

Constantin Mihai

Les représentations de l'image religieuse au niveau de l'élite intellectuelle

THE REPRESENTATIONS OF THE RELIGIOUS IMAGE ON THE LEVEL OF INTELLECTUAL ELITE

ABSTRACT

Theories of images are bound to the diversity of their manifestations and to the plurality of the perspectives adopted on them. Unlike Gilbert Durand, who makes use of an archetypological perspective, we approach the problem of the image from a different perspective: the ontological perspective (the specular image) and the metaphysical perspective (*imago Christi*). These angles enable us to retrace the connection between the Eastern European intellectual space, especially the one of the Romanian élite, among which we note figures such as Nae Ionescu, Mircea Eliade, Alexandru Dragomir, Mircea Vulcănescu, Andrei Pleșu, and the Occidental space, as represented by Henry Corbin, Roger Caillois, Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Michel Maffesoli, Jean-Jacques Wunenburger.

KEYWORDS

Image; Christ; Religious Representation; Elite; Specular; Mirror; Ontology; Philosophy; Canon.

CONSTANTIN MIHAI

Université Constantin Brâncoveanu, Râmnicu-Vâlcea, Roumanie
costimihai1977@yahoo.fr

La définition lacanienne de l'Imaginaire repose sur sa conception de la manière dont le sujet forme sa propre image et se constitue un idéal auquel il fait tout pour ressembler. L'Imaginaire, ici, n'est pas le produit d'une libération intentionnelle de la conscience, comme chez Sartre, ou l'atlas organisé de symboles comme chez Bachelard ou Durand, mais un ensemble de traits distinctifs, un registre, qui forme l'image que le sujet se fait de lui-même.

Lacan inscrit l'Imaginaire au sein d'un ensemble conceptuel (réel, symbolique) relié à la formation du sujet. Voir son image dans le miroir permet de s'imaginer homme; mais pour que l'on puisse faire nôtre cette image, l'intérioriser, il faut qu'elle s'intègre dans le regard de l'Autre. On dit aussi le *grand Autre*. Ce que le sujet exige de l'Autre, qui le porte devant le miroir, c'est un signe qui authentifie son image et le définit en tant qu'*un*. Le stade du miroir définit ainsi le *trait unitaire* qui fonde la singularité du sujet.

Par ailleurs, le sujet définit également son identité par rapport à ses semblables. L'identification lacanienne procède de la confusion de l'image du moi avec l'image de l'Autre. Elle découle de la nécessité de s'imposer à l'Autre pour ne pas lui être soumis; elle revêt du même coup une dimension agressive. C'est l'ensemble symbolique des images que Lacan désigne comme le



registre de l'Imaginaire; image inversée reconnue par l'Autre dans le miroir et images de l'Autre auxquelles le sujet travaille à s'identifier. Toutes sont fausses, toutes sont aliénantes puisqu'elles interdisent au sujet de se connaître véritablement.

L'imaginaire du sujet procède donc d'une double altérité, celle de l'Autre qui le reconnaît, et celle de l'Autre qui l'engage dans une démarche d'identification. La définition de ces altérités mérite d'être précisée. L'Autre, c'est celui que les signifiants, à commencer par le Nom-du-Père, instituent comme radicalement autre que le sujet. L'Autre appartient au langage et joue, en tant que tel, un rôle essentiel dans la constitution du registre du symbolique.

Dans l'étude *Regarder au miroir*, Alexandru Dragomir s'étonne que le miroir, « sujet de métaphysique sexuelle narcissique », soit devenu un simple objet de décor étant dépourvu de sa signification. Au contraire, il prouve que le miroir est l'endroit où l'être retrouve son alter ego. Vulcănescu prolonge l'idée d'Alexandru Dragomir dans *Prodrome pour une métaphysique du miroir* et essaie de la développer par une esquisse suggestive. Selon Vulcănescu, l'approche de ce sujet implique trois moments essentiels:

1. *le miroitement* – objet sans substance – qui suppose le reflet du sujet au miroir plan, avec ses problèmes spécifiques: la ressemblance de forme et de couleur, la perte du privilège de la droite et de la gauche, la disparition de l'odeur et du goût; la ressemblance irréaliste, l'illusion connue par intuition, la fausse virtualité des physiciens, la plénitude du possible.

