



**HAL**  
open science

## Derrière le voile

Nancy Honicker

► **To cite this version:**

Nancy Honicker. Derrière le voile : La Madone Sixtine et le voile du Temple. FMR, 2007, 21, pp.1-34.  
halshs-00599594

**HAL Id: halshs-00599594**

**<https://shs.hal.science/halshs-00599594>**

Submitted on 10 Jun 2011

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Nancy Honicker**

Maître de conférences

Département d'études des pays anglophones

Université de Paris 8

Article paru dans FMR, revue d'art international

septembre-octobre 2007, p 1 – p 34

### *Sous le voile*

Parmi les nombreuses représentations de la Madone dans la peinture de Raphaël, il en est une, et une seule, dont l'iconographie exprime la relation entre la Vierge Marie, le voile du Temple et l'arche d'alliance, que ce voile dissimule. Il s'agit de la *Madone Sixtine*, une œuvre réalisée entre 1513 et 1514 sur commande du Pape Jules II, pour l'église de Saint-Sixte dans le monastère bénédictin de Plaisance, selon le récit qu'en fait Vasari dans sa *Vie de Raphaël*. Dans ce tableau, exposé à Dresde depuis son acquisition, en 1754, par l'Electeur de Saxe, la Vierge Marie enveloppée de lumière, et tenant dans ses bras le Christ enfant, est représentée entre deux tentures tirées, d'où elle s'avance sur un nuage, tandis que deux saints martyres, sainte Barbara et saint Sixte, dont les reliques sont conservées dans l'église de Saint-Sixte, sont agenouillés à ses pieds. Sous le nuage, au bord inférieur du tableau, le long d'une balustrade ou bien de ce qui veut être une marge, selon les interprétations, deux chérubins mélancoliques contemplant la scène. Près d'eux, sur cette même balustrade, repose la tiare du Pape Sixte II, couronnée d'un gland, emblème de la famille della Rovere à laquelle Jules II appartenait.

La main tendue vers le spectateur, saint Sixte, dans son rôle de pape, sert de médiateur entre le croyant et la Vierge Marie. Sa présence active également une « chaîne d'identifications »<sup>[1]</sup>, qui

relie le pape martyr au premier pape Rovere, Sixte IV, puis à son neveu Jules II, dont Sixte II emprunte ici les traits. Jules II vouait un culte à son oncle, jusqu'à souhaiter être enterré à ses côtés, dans la chapelle Sixtine de Saint-Pierre. Dans la Madone Sixtine, il traduit encore sa dévotion filiale en célébrant la Vierge comme *Arca Dei*, arche de la nouvelle alliance, demeure du Seigneur, car elle seule est pure du péché originel. La fête de l'Immaculée Conception, introduite par Sixte IV et officialisée par bulle papale en 1477, trouve ici sa représentation picturale: le voile du Temple, tissé par la Vierge selon des sources apocryphes, et déchiré en deux à la mort du Christ sur le Golgotha, est écarté pour révéler la Grâce incarnée, le miracle de la Vierge mère et la révélation au monde du Sauveur.

La Réforme apporte une mutation dans l'iconographie, qui déplace l'accent de la Vierge comme *Arca Dei* sur le sang et la chair du Christ comme lieu de la nouvelle alliance, témoin saint Paul dans Hébreux, 10, 12-20, où la chair du Christ devient « le voile souverain »<sup>[2]</sup>. Cela expliquerait en partie pourquoi, du début du 19<sup>ème</sup> jusqu'à la fin du 20<sup>ème</sup> siècle, les historiens et les théoriciens de l'art – mais non les théologiens – perdent de vue la signification spirituelle de la paire de tentures vertes qui, dans le tableau de Raphaël, s'écartent pour révéler la Madone. C'est en 1983 que, dans un remarquable travail de recherche, Johann Conrad Eberlein met en évidence une nouvelle «chaîne d'identifications», qui ramène le voile vert à son bercaïl iconographique, après quasiment deux cents ans d'errance parmi toute une palette d'interprétations qui vont du rideau de fenêtre ornemental au voile céleste, en passant par le rideau tombal. Selon Eberlein, ces erreurs de lecture sont dues à des modes d'interprétation réalistes ou positivistes ; aujourd'hui, fait-il observer, la description tend à laisser place à l'explication, ce dont son œuvre témoigne admirablement. Sur un point néanmoins, Eberlein lui aussi succombe à la tentation du mode descriptif.

