

# Études critiques : la parole et l'image

Autor(en): **Biéler, André**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **14 (1964)**

Heft 2

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380808>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## LA PAROLE ET L'IMAGE

L'ouvrage de M. Ramseyer<sup>1</sup> suscite, sinon l'adhésion, du moins le respect et l'admiration. L'auteur, en effet, a tenté une prodigieuse prouesse. Il s'est fixé l'ambitieux mais périlleux dessein d'opérer la jonction entre les voies évangéliques de la connaissance de Dieu par le témoignage apostolique et les chemins terrestres par lesquels l'homme, au moyen de ses propres œuvres, a toujours espéré pouvoir connaître et même révéler la Divinité, en particulier par les images qu'il s'en fait. D'où le titre significatif de cet essai : *La parole et l'image*.

L'ardeur, la finesse et l'habileté avec laquelle l'auteur s'emploie à cette tentative de synthèse, de même que la ferveur avec laquelle il s'efforce de ne pas démeriter d'une théologie de la Parole à laquelle il croit fermement, crée un ensemble d'ambiguïtés qui rend la critique malaisée. Aussi nous faudra-t-il recourir à d'importantes citations pour permettre au lecteur de se faire une opinion fondée des thèses de l'auteur et de corriger, si c'est nécessaire, ce que notre interprétation pourrait avoir de subjectif.

Le début de la première partie de l'ouvrage est excellent. C'est là que l'auteur montre combien est grande la part de sa pensée qui plonge ses racines dans la théologie évangélique. Partant du rôle de la *parole humaine* et de la *vision* dans la Bible, puis de celui du *signe*, il souligne l'importance dominante de la parole par rapport aux autres instruments de la Révélation, menacés, sans elle, par cette tendance permanente à la corruption qui conduit l'homme religieux à l'idolâtrie. Quant à l'*image*, elle n'est jamais utilisée par Dieu pour se faire connaître dans tout l'Ancien Testament. Motivée par des raisons théologiques essentielles, cette absence « crée un vide, laisse une place inoccupée, délimite un espace qui devient alors comme une invitation à une présence. Le signe est la marque de l'attente. L'image

<sup>1</sup> JEAN-PHILIPPE RAMSEYER : *La parole et l'image*. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1963, 206 p.

est la marque de la réalisation. Le signe indique un inachèvement, l'image un accomplissement » (p. 35). Cette absence est encore une sorte « d'image négative ». « Il ne doit pas y avoir d'image... parce que l'homme ne peut qu'attendre la manifestation de l'Image. Il ne faut pas qu'il l'imagine lui-même, et encore moins qu'il la représente. Ce serait un péché abominable. Ce serait céder à la tentation qui guette tous les peuples, toutes les religions, tous les hommes, et justement les plus religieux » (p. 36). Car « avant l'Incarnation, il ne peut y avoir, au sein du peuple de Dieu, que des arts exprimant l'attente et non l'accomplissement » (p. 37).

Or, Noël vient combler cette attente. « L'Incarnation, c'est la visibilité de la Parole qui, jusque là, était comme recouverte d'un voile » (p. 42). En Jésus-Christ se réalise l'union parfaite de la Parole et de l'Image.

On ne saurait mieux dire. Mais ici intervient une première ambiguïté qui aura des conséquences considérables dans la suite des déductions de M. Ramseyer. Comme la parole humaine, et en particulier celle qui sert au témoignage prophétique et apostolique, est capable de toutes sortes de déformations et d'interprétations erronées, c'est, dit l'auteur, l'incarnation de la Parole divine devenant image qui préserve la parole de toutes ses corruptions. « L'image accrédite la parole, elle lui confère sa dimension d'incarnation, elle la préserve de l'intellectualisme, elle la protège contre la tentation de l'abstraction, elle la défend contre une fausse spiritualité » (p. 44). Nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur pour affirmer que l'incarnation du Verbe divin en l'homme Jésus aide à comprendre combien la Parole divine est pleinement humaine. Mais est-ce vraiment l'incarnation de l'Image de Dieu qui, en soi, ajoute au témoignage verbal un supplément quasi irréfutable de crédibilité ? Du vivant du Christ, l'Image de Dieu n'est-elle pas demeurée aussi voilée aux yeux de l'incrédulité que l'a été et que le sera toujours le témoignage verbal ? L'Image de Dieu devenue *visible* aux yeux des hommes sous Ponce Pilate n'est pas pour cela plus compréhensible à leur cœur, à leur sensibilité et à leur intelligence que les discours du Seigneur ; elle reste tout à fait cachée « aux sages et aux intelligents » (Mat. 11 : 25) et l'Incarnation ne révèle absolument rien de plus « à la chair et au sang » (Mat. 16 : 17) que le témoignage verbal. Il ne faut, pour que l'une et l'autre dévoilent le Dieu vivant, rien de plus ni rien de moins que l'action spécifique du Saint-Esprit. On ne saurait donc présenter, comme le fait M. Ramseyer, l'Incarnation du Verbe comme une sorte de correctif apporté aux insuffisances du témoignage de la parole. Et l'on ne saurait davantage, par un prolongement de ce raisonnement jusque dans l'actualité, accorder à l'image que l'homme s'efforcera de fabriquer, après l'Ascension, pour représenter l'Image

