

## Laval théologique et philosophique



Gérard COLAS, *Penser l'icône en Inde ancienne*. Turnhout, Éditions Brepols (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études — Sciences religieuses », 158), 2012, 215 p.

André Couture

Volume 70, numéro 1, février 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1028175ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1028175ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer ce compte rendu

Couture, A. (2014). Compte rendu de [Gérard COLAS, *Penser l'icône en Inde ancienne*. Turnhout, Éditions Brepols (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études — Sciences religieuses », 158), 2012, 215 p.] *Laval théologique et philosophique*, 70(1), 196–198. <https://doi.org/10.7202/1028175ar>

fié/non-qualifié, et de laisser tomber l'opposition de sacré/profane qui n'est qu'approximative et rend mal compte de la réalité hindoue. Le Veda est également un savoir qui n'est pas accessible à toutes les castes, et qui implique immédiatement un pouvoir considérable : « Par son origine, le brahmane (*brāhmaṇaḥ*) est une divinité même pour les dieux et une autorité (*pramāṇam*) pour le monde. À cela il y a une raison et c'est la parole védique (*brahman*) » (*Lois de Manu* 11,85). De telles questions seraient apparues plus clairement si ce livre s'était affranchi de la catégorie trop vague de sacré pour mieux mettre en évidence les catégories propres à l'hindouisme classique.

Ce livre devrait grandement contribuer à rectifier certaines approximations dans la comparaison entre les textes védiques et la Bible chrétienne. Autant les spécialistes des religions de l'Inde que les théologiens chrétiens bénéficieraient de sa lecture. On peut déplorer çà et là quelques gaucheries, coquilles, erreurs de ponctuation, toutes évidemment pardonnables quand on pense que George Chemparathy, en plus de maîtriser plusieurs langues de l'Inde, est aussi à l'aise en anglais, en allemand qu'en français.

André COUTURE  
Université Laval, Québec

Gérard COLAS, **Penser l'icône en Inde ancienne**. Turnhout, Éditions Brepols (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études — Sciences religieuses », 158), 2012, 215 p.

Directeur de recherche au CNRS (Paris), Gérard Colas est surtout connu par ses travaux sur la tradition rituelle *vaikhānasa* : d'abord une traduction et une étude d'extraits de la *Marīcisamhitā, Le temple selon Marīci* (Pondichéry, 1986) ; puis une étude d'ensemble de cette tradition intitulée *Viṣṇu, ses images et ses feux. Les métamorphoses du dieu chez les vaikhānasa* (Paris, 1996). Dans la suite de ces travaux, il a publié plusieurs articles importants sur l'image divine, dont « L'instauration de la puissance divine dans l'image de temple en Inde du sud » (*Revue de l'Histoire des Religions*, 206 [1989], p. 129-150), « The Competing Hermeneutics of Image Worship in Hinduism (Fifth to Eleventh Century AD) », dans P. GRANOFF, K. SHINOHARA, éd., *Images in Asian Religions : Texts and Contexts* (Vancouver, 2004, p. 149-179). Les chapitres VI et VII du présent livre ont aussi fait l'objet d'une première version en anglais, soit « *Pratiṣṭhā* : Ritual, Reproduction, Accretion », dans A. ZOTTER, C. ZOTTER, éd., *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal* (Wiesbaden, 2010, p. 319-339) ; et « God's Body : Epistemic and Ritual Conceptions from Sanskrit Texts of Logic », dans A. MICHAELS, C. WULF, éd., *Images of the Body in India* (Routledge, New Delhi, 2011, p. 45-55).

La série d'études réunies dans ce livre vise à faire comprendre le rôle de l'image divine dans la société indienne jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle. Gérard Colas a choisi de désigner ces images sous le nom peu habituel d'« icône » et s'en explique d'une façon qui me semble convaincante (p. 12). Ces études partent d'un constat : « [...] l'archéologie connaît l'existence de sculptures religieuses dans le sous-continent dès avant notre ère et, depuis, cette région a vu se répandre massivement les icônes et leur culte, mais les textes de la période considérée n'évoquent que rarement les opinions indiennes sur les icônes » (p. 9). Et cette relative absence de mentions de l'icône pendant cette période se précise de la façon suivante en conclusion du livre :

[...] l'on peut dire que l'icône bénéficia d'un statut privilégié dans l'ensemble de la société indienne. Par tous acceptée, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle au moins, bon gré, mal gré, elle ne fut pas seulement un objet de consensus. Elle eut, par elle-même, une fonction sociale, juridique et politique. Si elle ne fut pas l'objet d'une théorie ni de débats scolastiques précis, elle remplit efficacement un rôle d'unificateur idéologique comparable à celui qu'ont pu avoir en Occident

des notions religieuses admises de tous, comme celle de Dieu. Même les écoles qui mettaient en cause les fondements du culte de l'icône ne l'attaquèrent pas, ou ne le firent que mollement (p. 179).