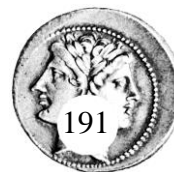
Le philosophe présente les conséquences du miroitement: l'entrée au sein du miroir, le lieu sans lieu de l'au-delà du miroir, le double miroitement (le jeu des miroirs), la deuxième illusion (la voie sans fin et la rupture de l'unité de la chose

miroitée). Il y a également des problèmes dus à l'existence de miroirs concaves et de miroirs convexes: la fausse réalité, les distinctions envers l'image du miroir plan, la modification du rapprochement et de l'éloignement, l'idée de lentille, l'idée de miroir, l'efficacité des miroirs concaves: le rassemblement des rayons – le feu d'Archimède, la dissipation des rayons. Mircea Vulcănescu saisit aussi les fonctions déformées du miroitement, la forme essentielle et ses variantes: l'exigence réelle et la réflexion de l'existence.

2. *le regard au miroir*. Le philosophe roumain Mircea Vulcănescu propose, comme étapes, les paliers suivants: le doute, la perte de soi, la réflexion et le retour sur soi-même par le miroir – le narcissisme (la quête de soi, l'obsession de soi, l'attraction du miroir, la non-découverte, la déception métaphysique). Il suggère aussi la comparaison entre miroir et prière, une voie féconde aux conséquences métaphysiques.

Mircea Vulcănescu discute des différents aspects du sentiment de la substantialité de l'Autre – de l'au-delà et, réciproquement, de l'en-deçà; le miroir en miroir métaphysique; l'analyse du miroitement et du regard au miroir qui correspondent à deux types de métaphysique idéaliste: subjective (Platon – Augustin) et objective (Aristote – Thomas d'Aquin). Le miroitement amène deux manières de concevoir la conscience: la conscience du faire et la conscience miroitée. L'auteur y analyse les effets « du miroir et du moi »: la dislocation de l'unité de l'existence du moi par le jeu des miroirs, la dislocation de l'unité de conformation et d'identité du moi devant le miroir déformé.

3. *les conséquences culturelles du miroir*. Il s'agit d'un regard comparatif sur les civilisations avec ou sans miroir – par exemple, le Protestantisme est sans miroir. Mircea Vulcănescu suit l'aspect du portrait-miroir, avec l'idée de fixer le moi dans la temporalité par rapport au glissement du



visage au sein du miroir qui a comme conséquences le portrait; la consistance du moi par le portrait; la nécessité de la certitude du sujet (le portrait comme substance propre du visage et la substance idéale de l'objet artistique; le caractère phanique, au sens de Blaga, de la personnalité dans la civilisation avec miroir; l'individu et son visage dans la civilisation orientale).

Mircea Vulcănescu prend en considération la relation entre le miroir et la structure spirituelle, s'axant sur la gloire construite à partir du type de miroir. Il envisage les moments spirituels de diverses cultures qui sont liées au miroir: le miroir ensorcelé; le miroir où l'on voit l'Autre: l'ennemi, la mort; l'esprit invisible, l'effet maléfique de la casse du miroir, la vertu magique des éclats de miroir; le fait de se regarder dans le miroir et l'interdiction qu'il en est faite au sein de certains ordres monacaux; la vue du monde « comme par le miroir » qui s'oppose à la vue « face à face » chez l'Apôtre Paul¹.

La métaphore du miroir réussit à décrire ce que Henry Corbin appelle le *Mundus Imaginalis*. Ce que l'on voit dans le miroir n'est ni un phantasme, ni l'être de quelqu'un. L'image renvoyée par le miroir ne correspond pas toujours à notre être concret, mais elle dépend essentiellement de notre apparition. Le *Mundus Imaginalis* est un plan de réflexion entre le monde de l'esprit et celui de la matière ou entre Dieu et les hommes. Dans son espace, ces deux dimensions se retrouvent en contiguïté – une par un mouvement descendant (*kenosis*) et l'autre par l'ascèse.