Dans la *Madone Sixtine* de Raphaël, il n'y a pas un voile, mais deux. La Vierge est voilée, détail qui passe presque inaperçu tant il semble naturel de représenter la Vierge avec un voile. Eberlein le décrit comme une guimpe, « tiré en arrière d'un côté du visage à la manière du *velatio capitis* classique », mais il n'éprouve pas le besoin d'approfondir un détail iconographique devenu

banal. S'agissant du voile du Temple, Eberlein fait remarquer que jusqu'à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, les travaux sur la peinture de Raphaël ne s'y attardent pas, y voyant l'expression du pur génie, sans aucun lien avec la doctrine et l'histoire. Au début du 21<sup>ème</sup> siècle, ne serait-il pas temps de s'interroger également sur le voile de la Vierge, trop longtemps ignoré parce qu'il n'appellerait soi-disant aucune explication supplémentaire ?

Qu'a-t-il à nous apprendre sur la tradition, la doctrine et l'iconographie chrétiennes ?

Dans une gravure de Rembrandt de 1652, représentant les bergers adorant le Christ enfant, la faible lumière d'une lanterne révèle une femme épuisée, couchée sur un lit de paille grossier. Enveloppée dans une couverture, la tête couverte d'un voile, elle tourne les yeux vers cette foule d'intrus, comme embarrassée et un peu ennuyée de la venue de ces étrangers qui dérangent son repos, et celui de l'enfant. Hormis la lanterne du berger, l'obscurité enveloppe la scène. C'est le creux de la nuit, l'étable est exposée au vent et au froid. Le voile de Marie lui tient chaud. Rembrandt dépeint ici la Vierge en femme de la Méditerranée, portant les vêtements des femmes de cette époque. Il la dépeint aussi en juive, dans la mesure où ses vêtements sont différents de ceux d'un homme, selon la prescription de Deutéronome 22,5 : « Une femme ne portera pas costume masculin, et un homme ne mettra pas un vêtement de femme : quiconque agit ainsi est une abomination à Yahvé ton Dieu ». Il n'existe dans la Bible hébraïque aucune autre prescription biblique codifiant la façon dont les femmes doivent s'habiller, ce qui ne veut pas dire que le voile en est absent, comme en témoigne l'histoire étonnante de Tamar, bru de Juda.

L'histoire de Tamar, au chapitre 38 de la Genèse, est celle du dévoiement de la loi du lévirat<sup>[3]</sup>. Femme de Er, le premier-né de Juda, à la mort de celui-ci, elle est donnée pour femme à Onan, le second fils de Juda, pour qu'il « assure une postérité » à son frère, comme le veut la loi. Mais Onan à son tour doit mourir, et Juda, craignant pour la vie de son troisième fils, renvoie Tamar dans la maison de son père, pour y vivre son veuvage jusqu'à ce que soit grand Shélah, son fils. Tamar comprend qu'elle est bannie, et privée du seul moyen pour elle de servir Dieu, en donnant

naissance à un fils. Car l'alliance de Dieu avec Abraham est inscrite par la circoncision dans le prépuce de chaque enfant mâle, qui porte ainsi dans sa chair le signe de l'alliance éternelle.

Informée que son beau-père est parti dans la montagne tondre ses moutons, Tamar, mue par le fervent désir d'embrasser le Dieu d'Abraham, ôte ses habits de veuvage, se couvre d'un voile, et court se poster sur le chemin de Juda, à l'entrée d'Enaïm - « les Deux Yeux ». Là, déguisée en prêtresse-prostituée au service d'un des dieux païens, elle s'offre à lui, comme il le lui demande, et reçoit en gage son sceau et son cordon. Une fois Juda parti, elle ôte le voile et revêt ses habits de veuvage, puis s'en retourne dans la maison de son père.

