon qui exclut l'une de l'autre l'Écriture et la Tradition puisque le Nouveau Testament est lui-même un produit de la Tradition chrétienne primitive. Cependant, comme témoin de la tradition fondamentale, c'est le rôle de l'Écriture de servir de norme pour toute la tradition ultérieure de l'Église » (n° 17).

Le sujet de l'Évangile et de l'Écriture Sainte a gardé sa centralité dans les rencontres œcuméniques inter-protestantes, notamment dans deux textes fondamentaux : la « Concorde entre Églises issues de la Réforme en Europe » (« Concorde de Leuenberg »)⁷ et l'« Écriture, Confession de foi, Église » de la Communion d'Églises Protestantes en Europe⁸. [\[diapo 16\]](#) Ainsi, nous lisons dans la « Concorde de Leuenberg » (1973) : l'œuvre de salut réalisée par Jésus-Christ est « le centre de l'Écriture » (n° 12-e) ; « l'Évangile nous est fondamentalement attesté par la parole des apôtres et des prophètes dans les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testaments. L'Église est chargée de transmettre cet Évangile par la parole orale dans la prédication, et par l'exhortation individuelle, par le baptême et la cène » (n° 13). Aussi, les textes bibliques nous donnent accès à la Parole de Dieu, mais ils « ne peuvent pas simplement être identifiés avec la Parole de Dieu » (CEPE), car, comme le dit l'un de ses commentateurs, « [J]e Christ se donne aux siens aujourd'hui non seulement par la parole verbale de la proclamation de l'Évangile, mais aussi à travers la parole visible que sont les sacrements »⁹. Le message de l'Écriture Sainte est un témoignage de l'Évangile.

Il faut dire que la CEPE compte aujourd'hui plus de cent communautés membres¹⁰.

C'est en 1999 que ce rapprochement des traditions catholique et luthérienne porte un premier fruit de taille, par la promulgation de la *Déclaration commune sur la Justification*¹¹. Lorsque les deux traditions définissent le salut, elles reprennent les paroles du rapport de Malte de 1972 : le message de la justification est le message proclamé par le Nouveau Testament sur l'acte de salut réalisé par Dieu en Jésus-Christ (n° 17), donc la Bonne Nouvelle de l'Incarnation. Ce témoignage se trouve au centre de la proclamation des Apôtres, telle que l'Écriture Sainte la conserve : Dieu le Verbe S'est incarné en vérité, Il est mort sur la croix afin que le monde soit sauvé, Il est ressuscité des morts, Il est monté aux cieux et Il siège à la droite du Père.

Notons cet aspect de la définition commune, des partenaires de dialogue catholiques et luthériens, de l'Évangile comme le centre du témoignage apostolique, une réalité *dynamique* objective, qui se présente à l'être humain dans des situations toujours nouvelles et qui se distingue de son conteneur, l'Écriture Sainte. L'Évangile se donne à l'être humain dans son existence terrestre par divers moyens. Ces moyens sont des *médiations* prises du monde, qui deviennent porteuses de grâce (elles deviennent « sacramentelles ») dans leur corporéité même, par le fait qu'elles sont liées à nos conditions de vie. Dieu vient vers nous toujours par l'intermédiaire des réalités qui nous sont accessibles. Ainsi, l'Écriture, comme les sacrements, devient « un instrument du Saint Esprit ».

Par de telles affirmations, l'Écriture Sainte préserve sa portée pour le salut de l'être humain. On évite également une fausse identification de la grâce de Dieu et du vecteur par lequel la grâce est donnée. À part le fait d'être un *moyen de grâce*, nous pouvons noter ces traits qui définissent l'Écriture Sainte – et qui sont proches de l'icône : [\[diapo 17\]](#)

- la corporéité ;
- une note de relativité ;
- la nécessité d'être reconnue dans la foi en tant que Parole de Dieu (sinon elle risque de rester de côté de la littérature) ;
- l'annonce correcte, possible uniquement dans un contexte ecclésial ;
- le témoignage qu'elle donne de l'Incarnation.