La métaphore du miroir domine la théologie de l'Incarnation musulmane. Il s'agit ici de l'Incarnation, mais Dieu ne se transfigure pas comme dans le Christianisme. Il se reflète dans la conscience du croyant. Chaque musulman est le moyen de réflexion de Dieu, le support de son incarnation. Du point de vue chrétien, il s'agit du

docétisme – hérésie des premiers siècles, qui professait que le corps du Christ n'avait été que pure apparence, et qui niait la réalité de sa Passion et de sa mort. Selon l'un des Pères de l'Église, Saint Maxime le Confesseur, le miroir réfléchit le visage des choses originelles, ne les comprenant pas dans leur subsistance dévoilée. Le miroir est une médiation qui révèle et cache, en même temps. Par conséquent, le miroir se plie au mode cognitif de l'homme déchu: incapable de connaître la vérité par intuition, l'homme post-édénique doit se contenter de la perception de son reflet sur la voie de la vertu et de l'investigation. Les anges, dont l'Évangile affirme qu'ils voient toujours le visage du Père, sont le miroitement du visage qu'ils regardent. Qui contemple les visages angéliques saisit, dans leur lumière, ce miroitement-même. À son tour, l'homme qui essaie de vivre selon le modèle de ses protecteurs divins, devient leur miroir. Les anges sont les porteurs qualifiés de ce jeu des miroirs, les transparences ordonnées hiérarchiquement par lesquelles on entre dans la sphère divine². Le prototype du moine en tant qu'*imitatio angeli* devient un symbole courant dans la littérature patristique.

L'*Imaginatio vera* est une faculté instauratrice de réalité; elle peut produire des univers consistants. Le rapprochement de l'imaginal est un acte créateur, un mode qui permet de visualiser le trans-visuel, un effort pour penser des métamorphoses comme des formes stables par les images, et non pas par des concepts. L'une des fonctions de l'ange – en tant qu'être intermédiaire – est de permettre de visualiser l'invisible; il est le guide parfait de l'âme dans son voyage vers le monde imaginal³.

Nous ne pouvons traiter du caractère de l'image christique sans faire appel à la mystique où l'on assiste à la configuration de l'*imago* de Dieu. Si l'activité magique



s'appuie sur la volonté, son but étant une connaissance asceptisée de la réalité, l'activité mystique essaie d'atteindre l'Absolu. Le fondement de l'attitude mystique est le postulat de la transcendance. L'attitude mystique suit l'identification du sujet avec l'objet, tandis que l'attitude magique la nie. Plotin incarne une forme mixte, que l'on peut qualifier de magico-mystique; c'est pourquoi il parvient, à un moment donné, à certaines conclusions panthéistes.

Le trait saillant de l'activité mystique ne réside pas dans une connaissance asceptisée, mais dans le vivre de la réalité, c'est-à-dire la connaissance par le vivre. Il y a une discordance entre l'expression de l'activité mystique et le vivre. D'ailleurs, toute la littérature mystique représentant les résultats d'un processus spécifique de connaissance utilise des formules symboliques, ce qui rend un texte mystique plus difficile à lire. Par extension, l'art peut devenir une sorte d'expression de l'expérience mystique.

Il faut mentionner la tendance, presque générale au Moyen Âge et qui s'est prolongée jusqu'au début de la Renaissance, à parler de la musique. Par exemple, Hugues de Saint-Victor, théologien français du XII^e siècle, qui enseigne dans ses œuvres le fait que l'homme, pour parvenir à la vérité, doit unir prière et raisonnement, a écrit un traité sur la musique, la musique en tant que réalité cosmique. Pour lui, il y avait la musique des sphères, la musique cosmique, la musique des nombres qui constituaient des existences, formules d'expression de certaines réalités inexprimables par le langage logique. Par conséquent, la fréquence avec laquelle le Moyen Âge parle de la musique prouve l'écart qui existe entre l'expérience mystique et la possibilité de son expression dans le langage articulé.

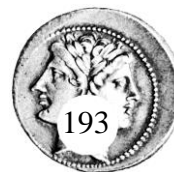
L'expérience mystique n'est pas une activité théorique, mais pratique, dans le sens d'un fait de vie. Elle n'est pas une attitude

de notre conscience, mais une nécessité de l'existence de l'être spirituel. Pour la mystique, la réalité ne se résout pas dans l'acte de connaissance. Au sein de l'activité mystique de l'humanité, telle qu'elle est envisagée dans la littérature mystique, se distinguent deux types de solutions qui visent les mêmes problèmes: la place de Dieu dans l'Univers et le rapport entre le Créateur et le Cosmos.

