

# PRIER AVEC L’ICÔNE LE MODÈLE DE LA PÉRICHORÈSE

Par Michèle Lévesque

Revue *Prêtre et Pasteur*, vol. 110(8), pp. 485-494



## 1. Situer nos appropriations de l’icône <sup>1</sup>

Depuis la publication de l’ouvrage de Paul Evdokimov en 1979, présenter l’icône comme une ‘théologie de la beauté’ est presque devenu un lieu commun<sup>2</sup>. Pour respecter le registre de l’Orthodoxie, il convient toutefois d’articuler cette notion de beauté à celle, philosophique et théologique, de vérité. Il est alors significatif qu’Evdokimov commence son étude par une citation de Platon sur le beau comme splendeur du vrai, faisant du bon et du beau “les deux versants d’un même sommet.”<sup>3</sup> Le terme *kalokagathia* qu’il utilise implique l’idée d’unité, une harmonisation entre le beau et le bien avec une connotation éthique de probité et de loyauté – l’intégrité, donc, au double sens du mot.

Cette perspective suppose que le type de figuration propre à l’icône relève de l’abstraction de l’idée tout en se fondant sans équivoque sur la possibilité de présentifier le visage humain de Dieu et, partant, toutes ses ‘incarnations de surcroît’ que sont les saintes et les saints.<sup>4</sup> Pour se maintenir dans ce paradoxe, certains iconographes qualifient de ‘minimaliste’ l’art de l’icône parce qu’il vise à traduire, avec une grande économie de moyens, une réalité accessible seulement à l’expérience croyante - la résurrection de la chair – tout en étant

<sup>1</sup> Le terme ‘icône’, du grec *eikon*, image, désigne ici les figuration de Jésus-Christ, de la Théotokos, des anges, des saintes et saints réalisées selon la tradition (théologique et technique) de l’Orient chrétien.

<sup>2</sup> EVDOKIMOV, Paul. *L’art de l’icône: théologie de la beauté*, Paris: Desclée de Brouwer, 1979, 303 p. C’est la lettre apostolique *Duodecimum Saeculum* de Jean-Paul II, rédigée en 1987 lors du 12<sup>e</sup> centenaire du Concile de Nicée II, qui a tourné le Catholicisme occidental vers la richesse spirituelle de l’icône. Au cours des vingt dernières années, cette attirance a été soutenue par la publication de nombreux ouvrages sur l’art et la théologie de l’icône jumelée à la disponibilité accrue d’ateliers de formation iconographique.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 11.

<sup>4</sup> L’expression ‘incarnation de surcroît’ est de la Bse Élisabeth Catez (Élisabeth de la Trinité). Sur l’abstraction et la présentification iconiques, par opposition à la représentation, voir MONDZAIN, Marie-Josée. *Image, icône, économie: les sources byzantines de l’imaginaire contemporain*, Paris: Seuil, (L’ordre philosophique), 1996, 296 p.

conscient 'jusqu'au tremblement' de son incapacité radicale à circonscrire les modes d'accomplissement de cette *théosis* (cf 1 Co 15, 35ss).

L'interprétation Orthodoxe de la fascination pour les icônes en appelle à la puissance interne de cette "image insolite"<sup>5</sup>, lecture qui s'accompagne habituellement d'une disqualification du rapport que l'Occident entretient avec elle. Pour Alain Besançon, il ne fait pourtant pas de doute que c'est "l'art moderne occidental en Russie qui", à partir de Matisse "a réveillé le regard esthétique sur l'icône."<sup>6</sup> La critique que fait Besançon des 'prétentions orthodoxes de l'icône' nous est précieuse car elle balise l'idéal d'intégrité<sup>7</sup> monolithique qui est souvent projeté sur elle, un relent essentialiste rebutant pour la pensée contemporaine qui se méfie des systèmes clos. En fait, pour accéder à la profondeur et à la beauté de l'icône, il est nécessaire de la placer dans sa lumière propre qui est celle de l'Incarnation<sup>8</sup>. Cela revient à dire qu'une théologie adéquate de l'icône est inséparable d'une réhabilitation de la contingence, de la visibilité et de la surface.