III. La place de l'icône dans un contexte œcuménique.

Cette présentation rapide de la portée de l'icône et de l'Écriture Sainte nous permet d'identifier un certain nombre de rapprochements entre ces deux vecteurs de grâce.

- Toutes les deux ont un côté très instrumentalisé : elles sont dignes de vénération à cause du message qu'elles rendent manifeste et de la grâce qu'elles portent. Mais lorsque leur contenu n'est plus reconnaissable ou la dégradation empêche leur utilisation, elles peuvent être mises au rebut (bien que par piété nous éviterons un tel geste).
- Comme dans le cas de l'Écriture Sainte, le message de salut que l'icône porte est accompagné de la grâce de Dieu, mais ce n'est pas l'icône qui dispose de cette grâce.

- De par le fait qu'elles sont des formes de parole, les deux ont une vocation « performative » : elles rendent présent ce qu'elle « promettent ». De même, les deux sont des réalités « adressées » : nous avons déjà dit que l'icône existe pour la personne qui s'installe devant elle. Objectivement elle est icône indépendamment de la présence du spectateur. Mais elle existe parce qu'il y a le spectateur ; elle obtient son sens lorsqu'elle devient partie prenante de sa prière. Elle dépasse ainsi le régime de l'image, qui peut avoir été créée pour manifester le besoin d'expression de l'artiste. L'icône n'est pas le fruit d'un désir particulier de création (inspiration) : tout comme l'Écriture Sainte, elle est le fruit d'un acte de communion.
- Les deux sont des moyens de communication, chacune s'adressant, à sa manière, aux sens.
- Toutes les deux s'ouvrent, par la grâce de Dieu, à la réalité divine, sans l'enfermer et sans qu'elles dépassent leurs limites naturelles.
- En plus de l'identité de message entre l'icône et l'Écriture Sainte, il faut noter également le fait que l'icône et l'Écriture Sainte doivent être « lues » dans le même Esprit que Celui qui les a créées. Ensuite c'est la communauté qui accepte une icône ou une lecture de l'Écriture Sainte comme authentiques, en y identifiant l'action de l'Esprit Saint.
- Dans l'action d'*inculturation*, il faut prendre en compte la nécessité d'adapter le contenu des icônes. Toutefois, il faut s'assurer que cette adaptation ne va pas à l'encontre du kérygme : tout comme on ne changerait pas le texte de l'Écriture Sainte pour dire que le Logos S'est incarné ailleurs qu'au milieu du peuple juif, une telle icône doit rester fidèle à la vérité évangélique.

En conclusion, [diapo 18] si l'Écriture Sainte est porteuse d'Évangile (au sens de Bonne Nouvelle) parce qu'elle annonce aux êtres humains le salut réalisé par le Christ et parce qu'elle partage la grâce du Christ, nous pouvons dire que l'icône aussi, étant donné qu'elle témoigne de l'Incarnation et qu'elle partage la grâce, peut être appelée « porteuse d'Évangile ». Cette comparaison avec l'Écriture Sainte nous donne la possibilité de concevoir l'icône comme une réalité qui est plus qu'une forme de transmission d'un message (ce qui est propre à l'image publicitaire ou à l'image religieuse), et plutôt en tant que porteuse de cette réalité *autre* qui est la grâce. L'icône porte cet Évangile :

- lorsqu'elle prend la forme d'une représentation visuelle d'un message qui annonce la Bonne Nouvelle de l'Incarnation et de l'histoire du salut ; par exemple : l'icône de la Résurrection du Christ [diapo 19 x 3], les miracles réalisés par le Christ, l'icône de la Pentecôte [diapo 20 x 3] ;
- lorsqu'elle reprend le message qui annonce l'état de la création lors de la Parousie du Seigneur ;
- lorsqu'elle rappelle des événements de l'histoire de l'Église ou la vie des personnes dans lesquelles cet Évangile a déjà porté des fruits : conversion de saint Paul, les icônes des apôtres, réunion des conciles œcuméniques, création des communautés chrétiennes à travers le monde, la vie des saints (comme saint Jean Baptiste). [diapo 21 x 2]