La première solution considère l'Univers et Dieu en tant que deux réalités qui s'identifient. Donc, la position émanentiste réclame deux existences particulières, l'une en dépendance de l'autre, dans le sens où l'une est la création de l'autre. La différence de nature entre la création et le Créateur réside à l'origine de la conscience du péché originel. Celui-ci n'est pas un fait affirmé uniquement par le Christianisme, par toutes les attitudes de valorisation émanentiste de l'existence. Le péché originel est la conscience sourde de la distinction essentielle entre la création et le Créateur. Les religions émanentistes sont de nature pessimiste. L'attitude émanentiste implique l'identification de l'Univers avec l'Être Suprême. *Deus* a la même racine que *dies*, qui signifie jour ou lumière; *Theos* signifie en grec prière, ce qui équivaut à la vie intérieure.

Deus et *Theos*, qui semblent provenir de la même famille de mots, représentent deux attitudes spécifiques: d'une part, en *Deus*, l'attitude émanentiste, c'est-à-dire l'Être Suprême, qui est une lumière extraordinaire, et d'autre part, *Theos*, qui est une attitude immanentiste et qui signifie le contraire. La position émanentiste vise la conscience du péché et la tendance douloureuse vers Dieu, tandis que la position immanentiste vise l'existence permanente de Dieu en nous-mêmes, d'où l'optimisme qui est en étroite relation avec cette position.

La tentative de réaliser la synthèse entre ces deux positions se retrouve dans le dogme de la Trinité. Dieu, en hypostase du



Père, représente l'existence pure; en hypostase du Saint Esprit, Il représente Dieu en nous-mêmes. Entre Dieu-le-Père et Dieu-le-Saint Esprit, il y a Dieu-le-Fils qui constitue, pour le Christianisme, le *Logos* incarné. Le Christ, Dieu-le-Fils, est l'intercesseur entre Dieu-le-Père et Dieu-le-Saint Esprit ou entre le Dieu émanentiste et le Dieu immanentiste, le Dieu qui fait l'existence et le Dieu qui est en nous-mêmes. Cette théorie de la Trinité, esquissée par Sainte Thérèse d'Avila, accentue le rôle de l'image christique dans l'économie du dogme trinitaire.

La synthèse entre la position transcendantaliste et la position immanentiste se manifeste aussi au niveau du dogme de l'Incarnation qui signifie la transformation du *Logos*: le *Logos* est devenu corps. *Logos*, la sagesse de Dieu, a pris visage humain, devenant homme. L'Incarnation a comme moment décisif la naissance. La Naissance n'a pas seulement une signification historique, mais aussi une signification mystique. L'Incarnation de Dieu dans cette deuxième hypostase, celle de Dieu-le-Fils, constitue notre possibilité de revenir au Créateur. La compréhension du sens et de la fonction du Christ mène au dépassement de notre être, marquant l'ascension vers le royaume de Dieu.

La formule mystique implique toujours une formule symbolique. Le symbole utilisé par la mystique résulte justement de la tentative de forcer les champs notionnels du langage logique, la réalité mystique ne se pliant pas au moule de la réalité essentielle. La nature symbolique du langage de la mystique réside sur un principe fondateur; le mot symbolise l'objet.

Le symbole n'est pas purement et simplement signe; il est plus qu'un signe, c'est l'essence de la réalité. Le langage mystique est similaire au langage poétique: l'état où vit le mystique est un état d'exaltation, analogue à celui de l'inspiration poétique. La littérature du pèlerinage, qu'elle soit de

nature spirituelle (le traité d'initiation mystique de Jean Climacque) ou de nature méthodique (*Divine Comédie* de Dante), argumente le besoin d'évasion de l'homme. Elle a comme fondement un voyage du corps ou de l'âme; elle est l'image ou l'analogie essentielle de ce voyage symbolique qui a l'homme comme point de départ – son état réel, actuel – en vue de transgresser les limites de la réalité sensible. Ce type de littérature, celle de voyages mystiques, n'est pas l'apanage du Christianisme; la littérature mystique persane abonde elle aussi en voyages mystiques.

Un symbole utilisé par la mystique est celui des *noces*, qui est caractéristique des religions transcendantalistes, surtout du Christianisme. Ce symbole se prête à une double interprétation: corporelle et spirituelle (*Le Cantique des Cantiques*). Si on annule sa signification corporelle, il n'en reste plus qu'une, la signification spirituelle qui converge autour de l'acte d'amour – par cette identification, le symbole perd de sa valeur. Dans la mystique, le sens spirituel de l'amour est primordial. Même s'il y a une mystique du corps, elle n'est possible que par un effort de sublimation de la matière. La mystique du corps est elle-même une aberration, car le corps est essentiellement quelque chose de matériel.