incarnée disparue, une sorte d'office privilégié chargé de corriger ce que le témoignage verbal aurait d'insuffisant pour véhiculer la grâce. La Bible nous dit clairement que, sans le Saint-Esprit, la parole humaine, même accompagnée de l'image, est *totale*ment inefficace ; et elle ne nous dit nulle part que le témoignage apostolique verbal ait besoin d'autre chose que du Saint-Esprit pour devenir efficace et pour être préservé des multiples corruptions que l'homme lui fait sans cesse subir. Nulle part, dans le Nouveau Testament, nous voyons une autre image que celle du sacrement être revêtue d'un pouvoir sacerdotal, alors que la parole, accompagnée des actes qui en découlent, est entièrement suffisante pour communiquer le mystère du salut. L'image ne saurait donc tenir, dans le témoignage chrétien, une autre place que celle, importante, utile, mais jamais indispensable, d'illustration de la parole. A ce titre, assurément, l'image peut devenir, occasionnellement, le support du Saint-Esprit, l'instrument de la grâce, mais jamais d'une façon aussi certaine que la parole ; car le plus humble et le plus maladroit des discours humains par lequel une créature essaie de rendre compte des œuvres de son Sauveur sera toujours plus explicite que la plus belle image, non pas en raison de sa valeur intrinsèque, mais à cause des seules promesses qui sont attachées au témoignage du verbe.

Or, pour assurer à l'œuvre d'art un ministère permanent, M. Ramseyer emprunte un chemin difficile. En des pages d'une grande richesse, dont un résumé comme celui-ci ne saurait rendre compte, il commence par montrer comment le sacrement de l'eucharistie vient en aide à la parole humaine pour nous donner de l'Image de Dieu une communication globale. « L'eucharistie, écrit-il, est l'image de l'Image en ce sens qu'elle incarne et communique les éléments qui font partie, fondamentalement, de l'Image de Dieu révélée en Jésus de Nazareth » (p. 86). Jusque là nous sommes tout à fait d'accord. Mais voici que le terrain devient extrêmement glissant. Passant du sacrement, qui est l'image de l'Image, à l'œuvre d'art qui aurait la mission d'être l'image de cette image de l'Image (« Nous ne croyons pas jouer sur les mots » p. 88), M. Ramseyer imagine que cette œuvre, à condition d'être accomplie dans la foi et dans la communion du sacrement, peut se charger elle-même du rayonnement de l'eucharistie. « Ainsi, écrit-il, naîtront des images... qui ne devront pas prétendre être des images de l'Image — car il n'y en a qu'une donnée par l'institution de la sainte cène — mais qui pourront être elles-mêmes à l'image du mystère eucharistique, en accord avec lui, à l'unisson de son rayonnement » (p. 88). Certes « la liturgie, l'architecture des lieux de culte, l'art sacré ne sont pas à proprement parler, et ne doivent pas être, des images de l'Image, car alors ils usurperaient la place qui revient à l'eucharistie et à elle seule. Mais, en revanche, on peut