Trois mois plus tard, quand il apprend qu'elle est enceinte, Juda accuse sa bru de prostitution, et la fait sortir pour qu'elle soit brûlée vive. Face à lui, Tamar lui tend alors le sceau et le cordon en déclarant : « C'est de l'homme à qui appartient cela que je suis enceinte » (Genèse 38, 25). Juda les reconnaît, et admet son tort de n'avoir pas donné Tamar à son troisième fils. A la fin de l'histoire, Tamar est doublement bénie, puisqu'elle donne naissance à des jumeaux. Elle a risqué sa chair, elle a sauvé sa propre vie et obtenu, par la naissance de ses fils, l'entrée dans le Royaume de Dieu.

Le voile fait une apparition fugace en d'autres endroits de la Bible hébraïque. Dans Genèse 24, 65, Rebecca posant pour la première fois les yeux sur Isaac, son futur époux, se couvre d'un voile. La jeune veuve Ruth ayant passé la nuit auprès de Booz dans le champ d'orge, ôte son voile au matin et le lui tend, afin qu'il le remplisse de six parts d'orge pour sa belle-mère Noémi (Ruth 3,14-17). Le voile ne présente dans ces épisodes aucune signification religieuse apparente. Il ne symbolise pas davantage dans la Bible hébraïque la soumission de la femme à Dieu ou aux hommes, sinon que dans Nombres 5, 18, la femme soupçonnée d'adultère par un mari qui ne dispose d'aucune preuve tangible ou visible de sa faute est sommée d'ôter son voile devant le prêtre chargé de décider de sa culpabilité ou de son innocence.

Le voile est également absent des Evangiles, mais on trouve pourtant un étrange écho évocateur de la rencontre de Tamar avec Juda sur la route, dans l'épisode de la rencontre de la

Cananéenne avec le Christ dans Matthieu 15. Pour situer ce passage, il faut d'abord comprendre que Jésus s'est provisoirement mis à l'abri au-delà des frontières de Judée, dans la province de Tyr et Sidon, où a lieu la rencontre. Il a provoqué l'ire des pharisiens de Jérusalem, d'abord en dénonçant publiquement leur hypocrisie, et plus sérieusement, parce qu'il prêche une interprétation radicalement nouvelle des lois concernant le pur et l'impur. Il se retire ainsi dans une zone d'entre-deux, qui s'accorde symboliquement avec ces lois, qui régissent précisément la frontière : entre ce qui entre et sort du corps, entre l'homme et la femme, entre les différentes classes sociales. Là, tandis qu'il marche avec ses disciples, une femme l'aborde, qui s'adresse à lui en « aboyant » (c'est l'un des sens du verbe employé en grec, établissant ainsi un parallèle entre la femme et le chien, symbole d'impureté), et le supplie de venir en aide à sa fille, « fort malmenée par un démon ».

Cette femme est désignée comme une Cananéenne, ce qui signifie à l'époque un ennemi d'Israël<sup>[4]</sup>. Elle est seule sur la route, ce qui fait d'elle l'équivalent d'une prostituée. Elle est la mère d'une fille, autant dire sans enfant dans une société où seul l'enfant mâle trouve grâce aux yeux de la religion et de la société. Quand finalement il s'arrête, dans l'espoir peut-être de mettre fin à ses aboiements, il explique que sa mission se limite aux brebis égarées d'Israël, et qu'il n'est pas bien de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens. Il en faudrait plus pour décourager la Cananéenne, qui insiste que les petits chiens mangent des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. A quoi le Christ répond, « *Ω γύναι* », « Ô femme », exprimant son admiration dans cette forme d'adresse normalement réservée aux hommes, dont c'est le seul exemple dans les Evangiles, ce qui définit un hapax.