La mystique est une évasion loin de toutes les limites; le corps est justement la négation de la mystique, car il reste sous la marque de l'individuation. Par conséquent, il faut attribuer au poème *Le Cantique des Cantiques* ou à l'acte d'amour une interprétation strictement spirituelle, tandis qu'il faut attribuer à l'acte des *noces* une interprétation strictement intellectuelle, car ce symbole est un mystère pour le Christianisme.

Il y a deux types d'analogies entre la vie mystique et celle des *noces* – le type à trois degrés (*les fiançailles, le mystère des noces et la fusion*) et le type à quatre degrés



(*les fiançailles, le mystère des noces, la fusion et le fruit*). Ce dernier type est re-

présenté par les écrits mystiques de Richard de Saint-Victor, Jean Climaque. Dans la vie mystique, *les fiançailles* correspondent au désir de l'âme de chercher Dieu. Dans la littérature mystique, l'âme qui cherche Dieu, dans l'allégorie des *noces*, s'appelle religieuse. Le deuxième moment du mystère des *noces*, dans la littérature mystique, représente l'instant où l'âme connaît Dieu. Le troisième moment correspond à la diffusion des âmes en Dieu, la fusion, c'est-à-dire le moment extatique de l'expérience mystique où l'individualité s'annule. Le dernier moment, *le fruit*, c'est un point de départ pour un autre processus mystique.

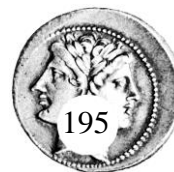
La chute dans le temps équivaut à la béatitude contemplative et à l'appropriation de la souffrance; l'âme, qui s'est déifiée par la diffusion en Dieu, retombe sur le plan humain, acte de douleur correspondant à l'acte de douleur de la création dans le mystère des *noces*. Dans les trois hypostases de Dieu, le type du « marié » qui utilise le symbole des *noces* correspond à la fonction de Dieu-le-Fils. C'est pourquoi, dans le Christianisme, Dieu, pour ce type d'expérience mystique, s'appelle toujours le *marié*, et il s'identifie à l'hypostase de l'intercesseur, le Christ.

Le symbole de la vie sainte ou le symbole de la pureté part du fait vécu selon lequel Dieu est en nous-mêmes. Dans l'acte de connaissance mystique, qui s'appelle Révélation (*apocalypsis*), l'objet qui doit être connu (Dieu) s'ouvre à la conscience humaine. L'acte d'humiliation qui est essentiel pour le type du « saint » dans la littérature mystique facilite la séparation du sujet et de l'objet. L'humiliation, l'une des vertus du Christianisme, qui accentue la différence entre la création et son Créateur, constitue un moment fécond de l'expérience intérieure. L'importance thérapeutique de l'humiliation

consiste dans la révélation du péché à la conscience qui assure l'équilibre de l'homme concret. L'humiliation s'oppose à l'orgueil, car celui-ci tend à identifier l'homme concret à l'Être Suprême, annulant ces deux pôles qui contribuent à la réalisation du rapport mystique, tandis que celle-là tend à l'augmentation du processus mystique⁴.

La théologie chrétienne a rendu possible une riche ontologie de l'image autour de l'Incarnation. Par l'image, Dieu devient visible, pour la création et dans la création, permettant à l'homme de redevenir consubstantiel de la divinité. Le Christianisme valorise l'héritage du Judaïsme, interprétant la création originelle comme une œuvre personnelle de Dieu. Dans la *Genèse* (1, 26-27), « l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu »⁵. Le terme *ressemblance* (*ὁμοιωσις*) doit être compris dans le sens platonicien « d'assimilation » (cf. *Theaitetos* 176b). Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Origène et Grégoire de Nysse (*De officio hominis*) fondent leur mystique sur ce terme « d'assimilation ». Ainsi dans la perspective du Nouveau Testament, le Christ est « l'image/ icône » de Dieu, l'homme étant invité « à vêtir » cette icône. Théodoret de Cyre a dédié une véritable *quaestio* à l'expression « à l'image » qui désigne: la partie invisible de l'âme; le corps (une question très disputée chez les Pères de l'Église: qui a été fait « à l'image de Dieu »: le corps, l'âme ou tous ces deux ?); la relation entre l'intelligible et le sensible; la capacité de commander.