parfaitement attendre d'eux qu'ils soient à *l'image* de l'Image, ce qui revient à dire qu'ils doivent être en accord avec la célébration eucharistique, que celle-ci doit rejaillir sur eux, comme aussi la parole doit rejaillir sur eux, de telle sorte qu'ils expriment à leur tour quelque chose des éléments constitutifs de l'Image de Dieu » (p. 88). Ainsi, de fil en aiguille, le témoignage révélateur du Dieu vivant passe des personnes aux choses. « Si la créature est appelée à être une icône vivante, pourquoi ses œuvres ne rendraient-elles pas témoignage, elles aussi, à Celui dont elles doivent refléter l'Image ? » (p. 89). Or, elles le peuvent, répond M. Ramseyer. Mais « cela suppose une grâce particulière conférée aux choses visibles, une sorte de miracle de l'expression, une conversion de nature sacramentelle » (p. 90). Pour cela, il faudra que, se rapprochant le plus près possible de « ce foyer rayonnant qu'est l'image-eucharistie » (p. 101) (d'où l'importance pour M. Ramseyer de ménager un « chœur » dans les églises), les œuvres d'art répondent aux quatre critères qui font de l'eucharistie une image du Christ, c'est-à-dire qu'elles « reflètent les quatre éléments constitutifs de l'Image : la divinité, l'humanité, l'immutabilité et le dynamisme de l'Image de Dieu en Christ » (p. 127). C'est alors que « l'art, par une sorte d'extension irradiante de la vie sacramentelle, peut être touché d'une grâce qui le qualifie comme instrument sacré ». Certes, l'art ne détient pas « en dehors de l'acte qui le qualifie, une quelconque présence sacrée immanente » (p. 153), mais l'œuvre d'art qui exprime « totalement » le mystère eucharistique « fait écho au sacrement et en répercute le mystère ». Et « parce qu'elle participe, sous une forme ou sous une autre, dans la liturgie, dans l'architecture ou dans l'art sacré, à l'image eucharistie » elle est la « sauvegarde de la parole, en fonction d'une sorte de délégation de nature sacramentelle » (p. 196).

Nous voici ainsi parvenu à une très explicite sacralisation de l'art. L'œuvre artistique, bien que l'art ne soit « pas sacré en soi » (p. 103) devient donc instrument de la Révélation.

Il reste alors à définir de façon plus détaillée à quelles conditions l'art peut devenir « sacré ». « Nous réservons, dit l'auteur, l'expression d'« art sacré » à un art qui, non seulement participe à ce qui est sacré, mais qui se trouve encore consacré à un service de Dieu et qui, de ce fait, assume une fonction liturgique. L'art sacré, c'est l'art qui a place dans le sanctuaire parce qu'il est à l'image de l'Image et parce qu'il est en accord avec l'image-eucharistie dont il est le reflet et l'écho » (p. 152).

Nous venons de dire à quels critères, au nombre de quatre, M. Ramseyer croit reconnaître le moment où l'art devient sacré. Il insiste à de multiples reprises sur le fait que, pour être vraiment



sacrée, l'œuvre artistique doit répondre *totalemment et simultanément* à ces quatre critères. A son avis, les œuvres qui n'expriment qu'une partie du mystère de l'eucharistie, telles qu'ont pu en faire, par exemple, des Grünewald, des Rubens ou des Rembrandt, n'ont pas droit au qualificatif de sacré. Elles ne sont que des œuvres « religieuses », intermédiaires entre l'art sacré et l'art profane, d'une catégorie inférieure. Quant à l'art profane, qui est celui qui n'exprime aucune des quatre dimensions de l'Image, il ne peut prétendre à être hébergé dans un sanctuaire.

Si contestable et arbitraire que soit cette hiérarchie artistique, les quatre critères qui servent à l'établir le sont bien davantage encore. Comment une œuvre d'art pourrait-elle « tout dire en une seule image » et « refléter fidèlement la totalité des caractères essentiels qui émanent de la personne du Christ et qui sont représentés dans le sacrement » (p. 158), comme serait sensée le faire toute œuvre appelée à constituer « l'art sacré » ? Est-il vraiment concevable qu'une image représente « totalement » « la plénitude du Christ » (p. 175) tout en exprimant tout à la fois son humanité et sa divinité, son immuabilité et son dynamisme ? Qui pourra jamais représenter le mystère des deux natures ? Et qui a jamais pu mesurer, même approximativement, les dimensions cosmiques de la divinité, ses abîmes, sa hauteur et sa profondeur ? Le Christ poignant de Germaine Richier en l'église du plateau d'Assy, pour prendre un exemple précis, bien qu'il n'exprime qu'un aspect du mystère chrétien, celui de la souffrance, n'est-il pas, dans l'authenticité de son *humanité*, d'une éloquence spirituelle bien plus frappante que les représentations synthétiques que M. Ramseyer nous propose et qui, pour avoir le droit de figurer dans le chœur d'une église, devraient nous présenter du Christ « une image paisible, dont les tensions internes seront équilibrées et surmontées dans la joie déjà présente du Royaume des cieux » (p. 176) ?