Mais tous ces éléments font référence à l'icône en tant qu'*image et porteuse d'un message* : ses autres notes spécifiques (le culte, la vénération, la présence de la grâce, l'iconographie propre, l'ambition de rendre présente la personne représentée) ne peuvent pas être importées telle quelles dans une autre

tradition que l'Orthodoxie. Dans l'Orthodoxie l'icône peut soutenir des affirmations théologiques d'ordre anthropologique, sotériologique ou christologique puisqu'elle est partie intégrante de tous ces chapitres de la foi. La théologie occidentale met beaucoup en valeur la vocation de l'icône d'être porteuse d'un message, car elle peut être un moyen très adapté d'exprimer l'Évangile dans des contextes culturels variés. L'icône peut-elle être reconnue, dans la théologie occidentale, comme porteuse d'Évangile à partir de sa seule qualité de porteuse d'un message ? Et, par extension, une *image religieuse* peut-elle accomplir cette fonction ?

Le message de l'icône se construit et se partage à travers les traits, les couleurs et les formes qui la composent. Son « style » iconographique, qui revêt une importance particulière dans l'Orthodoxie, s'érige en difficulté supplémentaire pour l'acceptation de l'icône en tant que porteuse d'Évangile.

[diapo 22] Il est caractérisé par des éléments spécifiques :

- la disproportion de la figure des personnes représentées : corps émacié, grandes oreilles, grands yeux, grand front ; [diapo 23]
- l'hypostase hiératique des personnages – pour suggérer la paix intérieure ; [diapo x 1]
- la perspective renversée : [diapo 24] le point de fuite ne se trouve pas dans l'icône, mais derrière son spectateur, pour évoquer l'intégration du spectateur dans l'univers envisagé par l'icône et l'advenue de la grâce ;
- la réorganisation de l'espace en plans simultanés – ceci entraîne la modification de la perception du temps : des plans non-simultanés vus simultanément indiquent que dans l'icône le temps ne peut pas être considéré comme linéaire.

Ces éléments sont-ils des éléments *sine qua non* pour définir l'icône, autrement dit leur absence interdirait-elle d'appeler « icône » une image religieuse ? Pourquoi une image à sujet religieux ne serait-elle pas icône ? Le paysage artistique contemporain montre de profondes influences des thèmes chrétiens sur les manifestations artistiques. Inversement, la vie ecclésiale est imprégnée d'influences artistiques. Il s'agit de tout un art qui invite à l'introspection, qui interpelle, qui oblige au retournement de l'esprit avant de se laisser comprendre, et pouvant aider à faire passer vers une société non-chrétienne un message qui, laissé dans sa forme originelle, ne serait pas très compréhensible. Pourquoi cet art n'aurait-il pas une identité de porteur d'Évangile (ne remplirait-il pas une fonction kérygmaticque), telle que l'iconographie orthodoxe ? D'autant plus que l'image, comme la parole, peut aider à exprimer un contenu d'une manière très riche ou très concrète et directe ; elle peut aussi, comme la parole, cacher ce contenu derrière des codes de couleurs ou de formes. C'est le cas de l'art abstrait, qui a toutes les possibilités d'être utilisé comme art religieux. Cet art est certes habité par une certaine herméticité, mais une fois la clé de lecture donnée, une œuvre d'art abstrait aide le spectateur à plonger dans une quête de sens très profonde. Pour illustrer mon propos, voici une comparaison entre une icône orthodoxe de saint Georges et un tableau de W. Kandinsky. [diapo 25] L'icône de saint Georges [diapo 26] se dévoile rapidement devant les yeux de celui qui connaît son histoire (et sait lire son nom). Le tableau de Kandinsky non. [diapo 27] Bien sûr, cette œuvre reste très dépendante de l'herméneutique.