Au contraire de la scène précédente des pharisiens, dont le Christ est le centre, ici c'est devant la parole d'une femme, d'une païenne, qu'il s'incline, admettant comme Juda qu'il a eu tort, et reconnaissant que la femme a raison. Au passage, il reconnaît aussi l'universalité de sa mission, au-delà des frontières d'Israël, envers l'humanité tout entière. Ainsi, ce sont les mots d'une femme qui ouvrent la porte de la nouvelle Alliance. Était-elle voilée, ou non ? Le détail est sans importance. Ce qui compte, c'est qu'à la fin d'un simple échange, la barrière du sexe, et de

l'impureté sexuelle, est tombée, cessant de faire obstacle entre les femmes et le seul vrai Dieu.

L'Evangile de Matthieu est plus tardif que les Epîtres de Paul, puisqu'il date de l'an 85 ou environ, mais il n'en reflète pas moins l'enthousiasme des premières communautés chrétiennes, au sens premier du terme : être rempli de Dieu. A coup sûr, deux des expressions les plus émouvantes de cette liberté et de cette joie se trouvent dans II Corinthiens 3, 18 et dans Galates 3, 28, deux Epîtres écrites au milieu du siècle. Dans la première, Paul écrit « Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit ». Dans la seconde, « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus ». Est-il besoin d'insister davantage sur le changement radical apporté par la venue du Christ ?

C'est pourtant dans le même temps que les églises chrétiennes primitives, portées par l'Esprit saint et l'aspiration au retour imminent du Christ, reconnaissent la nécessité pour elles d'établir une base solide dans les communautés païennes où elles vivent. Ainsi s'explique comment la joie de l'hymne à l'égalité de Paul est tempérée dans plusieurs Epîtres par une série de codes domestiques, qui délimitent clairement la place des femmes en relation au sacré, et marquent le retour à une hiérarchie où l'homme domine la femme, où celle-ci se trouve de nouveau reléguée en position d'impure. Autrement dit, ce sont précisément les distinctions abolies par le message du Christ que les Epîtres de Paul réintroduisent subrepticement. Dans I Corinthiens 11, les femmes sont exhortées à se voiler pour la prière,

« car l'homme n'est pas tenu de se couvrir la tête, étant l'image et la gloire de Dieu mais la femme est la gloire de l'homme ». Dans I Timothée 2, 13-15, elles sont réduites au silence, privées de mots, et de nouveau assimilées à la chair : car « c'est Adam en effet qui fut formé le premier, Eve ensuite. Et ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression. Néanmoins elle sera sauvée en devenant mère... »

Comme Tamar avant elle.

Des trois monothéismes, c'est le Christianisme qui inscrit le plus clairement le voile dans la doctrine, que ce soit dans les Epîtres de Paul ou dans les écrits des pères de l'église primitive, comme Tertullien ou saint Jean Chrysostome[5]. Empruntant librement au monde païen pour élaborer la doctrine, eux-mêmes imprégnés de l'esprit de la pensée gréco-romaine, ils font de l'homme le modèle de la perfection humaine, comme l'avait fait Aristote avant eux, en ajoutant le détail de la création de l'homme à l'image du seul vrai Dieu. Paul comme Tertullien, qui écrit au début du troisième siècle, adoptent deux usages romains du voile, réservés à la femme : dans la cérémonie du mariage, où il signifie la soumission aux dieux du foyer de l'époux, et dans la consécration des Vestales, dont la fécondité se trouve sacrifiée à la puissance de Rome[6]. Sacrifice et soumission deviennent les maîtres-mots, au point que Tertullien, qui a forgé l'expression d' « épouses du Christ » (*sponsae Christi*) pour ces vierges qui « prennent le voile », soutient qu'une femme trouve sa meilleure chance de salut dans le déni de son sexe[7]. Moins hostile au mariage et aux femmes que son prédécesseur, saint Jean Chrysostome, qui écrit à la fin du quatrième siècle, comprend le voile comme un facteur d'ordre, puisque l'égalité des sexes est le meilleur garant du chaos. Il lui réserve une place dans la loi naturelle et la loi divine, comme symbole de l'infériorité naturelle de la femme, et comme juste punition de la responsabilité qu'elle porte de la chute[8].