Le projet d'actualisation de l'iconodulie<sup>9</sup> lui impose par ailleurs le devoir de ne pas séparer l'icône des traditions qui en établissent les conditions de fabrication et de vénération. Cela suppose, outre l'approfondissement de sa place dans la liturgie orientale<sup>10</sup>, le recours à deux grandes théologies d'origine patristique, celle de l'image et de la ressemblance et celle de l'Incarnation.

La théologie de l'image et de la ressemblance est développée à partir des récits bibliques de la création, en particulier Gn 1, 26-27. Elle postule que, créée à l'image de Dieu, la personne humaine est toute entière 'capable de Dieu' et appelée à une union véritable et plénière avec Lui - ce que les Orthodoxes appellent la *théosis*, la déification ou divinisation par grâce et par participation. Bien que le chemin de la ressemblance soit devenu précaire suite à la rupture<sup>11</sup>, la condition humaine n'a pas perdu son caractère d'image, sa capacité de ressemblance. L'énoncé patristique "Dieu s'est fait homme pour que l'Homme devienne Dieu"<sup>12</sup> mettra en lumière le fait que le Christ-Jésus est celui qui, en sa Personne, rend à nouveau possible le processus d'union désiré par Dieu dès l'origine.

<sup>5</sup> QUENOT, Michel. "L'icône: un art sacré pour notre temps", *Catéchèse*, (167), 2002, 6 p. J'utilise le texte déposé sur le site *Les Pages Orthodoxes La Transfiguration* à l'URL <http://www.pagesorthodoxes.net/>.

<sup>6</sup> Cf BESANÇON, Alain. *L'image interdite: une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris: Fayard, (L'Esprit de la cité), 1994, 519 p. pp. 180-199 (citation p. 185). Pour la critique Orthodoxe, outre les textes de Michel QUENOT, voir OUSPENSKY, Léonide. *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris: Cerf, 1980, 488 p.

<sup>7</sup> Au double sens présenté *supra*.

<sup>8</sup> En iconographie, la "lumière propre", associée au polycentrisme et participant avec lui de la perspective inversée, suppose que les sources de lumière dans l'icône peuvent être multiples, obéissant ainsi aux symbolismes engagés dans la représentation plutôt qu'aux seules lois matérielles directement observables. Cf. SENDLER, Igor. *L'icône, image de l'invisible: éléments de théologie, esthétique et technique*, Paris: Desclée De Brouwer, 1981, 261 p., p. 163.

<sup>9</sup> Littéralement service de l'icône, d'où: vénération de / prière avec l'icône.

<sup>10</sup> Ce thème ne sera pas abordé ici

<sup>11</sup> "La création [est] blessée, spécialement dans ses lieux d'aspiration à la communion". DURAND, Emmanuel. *La périchorèse des personnes divines: immanence mutuelle – réciprocité et communion*, Paris: Cerf, (Cogitation Fidei ; 243), 2005, 409 p., p 396.

<sup>12</sup> Cf. saints Athanase d'Alexandrie et Irénée de Lyon.

Cela nous amène à la deuxième théologie fondatrice, celle de l'Incarnation du Verbe de Dieu que le *horos* du concile de Nicée II (787) qualifie de "réelle et non fantomatique". Depuis Chalcédoine (451), le dogme de l'Incarnation confesse que, d'une part, le Verbe incarné a maintenu sa pleine divinité jusqu'à dans la mort et que, d'autre part, Il conserve les propriétés génériques et personnelles de son humanité jusque dans sa glorification. La formule chalcédonienne "Jésus Christ vrai Dieu vrai Homme" résume cette dogmatique qui prolonge et précise la définition trinitaire de Nicée I (325), un seul Dieu en trois Hypostases. Les deux théologies sont inséparables.