À partir de la pensée patristique nous pouvons tirer quelques conclusions importantes. Avant tout, il faut revenir sur la conception substantialiste de l'image de Dieu. Elle ne se manifeste pas comme un fragment de l'être humain, celui-ci étant modelé à l'image de Dieu. Sa première expression réside dans la structure hiérarchique de l'homme qui a la vie spirituelle en son centre. Cette primauté ontologique de la vie de



l'esprit conditionne l'aspiration profonde de l'homme à l'Absolu. C'est l'élan dynamique de l'être vers son archétype divin; c'est l'*eros* humain vers l'*eros* divin, selon la formule de Grégoire de Nazianze. Bref, chaque faculté de l'âme reflète l'image (la connaissance, la liberté, l'amour et la création). Toute limite inclut sa propre transcendance; c'est pourquoi l'âme trouve sa quiétude dans l'infini divin. C'est l'*epekthesis*, l'aspiration de l'icône, de l'image vers son archétype. « C'est par le biais de l'image – affirme Saint Macaire – que l'homme cherche la vérité ». On découvre la présence divine, car « l'amour de Dieu travaille toujours », selon Grégoire de Nysse.

Pour le Judaïsme, l'image (*telem*) a un sens plus fort. L'interdiction par la loi de l'image s'explique par son sens dynamique et réel; tout comme le nom, l'Image fait place à la présence de celui qu'elle incarne. *Demuth*, que l'on traduit par la ressemblance, renvoie, en effet, à l'identification de l'alter ego. Grégoire Palamas propose une interprétation pertinente de la tradition. Ainsi, de par son image, l'homme, est supérieur aux anges, et inférieur, de par sa ressemblance. De plus, dans la théologie visant la Grâce divine, les Pères de l'Église opèrent une distinction entre « le libre arbitre de l'intention » et « le libre arbitre des faits ». Ils affirment la liberté totale de l'homme quant à une éventuelle rédemption, la capacité de formuler ce *fiat*. Après l'Incarnation du *Logos*, la Grâce divine actualise la « ressemblance virtuelle ». Selon Maxime le Confesseur, l'homme a deux ailes pour atteindre le ciel, la liberté et la grâce divine. Il s'agit d'une collaboration entre l'homme et Dieu dans la mesure où la volonté est une œuvre absolument libre qui place la contribution humaine à l'intérieur de celle de Dieu.

L'Image est constitutive et normative en fonction de sa ressemblance par rapport à celle de Dieu. Grégoire de Nysse souligne la

fonction de l'image par la participation de l'être humain au Royaume de Dieu. L'anthropologie des Pères de l'Église et leur notion d'Image montrent que l'être humain est déiforme dans sa structure. Étant destiné à la communion divine, l'homme peut connaître Dieu à la mesure de sa propre capacité de Le recevoir.

Le créationnisme biblique suppose une omnipotence créatrice, assimilée à l'acte d'apparition du monde *ex nihilo*. En dépit de cet acte essentiel, la théologie chrétienne veut attester, par le rapport à l'image, une proximité ontologique; l'humanité y incluant une marque de l'origine divine. Les Pères de l'Église mettent l'accent sur la relation iconique entre le Créateur et la création. L'acte de création s'appuie sur la sagesse (*Sophia*) Divine qui, au contact du *Logos* grec ou du *verbum* latin, est déclarée porteuse d'images archétypales.

Jean Damascène propose une catégorie spécifique pour désigner les images des choses en Dieu: l'immutabilité des faits qui ont été prédéterminés par le Créateur, théorie d'inspiration platonicienne qui avait été reprise par Augustin⁶. La philosophie grecque de l'image affirme le renforcement du statut de cause de Dieu: comme la cause est supérieure à l'effet, le modèle est prééminent à sa copie. La ressemblance n'équivaut pas à l'Être, elle atteste une participation qui n'est pas réciproque. Même si l'homme est « à la ressemblance de Dieu », le Créateur ne ressemble pas à sa création⁷. La nouveauté du Christianisme réside dans le fait de penser le salut comme restauration de la conaturalité ontologique entre l'homme et Dieu, faisant appel à un intercesseur, celui du dieu incarné.