Même si elle n'a jamais été attaquée de front pendant cette période, l'icône est restée présente, immobile, à l'arrière-plan des débats intellectuels ou sociaux. Gérard Colas ne prétend pas faire de l'histoire de l'art, et ne voudrait pas que l'on comprenne ainsi le sens de sa contribution. Même quand on ne discute pas de sa pertinence, l'icône, selon lui, n'a cessé de faire penser. Ce qu'il recueille dans ces pages, ce sont les réflexions qui se sont élaborées discrètement autour ou en marge de l'icône, des réflexions suscitées par son existence même. Il exprime ainsi son propos : « Déterminer différents points de vue et pensées à l'égard de l'icône, montrer des discordances, ambiguïtés et discordances observables jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, tel est l'objet de ce travail » (p. 13).

À la première lecture, les sept chapitres de cette étude pourront paraître décousus, mais dans l'ensemble, je pense que l'on peut faire confiance à l'acribie de l'historien. Ces chapitres suivent l'icône indienne au fil du temps, tout en gardant à l'esprit certains thèmes récurrents comme l'analogie de l'icône et du corps divin, l'instrumentalisation de l'icône par les élites sociales et intellectuelles, la place de l'icône dans la hiérarchie du divin, le lien entre les reliques et les icônes, etc. Le chapitre I (« Dieux de mots : le védisme ancien », p. 19-40) survole l'hindouisme ancien de l'époque harapéenne à la fin du védisme en quête d'images ou de paroles faisant image. Le chapitre II (« Politiques anciennes de l'icône », p. 41-66) discute des attitudes des élites qui savent exploiter l'image à leur profit, en faire « des instruments de remémoration des héros et des monarques disparus » (p. 66). Le long chapitre III (« Reliques et icônes », p. 67-107) va de l'aniconisme bouddhique à la présence d'images du Bouddha en passant par le culte des reliques (*dhātu*) et le *stūpa* en tant que reliquaire ou monument commémoratif. Le chapitre IV (« L'icône : personne adorée, personne contestée », p. 109-122) aborde entre autres l'icône en tant qu'entité juridique, en tant que personne propriétaire de terres ou d'autres biens, et note le scepticisme que cette conception a pu engendrer. Le chapitre V (« Icône fabriquée et ordre naturel », p. 123-139) discute de la fabrication d'images, de la place de ces images vis-à-vis d'autres images dites « automanifestées » qui s'imposent d'elles-mêmes à la dévotion des croyants, ainsi que de la nécessaire insertion de telles images dans un réseau de signes auspicioseux. L'analyse de la *Brhatsaṃhitā* (un texte vraisemblablement rédigé au milieu du VI<sup>e</sup> siècle) joue dans ce chapitre un rôle central. Le chapitre VI (« *Pratiṣṭhā* : rituel, reproduction, accréation », p. 141-163) traite du rite d'installation de l'image. Le dernier chapitre (« Les icônes dans deux systèmes épistémiques ») compare l'interprétation de l'icône dans l'*advaitavedānta* de Śaṅkara (VIII<sup>e</sup> siècle) et chez un logicien du XII<sup>e</sup> siècle, un certain Udayana, bien étudié par George CHEMPARATHY. La « Conclusion » (p. 179-187) est particulièrement lue et aide à saisir les points saillants de cette étude fort originale.

On me permettra quelques réflexions qui me sont venues à la lecture de ce beau livre. Gérard Colas paraît tout à fait conscient des limites du comparatisme et du danger pour l'analyste d'imposer à son insu certaines catégories au matériel qu'il interprète. Il se méfie de la distinction privé/public (p. 141), mais ne craint pas d'utiliser l'opposition sacré/profane (p. 91, 105, 122, 128, 146, 156) et celle de naturel/surnaturel (chapitre V) qui me semblent plus discutables encore. L'usage qu'il en fait est assez libre, mais ces catégories restent marquées par le judaïsme ou le christianisme et, pour ma part, j'hésiterais à les utiliser en contexte indien. Le terme *dhātu*, que l'on rend par « reliques », défie en fait toute traduction. En contexte occidental, les « reliques » sont, au sens large, « ce que le défunt a laissé » (des reliques-objets, cf. p. 77) ou, plus immédiatement, les restes matériels du corps du défunt. Mais les termes *śarīra* ou *dhātu* s'appliquent à toutes traces physiques du défunt, même aux empreintes des pas du Bouddha ou à son enseignement (*dharma*) (cf. John S. STRONG,