## 2. Un Visage humain, rien d'autre ...

Dans son étude sur l'élaboration de la théologie de l'icône à l'époque patristique, Christoph von Schönborn met en relief la centralité du visage humain de Jésus à partir de la théorie de l'hypostase composée de saint Maxime le Confesseur, elle-même construite sur une rigoureuse analyse de l'union et de la différenciation. L'intérêt de Maxime est d'avoir "mené jusqu'à un sommet peu commun la réflexion sur le mode paradoxal par lequel s'est réalisée la Révélation du Christ", à savoir une "merveilleuse synergie" entre Dieu et l'Humain se montrant entièrement dans le visage de Jésus de Nazareth.<sup>13</sup>

L'icône de bois peinte ne présente en effet qu'un *prosôpon* humain, rien d'autre<sup>14</sup> et, pourtant, puisqu'il s'agit du visage du "Dieu fait chair, qui a été vu sur la terre en sa chair ... qui a pris la nature, l'épaisseur, la forme et la couleur de la chair"<sup>15</sup>, la contemplation de ce Visage dont nous "fabriquons une image"<sup>16</sup> nous permet d'entrer vraiment dans la Profondeur divine qu'Il révèle totalement sans pour autant l'épuiser.<sup>17</sup> L'icône, de par sa puissance symbolique - qui est le propre de toute image - a la capacité de tenir ensemble et de présentifier la kénose divine et la glorification humaine d'un même mouvement en le visage humain de Jésus (cf. Phil 2, 6-11). Ce faisant, elle permet de renouveler notre rapport à la vulnérabilité tout autant qu'à la transcendance.

<sup>13</sup> SCHÖNBORN, Christoph von. *L'icône du Christ: fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325-787)*, Fribourg: Éd. Universitaires de Fribourg, (1976, 2003), 1986, 245 p., pp. 105-135 (p. 134 pour les citations).

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 223, 201n3.

<sup>15</sup> JEAN DAMASCÈNE (trad. A.-L. Darras-Worms). *Le visage de l'invisible*, Paris: Migne, (Les Pères dans la foi ; 57), 1994, 187 p., p. 32.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> SCHÖNBORN, C., *op. cit.*, pp. 132-135.

### 3. Le modèle de la périchorèse : proposition pour une spiritualité de l'icône

#### 3.1. La périchorèse

C'est avec saint Jean Damascène, le grand défenseur des icônes au cours de l'iconoclasme byzantin, que le terme *périchorèsis* a acquis son statut théologique. L'usage du concept remonte toutefois à l'époque des grands débats trinitaires des premiers siècles du christianisme et au concile de Nicée I en 325 au cours duquel il formula son premier dogme majeur. Le champ sémantique de *périchorèsis* est très large. Étymologiquement, il signifie notamment compénétrer, *tourner vers*, échanger, *se déplacer*, déborder, donner ou *céder sa place*...<sup>18</sup>

En théologie trinitaire, la périchorèse désigne le mode d'union des trois Personnes de la sainte Trinité. C'est une "notion intégratrice de l'union et de la distinction"<sup>19</sup> qui rend compte de la consubstantialité et de l'inséparabilité des Hypostases possédant ensemble l'essence divine tout en gardant leurs caractères propres au sein de l'Unité. Une autre façon de dire la périchorèse est l'interpénétration et l'inhabitation des trois Personnes les unes dans les autres - immanence mutuelle fondée sur la réciprocité et la communion. La périchorèse est donc, résume Emmanuel Durand, une notion régulatrice qui permet d'articuler théologiquement consubstantialité et distinction au sein de l'ordre trinitaire.<sup>20</sup>

En christologie, la périchorèse qualifie le mode d'union des natures humaine divine dans la personne indivise du Verbe incarné, Jésus le Christ, fils de Marie. Traduite en latin par *circumincension* ou *circuminsession*, cette *périchorèsis* garde le sens de passer l'un dans l'autre et de céder l'un à l'autre. On dira alors que, en Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme, les deux natures sont entières et distinctes, mais qu'il y a communication, échange et synergie au niveau de leurs propriétés et opérations, sans opposition ni confusion. L'idée à retenir pour notre propos est que, en Jésus, la nature divine, suréminente, n'absorbe pas la nature humaine, plus faible et mortelle. Bien au contraire, il la maintient par l'amour libre et généreux qu'il lui porte dans le respect absolu des caractères qui la différencient de sa nature divine.