Les nombreuses pages dans lesquelles M. Ramseyer essaie d'expliquer les normes de ce qu'il tient pour l'art sacré et les mesures disciplinaires qui doivent être prises pour éviter que l'art religieux et l'art profane ne pénètrent dans les sanctuaires (l'art sacré ayant seul le droit d'y figurer) sentent vraiment la sacristie, et même un peu l'Inquisition. « La présence de l'image peinte ou sculptée ne devrait être admise dans un lieu de culte qu'après un examen extrêmement rigoureux, portant non seulement sur sa qualité artistique, non seulement sur son sujet, mais encore sur son intégralité, c'est-à-dire sur sa fidélité à l'expression intégrale de l'Image de Dieu » (p. 154). Pour que l'œuvre d'art soit admissible « il faut, d'une part, qu'elle atteigne à la plus grande objectivité, que d'autre part, elle assume un style propre à l'art sacré. Que faut-il entendre par l'*objectivité* de l'œuvre d'art ? Tout simplement qu'elle soit conforme à son

objet, c'est-à-dire qu'elle exprime davantage la réalité objective de l'Image de Dieu que la subjectivité de l'artiste ». On comprend bien les intentions de l'auteur. Il est certain que l'Eglise ne saurait admettre n'importe quelle œuvre d'art dans ses sanctuaires. Mais quelle institution pourra jamais exercer une telle discipline érigée sur de tels critères ? Ne risque-t-on pas, en voulant soumettre l'art à un contrôle de cette nature, d'élever à la hauteur d'un principe artistique ce qui pourrait devenir le plus douteux des académismes ecclésiastiques ?

Il faut le reconnaître, un tel autoritarisme est indispensable à la sauvegarde de la piété chrétienne et de l'art lui-même dès l'instant que l'on donne à l'art « sacré » l'éminente fonction liturgique que lui attribue M. Ramseyer. C'est pourquoi nous pensons, pour des raisons théologiques d'abord et pratiques ensuite, qu'il est aussi dangereux pour la foi des croyants que pour celle des artistes d'en arriver là. Lorsque, dès le III<sup>e</sup> siècle, les Pères de l'Eglise ont mis celle-ci en garde contre l'usage des images dans l'office cultuel, ils ne visaient pas seulement les abus bien connus et jamais définitivement écartés qui inclinent la piété des fidèles vers l'idolâtrie ou la superstition. Ils contestaient le principe même selon lequel l'art pût servir d'instrument régulier de la Révélation. La parole humaine, par son échelonnement dans le temps, n'est-elle pas seule capable de présenter à l'homme successivement tous les « moments » de cette Révélation et les divers aspects de son unité, discontinu pour notre entendement, avec les contrastes incoordonnables de Pâques et de Vendredi-Saint par exemple ? Il paraît bien téméraire, en tout cas, de vouloir rassembler tout le mystère du Christ dans une seule expression artistique, comme il est rassemblé (mais aussi caché) dans le sacrement. Et que dire de la représentation de la Divinité ? La crise iconoclaste byzantine du VII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècles et les mises en garde, variant d'intensité, des Réformateurs (qui ne peuvent être suspectés de docétisme) ne concernent pas non plus les seuls abus de l'art religieux ; ils attestent l'existence d'une opposition permanente dans l'Eglise chrétienne, en ses temps de plus grande fidélité évangélique, à la confusion spirituelle qui surgit lorsque l'homme place dans l'art l'espoir nécessairement déçu de rencontrer et de faire connaître par son intermédiaire le mystère du Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit.

Cela ne veut nullement dire, il faut le souligner, avec la Réforme d'ailleurs, que l'art n'ait pas sa place — et une place importante — dans la vie des chrétiens, dans l'édification des sanctuaires et dans l'exercice du culte. La création artistique fait partie du travail aux dimensions illimitées que l'homme a la vocation d'apporter en hommage à son Seigneur, en retour et en reconnaissance de la révé-

lation de sa grâce. Mais ces œuvres exalteront d'autant mieux sa gloire qu'elles seront plus humbles et respectueuses, élevées à lui comme une offrande très humaine et très *profane*, délivrées de toute prétention à se substituer, tant soit peu, à l'œuvre de sa Révélation qu'il entreprend lui-même avec les moyens qu'il a choisis. Rien n'empêche, d'ailleurs, que, dans le secret mystère de son amour et avec sa divine liberté, ce Seigneur ne se serve de telles œuvres pour se révéler lui-même, occasionnellement et s'il le juge bon, en dehors du témoignage régulier et privilégié de la parole qu'il a donnée à son Eglise selon une élection qui n'a d'autre justification que son bon plaisir et sa souveraine volonté, clairement consignée dans l'Évangile.

ANDRÉ BIÉLER.