*The Relics of the Buddha*, Princeton University Press, 2004, p. 8 et suiv.). Il a d'ailleurs été quelquefois noté que l'idée véhiculée par le mot *dhātu* est, du moins à première vue, foncièrement différente de celle de « reliques ». Il s'agit bien de l'élément de base ou de « la part essentielle du corps » (p. 78). Le *dhātu* n'est pas à proprement parler un reste ou une relique, bien que les croyances, les comportements, les rites qui entourent l'un et l'autre peuvent se recouper. C'est le corps (*śarīra*) réduit à l'essentiel (voir, entre autres, Gregory SCHOPEN, « Relic », dans Mark C. TAYLOR, éd., *Critical Terms for Religious Studies*, The University of Chicago Press, 1998, p. 256-268). De même qu'en linguistique le mot s'appuie sur une base (*dhātu*) que nous appelons la racine verbale du mot, ou qu'en médecine āyurvédique l'équilibre normal du corps s'appuie sur trois éléments organiques de base (*dhātu*), ainsi le corps, après la mort, est-il réduit à un élément racine (*dhātu*), censé être permanent, et autour duquel se concentre la vénération des gens. Relique peut-être, mais dans un sens assez différent. S'il est vrai que des ossements, ou quelque reste que ce soit, peuvent se transformer en diamants, en perles ou en bijoux (le fait est panindien, voir Phyllis GRANOFF, « Relics, Rubies and Ritual... », *Rivista degli Studi Orientali*, 81 [2009], p. 59-72, d'ailleurs cité par Colas), ce doit être que le *dhātu*, quel qu'il soit, connote le retour à une substance essentielle, imputrescible, et à une présence encore plus réelle que celle de l'être éphémère qui vient de mourir. Quoi qu'il en soit, Gérard Colas a certainement raison, comme le font des spécialistes comme Robert H. SHARF, de rapprocher *dhātu* et icônes. On aura de toute façon compris que ce livre rassemble de façon originale les résultats de travaux souvent dispersés et que la synthèse ainsi présentée fournit ample matière à réflexion.

André COUTURE  
Université Laval, Québec

Gérard DEFOIS, **Le pouvoir et la grâce. Le prêtre, du concile de Trente à Vatican II**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Théologies »), 2013, 396 p.

Dans *Le pouvoir et la grâce*, M<sup>gr</sup> Gérard Defois essaie de reconstruire le parcours de transformation de l'identité du prêtre au cours des derniers quatre siècles et demi. Grâce à l'apport d'une pluralité d'approches (sociologique, historique, philosophique et théologique), il montre que le sujet-prêtre a été un « lieu » stratégique d'émergence du rapport entre christianisme et culture.

En conséquence des évolutions conceptuelles de la modernité, de la Réforme et des Lumières, et des révolutions sociales et économiques successives, l'Église catholique a subi un changement de rôle dans la société et elle s'est engagée dans un travail de réforme en réponse à ces dynamismes. Le presbytérat n'en a pas été à l'abri : les figures différentes qui lui ont été attribuées sont le résultat d'une quête identitaire qui à chaque époque a risqué, à cause des sollicitations reçues, de souligner certains éléments d'une façon univoque et de perdre de vue l'ensemble. L'histoire de cette quête s'est jouée autour de la tension entre fonctionnel et ontologique (ou sacramental) que l'A. relit avec le binôme pouvoir-grâce et qui devient le principe organisationnel de son ouvrage. À son avis, c'est seulement à Vatican II que cette tension trouve sa réconciliation et qu'une perspective plus complète est reconstruite. L'étude se pose l'objectif d'aller aux origines de ce débat, d'en montrer les implications théologiques et de souligner les éclairages que Vatican II a apportés. La reconstruction historique repose principalement sur les événements qui ont marqué le contexte de la France. Ce choix, qui dépend évidemment du fait qu'il s'agit du milieu que l'A. (ancien archevêque de Sens-Auxerre, de Reims et de Lille) connaît mieux, se fonde aussi sur l'importance objective que l'histoire française a eue dans l'arc du temps moderne : la Révolution, les Lumières et le processus de sécularisation ont obligé l'Église de France à se transformer en un laboratoire ecclésial fécond où repenser sa présence par rapport à la culture et l'identité de ses sujets, notamment des prêtres.