#### 3.2. Proposition pour une spiritualité périchorétique de l'icône

Il existe une relation quasi organique entre la périchorèse et le visage comme en font foi leurs étymologies respectives. Une des significations de *périchorèsis*, avons-nous noté, est celui de *turné vers*, un sens relationnel qui rejoint directement celui du *prosôpon* grec.<sup>21</sup> Prier le Christ-Jésus en son icône, c'est voir

<sup>18</sup> Cf. DURAND, E., *op. cit.*, pp. 23- 25.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 35, 163, 327, etc.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 16, 54ss.

<sup>21</sup> Les trois sens du *prosôpon* sont le visage-face, la personne et le masque. Voir, outre SCHÖNBORN, C., *op. cit.*, NEDONCELLE, Maurice. AProsôpon et persona dans l'Antiquité classique: essai de bilan linguistique, *Revue des sciences religieuses*, v. 22(2), mai-oct. 1958, pp. 277-299. Le *turné vers* correspond également au sens biblique de la

l'image du Dieu invisible (Col 1, 15) s'y représenter 'comme en personne'<sup>22</sup> et, donc, contempler un mode humain d'exister - une manière spécifique d'être au monde - ayant paradoxalement le pouvoir de révéler l'être trinitaire lui-même (cf Jn 14, 9-10; 1 Jn 4, 8), soit un Amour capable d'unir sans confondre, de différencier sans opposer, de hiérarchiser sans asservir.<sup>23</sup> En retour, cette dynamique de 'réciprocité et de communion' nous inclut si nous adoptons, en nous et entre nous, ce même rapport que signifie la périchorèse, c'est-à-dire une mutualité différenciée relevant de la communion et non de la domination.<sup>24</sup> Cette idée peut se développer selon deux perspectives.

- La perspective de **l'entre-nous** est classique. Elle suppose la reproduction-imitation d'un amour généreux envers tous, même envers ceux et celles qui nous semblent peu méritoires, déficients, trop riches ou trop pauvres, laids, pécheurs, étranges, étrangers et donc rejetables en vertu de leurs différences avec ce que nous croyons ou voudrions être et par ce qu'ils reflètent de nous. Invitons ici le philosophe juif Emmanuel Lévinas qui voyait en tout visage humain le lieu par où le Transcendant pur interpelle, sollicite et provoque notre liberté à même sa vulnérabilité, sa nudité et sa Hauteur absolues. Le visage humain fait naître violence ou amour du fait qu'il est, à la fois, absolument Autre et tout aussi absolument Même, similaire au nôtre. Nous pouvons le laisser à son étrangeté pour le rejeter, voire même le tuer, comme nous pouvons le prendre en nous, le reconnaître - naître à nouveau avec -, selon. Mais, quel que soit notre choix, ce visage ne cessera jamais de nous solliciter.<sup>25</sup> En contexte chrétien, cette conception du visage humain trouve son exemplarité en celui de Jésus Nazareth du fait qu'il est à la fois vrai Dieu (tout Autre / Transcendance absolue) et vrai Homme (similaire / immanent à nous-même)
- La perspective de **l'en-nous** invite à reconduire le prendre-soin (sens littéral de la *caritas*) de l'entre-nous dans le mode de rapport que nous entretenons avec notre propre intériorité.<sup>26</sup> Ainsi, pour le dire dans un langage psycho-thérapeutique familier, les parties plus faibles de notre personnalité et de notre histoire n'ont pas à être asservies aux parties fortes et jugées plus saines ou plus saintes.<sup>27</sup> Nous préférons nous identifier au fort plutôt qu'au faible, protégeant le premier et contrôlant le second, reproduisant ainsi les attitudes courantes de la nature et des discours qui façonnent nos environnements culturels. L'exégèse admirable que Lytta Basset fait de Mt 18, 10-14, à partir du

---

*face-présence*, Cf. DHORME, Édouard. "L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien", *Revue biblique*, v.30, 1921, pp. 374-399.