Unique entre toutes les femmes, seule la Vierge échappe à l'éternel opprobre. Son humble parure, son voile céleste, symbole de la nouvelle Eglise, et sa dévotion muette font d'elle un modèle auquel toutes les femmes aspirent, et qui reste éternellement hors de leur portée.

Dans un article consacré à la *Madone Sixtine* de Raphaël, Daniel Arasse s'interroge sur la signification de la bordure inférieure du tableau, où Eberlein voit une balustrade, mais à laquelle Arasse prête plutôt la qualité d'une « marge », d'une zone intermédiaire, un seuil fluctuant entre deux manières de regarder, le point où l'œuvre d'art déclare son autonomie[9]. On pourrait étendre ses qualités au voile de la Madone, dont la signification iconographique se situe dans la zone intermédiaire où se répondent la Bible hébraïque, les Evangiles et les Epîtres de Paul. Le voile de la

Madone conjugue également plusieurs manières de regarder, marquant la frontière entre l'ancien et le nouveau, le pur et l'impur, le masculin et le féminin, mais aussi celle de la réalité et de la représentation, faisant de la Madone, et de toutes les femmes qui se couvrent la tête d'un voile, un objet de représentation, soumis à de vastes marges d'interprétation, car le voile est plus éloquent que les mots.

En dernière analyse, Arasse attribue à la bordure inférieure du tableau le pouvoir d'instituer la *Madone Sixtine* en œuvre d'art autonome, indépendamment de la révélation chrétienne. Cette transformation entraîne alors un quasi effacement de la signification iconographique du voile de la Vierge.

Selon saint Jérôme, dont la misogynie est particulièrement virulente, la femme est l'ultime source de la tentation, le diable déguisé. Pour cet autre philosophe chrétien plus proche de nous qu'est Søren Kierkegaard, le diable accourt combler le vide qui se crée quand le langage est tenu à distance ; c'est pourquoi la Cananéenne plaçait sa foi dans les mots, et la raison pour laquelle nous ne devons pas perdre de vue les strates de signification cachées sous le voile.

Traduit de l'anglais par Nathalie Larrouturou

---

[1] Cette « chaîne d'identifications » est relevée par Johann Konrad Eberlein à la page 73 de son article « The curtain in Raphael's *Sistine Madonna* », in *The Art Bulletin*, mars 1983, Vol LXV, no.1, p.61-77.

[2] Les citations bibliques sont tirées de *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, Paris, 1975.

[3] Du latin *levir*, beau-frère, la coutume du lévirat oblige le frère d'un homme mort sans avoir de fils à épouser sa veuve.

[4] Pour un commentaire sur cette rencontre ainsi qu'une analyse du terme « Cananéenne », voir Jean-François Baudoz, « Les miettes de la table », in *Etude synoptique et socio-religieuse de Matthieu 15, 21-28 et de Marc 7, 24-30*, Editions J.Gabalda & Co, Paris, 1995, p.136.

[5] On ne trouve dans le Coran que deux versets (24-31 et 33-59) contenant une référence directe au voile, sans pour autant lui attribuer un statut religieux. *Le Coran II*, traduit par D. Masson, Folio, Paris, 1967.

[6] Pour une explication plus détaillée de l'impact de la culture romaine sur le voile chrétien, voir Rosine A. Lambin, *Le Voile des femmes*, Ed. Peter Lang, Bern, 1999.

[7] Pour un commentaire sur l'usage que Tertullien fait de ce terme, voir Paulette L'Hermitte-Leclercq, *L'Eglise et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Age*, Brepols, 1997, p.37.

[8] Voir Lambin, p.90 et L'Hermitte-Leclercq, p.58.

[9] Daniel Arasse, « L'ange spectateur. La Madone Sixtine et Walter Benjamin », in *Les visions de Raphaël*, Ed. Liana Levi, Paris, 2003, p.113-141.