Pour revenir à l'icône, il faut dire que par le respect des règles iconographiques évoquées plus haut l'iconographe veut s'assurer de pouvoir représenter l'état de divinisation des saints, le dépassement de l'ordre habituel de l'existence humaine (espace, temps, conditions de vie etc.), la vie menée dans la proximité de Dieu ou, encore, l'état des êtres humains dans le Royaume de Dieu. Les conséquences directes de la très grande rigueur des règles iconographiques orthodoxes sont une certaine rigidité des formes et des thèmes abordés, un résultat artistique très cloisonné et dépendant des traditions et spécificités locales. [diapo 28] Il résulte de cette limitation que certaines icônes ne sont pas de vraies icônes aux yeux des membres des communautés ecclésiales orthodoxes autres que celle qui les a créées ; ainsi : les icônes sur verre (Roumanie), [diapo 29] les icônes présentant la crucifixion sans le Christ (icônes coptes) [diapo 30], des productions iconographiques asiatiques [diapo 31 x 2] etc. À l'inverse, il peut aussi y avoir des images qui suivent strictement les règles iconographiques et restent toutefois des « fausses icônes » [diapos 33, 34, 35, 36]. Se conformer à ces exigences techniques ne fait donc pas d'une image religieuse une icône, tout comme suivre des règles d'herméneutiques n'amène pas à retrouver la Parole de Dieu dans un texte biblique. L'événement de l'advenue de l'Évangile dans l'utilisation de l'icône ou de l'Écriture Sainte et plus intimement lié à un acte antécédent de foi.

Y a-t-il alors des critères objectifs de reconnaissance d'une « lecture » authentique de l'icône et de l'Écriture Sainte ? Nous pourrions en indiquer deux : d'un côté il y a l'acceptation, par la communauté croyante, de ces deux vecteurs de grâce ; de l'autre côté il y a l'action du Saint-Esprit, qui fait que l'expérience du fidèle devant une icône et dans telle interprétation de l'Écriture Sainte soit toujours identique et vraie [diapo 37]. Ce même Esprit-Saint aide ensuite le fidèle à la réalisation de la vie nouvelle en Christ, afin d'arriver, avec les mots de saint Paul, à « dépouiller le vieil homme [...] et revêtir l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité » (Ep 4, 22-24).

Emanuel DOBRE
Université de Strasbourg

Notes :

¹ JEAN-PAUL II, « Lettre aux artistes » (23 avril 1999), dans *La Documentation catholique*, vol. 96 (1999), n° 10, pp. 454-455.

² Voir saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III^a, 25, 3 ; 25, 5.

³ Saint THÉODORE STOUDITE, *Discours contre les iconoclastes* III, C.1 (dans J.-P. MIGNE (éd.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, vol. 99, col. 420D ; tr. fr. J.-L. PALIERNE, *L'image incarnée. Trois controverses contre les adversaires des saintes images*, Lausanne : L'Âge d'Homme, 1999, p. 104).

⁴ Texte français dans L. VISCHER (éd.), *Foi et constitution. Textes et documents du Mouvement «Foi et Constitution», 1910-1963*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1968, pp. 172-185.

⁵ Texte français dans B.-D. DUPUY (dir.), *La Révélation divine. Constitution dogmatique « Dei verbum »*, Paris : Cerf, 1968, coll. : « Unam Sanctam » (n° 70a), pp. 19-57.

⁶ Texte français dans *Positions luthériennes*, vol. 21 (1973), n° 2, pp. 76-103.

⁷ Texte français dans A. BIRMELÉ – J. TERME (éds.), *Accords et dialogues œcuméniques bilatéraux, multilatéraux, français, européens, internationaux*, Paris : Olivétan, 2007 [support CD-ROM], section 2.2.1.

⁸ Texte français dans *Positions luthériennes*, vol. 60 (2012), n° 1, pp. 3-26.

⁹ A. BIRMELÉ, « Écriture – confession de foi – Église ». Genèse et portée de l'étude de la Communion des Églises Protestantes en Europe », dans *Positions luthériennes*, vol. 60 (2012), n° 1, p. 34.

¹⁰ 105 membres en 2015.

¹¹ Textes français dans *La Documentation Catholique*, vol. 94 (1997), pp. 875-885 et vol. 96 (1999), pp. 720-722 (« Annexe »).