Le Christianisme lie le salut de l'homme à l'actualisation *hic et nunc* de l'image divine, par laquelle le pécheur peut se réconcilier avec Dieu. Le salut consiste pour l'homme dans la possibilité de renoncer à



son image négative pour retrouver l'image transparente et pure de Dieu. La présence en Christ ne doit pas être comprise comme la création d'une dualité, d'une image extérieure à l'essence de Dieu, mais comme une production, sur le plan visible, d'une image de Dieu non-figurative dont la nature transcende toute limite spatiale et temporelle. Par la naissance d'une personne, Dieu agit comme un pouvoir paternel, tout en se reproduisant Lui-même sur la voie de l'engendrement filial (*genitum et non factum*, selon le deuxième article du symbole de la foi du Concile de Nicée)⁸.

L'homme créé à l'image du Tout-Puissant est la personne capable de manifester Dieu dans la mesure où sa nature humaine est sous l'influence de la Grâce divine⁹. L'Image dans la théologie chrétienne, selon le modèle de l'image platonicienne, est la source d'un changement d'être: la ressemblance est corporelle et spirituelle. L'Image est le *verbum* de Dieu en acte dans une figure visible. Le Christianisme développe une philosophie de la production d'images: l'image du Père en Fils, du Fils en Eucharistie et en icône. L'Eucharistie et l'icône ouvrent deux voies de la permanence visible de l'image du Christ. L'Incarnation « qui livre la personne du Christ et la nature divine, ne prolonge la présence de cette nature divine que dans l'Eucharistie où nul visage ne l'accompagne réciproquement; elle rend légitime l'icône, visage du Christ dans l'attente de son retour, sans l'accompagner sacramentellement de la nature divine »¹⁰.

Le Christianisme place le mystère de l'Eucharistie au centre de la foi. La réalité physique (le pain et le vin) se transforme, par une transfiguration ontologique (la transsubstantiation), en l'image réelle de la Divinité. Il ne s'agit pas d'un symbole, mais d'une présence réelle.

Les considérations de Jean-Jacques Wunenburger en marge de la théologie de

l'image chrétienne sont essentielles et en accord avec la tradition de l'Ecclesia. C'est pourquoi, on suit sa démarche qui révèle la profondeur de l'image symbolique dans le christianisme. Par le mystère de cette présence réelle, Dieu s'incarne, par l'assimilation du pain et du vin, dans la personne humaine, tout en lui transmettant la Grâce divine. L'Eucharistie a été considérée par le Concile de Latran une transsubstantiation qui implique une conservation de l'apparence et un changement de la substance.

Pour la tradition chrétienne, « la théologie de l'icône suit une autre voie que celle de l'Eucharistie... L'icône christique n'est pas une représentation assimilable à un dessein ou à un moule, mais une irradiation qui restitue le Christ sans décalque, sans duplication spéculaire »¹¹. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le débat entre les iconodoules et les iconoclastes dans l'Église orientale (VIII^e-IX^e siècles), crise qui a eu de multiples causes: politiques, sociales et théologiques.

L'argument principal des iconodoules était la fonction pédagogique – surtout pour les ignorants – et les vertus sacrées des images. La foi dans le pouvoir surnaturel des images visant une certaine continuité entre l'image et la personne qu'elle représente, est le trait le plus important du culte des icônes au VI^e et au VII^e siècles. L'icône est une extension de la divinité. Le Concile iconoclaste de Constantinople (754) a interdit le culte des images, son argument théologique étant l'idolâtrie impliquée dans la glorification des icônes. Le VII^e Concile œcuménique de Nicée (787) admet la légitimité de la vénération des icônes. Quant au II^e Concile iconoclaste (815), il a annulé le culte des images au nom de la Christologie. Selon les iconoclastes, il est presque impossible de représenter l'image du Christ sans comprendre qu'elle incarne sa nature divine (ce qui est un blasphème) ou sans diviser les deux natures inséparables du Christ (ce qui



est une hérésie). L'Eucharistie est l'image véritable du Christ, car elle est imprégnée par le Saint Esprit; l'Eucharistie, par rapport à l'icône, a une double dimension: divine et matérielle.