<sup>22</sup> SCHÖNBORN, C. *L'icône...*, *op. cit.*, pp. 223ss. L'icône est "lieu de présence hypostatique", de "communion intentionnelle" et non essentielle. (p. 226). C'est à partir de cette réserve, et des possibilités relationnelles qu'elle entraîne, que saint Théodore Studite "ira jusqu'à dire que l'icône du Christ *est* le Christ" (*Idem*, en ital. dans le texte).

<sup>23</sup> SCHÖNBORN, C. *L'icône...*, *op. cit.* Hiérarchie: du grec *hiéros*, sacré.

<sup>24</sup> *Ibid.*, en particulier pp. 357-396.

<sup>25</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel. "Le visage et l'extériorité" In: *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, (1961) 1974, pp. 161-225.

<sup>26</sup> Intériorité à comprendre ici comme relationnelle, intersubjective et co-construite - et non comme entité ou essence autonome.

<sup>27</sup> Et vice-versa, d'ailleurs.

"plus petit d'entre les miens" en lien à la parabole de la brebis égarée, permet de situer évangéliquement ce rapport.<sup>28</sup> Se modeler sur Jésus signifie consentir à prendre le temps d'aller chercher les parties pauvres, blessées, perdues, défigurées, suicidées et entortillées dans leurs ronces, les petits restes de nous qui semblent ne mériter que le mépris des parties accomplies et fonctionnelles que nous chérissons naturellement. Et, dit-elle, si nous jugeons que cette dimension à moitié morte de nous ne mérite pas notre attention [que peut-elle contre nous, d'ailleurs ?], Jésus nous invite à Le voir, Lui, dans ce "plus petit d'entre les miens". Une vie n'est alors pas de trop pour accomplir cette réintégration car c'est bel et bien de la croissance du Christ-Dieu qu'il s'agit en définitive, et, donc, du parachèvement de notre vocation d'icône.

#### 4. Sur les pas d'une précède/ance

Il est significatif que Durand et Schönborn terminent leurs études respectives par un recours à l'Eschatologie, mettant en relief la possibilité d'entrer véritablement dès cette vie dans la voie de l'union – cette *théosis* qui sous-tend le projet d'une iconodulie périchorétique. La métaphore de la périchorèse nous amène à contempler une précérence divine qui est d'abord et avant tout un céder d'avance. En Dieu, la hiérarchie n'est en aucune façon domination et subordination, avons-nous vu, mais *chora* vivante au sein de laquelle l'une cède la place à l'autre comme en une danse de joie. Cette lecture actualisée, mise en valeur par certaines théologies féministes, repose sur la possibilité de penser la périchorèse comme une danse<sup>29</sup> car, si le verbe *choréo* renvoie à la notion d'espace, de son côté le verbe *choréo* signifie danser. Cette sémantique enrichie fait de notre prière avec l'icône un 'danser autour' du mystère, comme le disait bellement l'iconographe russe Gallia Bitty, un effleurement par nos mains voilées, rencontre de désirs qui est déjà une entrée et une inhabitation. Invitation est donc faite de pénétrer l'espace sacré ouvert par la chorégraphie des ors, des lignes et des couleurs de l'icône pour y articuler tradition et inculturation, unité et différenciation, synergie et transcendance, stabilité et déplacement, l'en-nous et l'entre-nous..., sans les opposer, mais en les faisant plutôt danser ensemble pour "la gloire, la joie et l'embellissement de l'Église" au cœur de notre monde<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Cf. BASSET, Lytta. "Se mettre en quête, avec Dieu, de son moi perdu" In: *Le pardon originel: de l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève: Labor et Fides, (Lieux théologiques ; 24), 1994, pp. 403-410.

<sup>29</sup> Cf. JOHNSON, Elizabeth A. *Dieu au-delà du masculin et du féminin: Celui / Celle qui est*, Paris / Montréal: Cerf / Paulines, (Cogitatio fidei ; 214) (1992) 1999, 438 p., pp. 344-347. Également citée par DURAND, E., *op. cit.*, pp. 114-118.

<sup>30</sup> Prière traditionnelle de l'iconographe.