La théologie des iconodoules, la plus systématique, a été élaborée par Jean Damascène et Théodore Stoudite. S'appuyant sur Denis l'Aréopagite, Jean Damascène souligne la continuité parfaite entre le spirituel et le matériel. Suite à l'Incarnation, l'image du Christ est devenue visible, annulant ainsi l'interdiction de l'Ancien Testament de figurer le divin. Ceux qui nient le fait que le Christ puisse être représenté par une icône, nient implicitement la réalité de l'Incarnation. L'Image ne s'identifie à son modèle, ni en essence, ni en substance. Les iconoclastes sont coupables de blasphème lorsqu'ils prennent l'Eucharistie pour une image. L'Eucharistie, est donc le Christ-même, et non pas son image. Les iconoclastes ignoraient ou niaient la fonction symbolique de l'image sacrée.

L'élite intellectuelle roumaine d'entre-deux-guerres problématisait les représentations de l'imaginaire chrétien dans le cadre de la Tradition de l'Église, suivant les canons et les dogmes institués par l'enseignement christique. C'est dans cette perspective conciliaire, liturgique et patristique que l'élite intellectuelle roumaine (Nae Ionescu et son école : Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade, Alexandru Dragomir, George Racoveanu *et alii*) envisageait la question de l'image religieuse, dont l'essence a été saisie par Jean-Jacques Wunenburger au niveau de la philosophie de l'image¹². La théologie chrétienne de l'image, théorisée par Jean-Jacques Wunenburger, vient en prolongement du discours du groupe intellectuel roumain de Criterion, en certifiant une fois de plus la profondeur symbolique de l'*imago* religieuse.

This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/89/1.5/S/59758.

Notes

¹ Ștefan Fay, *Sokrateion*, Bucarest, Humanitas, 1991, p. 101-105.

² Andrei Pleșu, *Despre îngerii (Sur les anges)*, Bucarest, Humanitas, 2003, p. 78-79.

³ Andrei Pleșu, *Despre îngerii (Sur les anges)*, Bucarest, Humanitas, p. 79.

⁴ Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice (Cours de métaphysique. Théorie de la connaissance métaphysique)*, Bucarest, Humanitas, 1995. Comme outil interprétatif voir Marie-Madeleine Davy (dir.), *Encyclopédie des mystiques II*, Paris, Seghers, 1977, p. 1-98, le chapitre dédié à la mystique byzantine, coordonné par Jean-Pierre Renneveau et Jean Marcadet. Pour une nouvelle approche de la théologie mystique, voir aussi Patrice Cambronne, *Chants d'exil. Mythe et théologie mystique*, Périgueux, William Blake and Co. Arts, 1997.

⁵ *Septuaginta I*, version roumaine coordonnée par Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi et le prêtre Ioan-Florin Florescu, Bucarest, New Europe College-Polirom, 2004, le chapitre *Genèse*, p. 54-55. Voir aussi Marguerite Harl, *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Érasme*, Paris, Cerf, 2004; Paul Ricœur, *L'Herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001 ou Christian Berner, Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 2002.



⁶ Jean Damascène, *Homiliae* I, in P.G.96, col. 544-574.

⁷ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, livre I, XXX, Paris, Cerf, 1993, p. 230-231.

⁸ Jean-Jacques Wunenburger, *Philosophie des images*, 2^e édition, Paris, PUF, 2007, p. 158.

⁹ Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, Paris, Cerf, 2005, p.109-129. Voir Paul Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. L'enseignement patristique, liturgique et iconographique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

¹⁰ Jean-Luc Marion, *Le prototype de l'image*, in François Boespflug, Nicolas Lossky (dir.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, Cerf, 2006, p. 461-462.

¹¹ Jean-Jacques Wunenburger, *Philosophie des images*, p. 161-162.

¹² *Ibidem*, p. 163 : « Ainsi la théologie chrétienne développe une symbolique culturelle et une tradition artistique fondées sur la consécration de figure sensibles et visibles de l'Image de Dieu. Eucharistie et icône témoignent d'un commun souci de mettre fin à la rupture ontologique entre le naturel et le surnaturel, entre le monde visible et l'invisible. En accomplissant l'intuition d'une double nature, d'une divino-humanité dans le Christ, ces courants théologiques et artistiques ont cherché à instituer dans le monde visible des espaces de présentification et de présentation du métémpirique, qui mènent à une sorte d'apothéose sans précédent de l'image ».