

Archives de sciences sociales des religions

Numéro 116 (octobre - décembre 2001)
Varia

Isabelle Saint-Martin

Olivier Christin, Dario Gamboni (éds.), *Crises de l'image religieuse/Krisen religiöser Kunst*

Paris, Éditions de la Maison des Sciences de
l'Homme, 2000, 337 p., (index, illustr.)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Isabelle Saint-Martin, « Olivier Christin, Dario Gamboni (éds.), *Crises de l'image religieuse/Krisen religiöser Kunst* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 116 | octobre - décembre 2001, document 116.10, mis en ligne le 21 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/index434.html>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://assr.revues.org/index434.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

de cinq ans) et, suite à une retraite, se dit « saisie par le Dieu unique » et de Ntombikte devient Maria. Contre la coutume, elle, femme, crée un nouveau village et s'y installe avec son fils qu'elle enlève. Le nouveau se disant le plus souvent avec les mots de l'ancien, elle ajoute : « Je suis l'homme qui commande ». Des femmes et des cadets la rejoignant, se créent bientôt de nouvelles unités de résidence et de production dont un drapeau signale l'appartenance au mouvement. Si les membres sont le plus souvent recrutés sur une base ethnique à partir de la parenté, ils se disent néanmoins réunis comme enfants de Nhaala (Dieu unique) ; et quelques-uns des chants appellent au jour où toutes les nations seront les enfants de la communauté. Les convertis disent avoir été « zak » par Dieu, mot que I.C. traduit par « saisis par », alors que l'on entre (*yaat*) dans le chemin des ancêtres lorsqu'il s'agit de religion traditionnelle. La nouvelle foi interpelle et saisit le sujet individuel, comme la parenté l'avait fait jusqu'ici puisque le principe lignager est la catégorie de pensée première organisant les rapports sociaux. Négligeant les invocations aux esprits des ancêtres (allant parfois dans les villages conquis jusqu'à éliminer les autels), les communautés Kiyang-yang minent ainsi les supports idéologiques de l'organisation traditionnelle, dont la prospérité suppose de nombreux libations et sacrifices effectués par des aînés à l'occasion de chaque événement collectif ou individuel (*id.* : du labour au cas de la maladie). Le salut sanitaire et matériel des Balantes ne viendra pas des invocations ou des sacrifices aux esprits avec l'aide d'intermédiaires privilégiés : Ntombikte/Maria et ses disciples s'adressent directement au dieu unique, sans intermédiaire et sans devin (personnage central de la scène traditionnelle). Comme le dit l'un des chants : « Nhaala vous êtes mon père, tu es ma mère, tu es mes frères et mes sœurs (...). Ici sur terre, je me confie à toi, rien qu'à toi », et c'est en employant des plantes médicinales par lui révélées, que Kiyang-yang propose de guérir divers maux. Pour I.C. comprendre Kiyang-yang comme un mouvement contre la sorcellerie serait une erreur. Contrairement à beaucoup d'autres, il ne l'affronte pas, mais choisit de l'ignorer en appelant à la protection de Nhaala par la pratique de rites de purification. L'A. insiste aussi sur le fait que si les acteurs sont conscients qu'ils innovent, ils n'anticipent pas toutes les conséquences possibles des changements sociaux car « it is a day-to-day discovery of the implications of the initial break that continually provokes transformation of established practices and thoughts. The daily practice and reflection will constantly have to respond to the next consequences of the

previous steps » (p. 66). C'est ainsi qu'une hiérarchie fondée sur la pureté où se distinguent ceux qui portent un habit blanc des autres, remplace celle traditionnelle fixée en dix classes d'âge masculines et cinq féminines fondant les rapports sociaux traditionnels. C'est la fin de l'omnipotence gérontocratique et des rapports hiérarchiques de genre mais « such radical change is not achieved because one idea leads to the other, but because one practice is almost imperceptibly forced into transforming itself into the next one » (p. 66).

Des emprunts sont effectués auprès de l'islam et du christianisme. Ainsi le désir des communautés de posséder une maison de prière centrale et commune, la reprise du second de l'usage décoratif des fleurs, celui, symbolique, de livres dans un milieu totalement illettré, ou encore les leçons collectives d'écriture kiyang-yang dont les caractères se rapprochent de ceux des versets maraboutiques arabes... les exemples sont nombreux. La réaction des aînés fut d'abord d'attendre et de voir puis de combattre et enfin, selon l'A., pour beaucoup d'entre eux, de considérer qu'un nouveau monde balante était en construction et qu'ils étaient trop vieux pour en faire un jour partie.

Si l'on avait à finir ce compte-rendu par des critiques on dirait qu'il y manque (outre un index) une dimension comparative. À l'exception d'une évocation de *La Cause des prophètes* de Dozon (cf. *Arch.* 96.28) et des travaux de R. Horton, I.C. s'en tient exclusivement aux Balanta de Guinée-Bissau. Tel est après tout son propos, mais s'il est capital qu'elle continue à suivre l'évolution de Kiyang-yang, il me paraît que la rigueur, l'honnêteté et l'intelligence dont est nourrie sa monographie, pourraient être employées à un travail systématique de large ampleur théorique consacré à la naissance de tels mouvements. Armés par une longue expérience de terrain, peu de chercheurs sont aussi formés qu'elle pour y savoir lire les régularités, les continuités et la structure.

Gerald Gaillard.

116.10

CHRISTIN (Olivier),
GAMBONI (Dario), édés.

Crises de l'image religieuse/Krisen religiöser Kunst. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2000, 337 p., (index, illustr.).

« De Nicée II à Vatican II » : le sous-titre précise le parti pris d'un cadre chronologique de longue durée et le contexte de la chrétienté latine privilégié dans les Actes de ce colloque organisé par l'UPRES-A 5035 (« Textes et his-

toire du christianisme », Universités de Lyon II et Lyon III) et la Mission historique Française en Allemagne à Göttingen en 1994. L'ambition n'est évidemment pas de traiter de toute image religieuse ou même de toute crise et c'est volontairement que le thème en apparence emblématique du sujet, à savoir l'« iconoclasme », est laissé de côté, non pas seulement parce que les organisateurs du colloque, O.C. (*Une Révolution symbolique. L'Iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, 1991) et D.G. (*The Destruction of Art. Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*, Londres, 1997) se sont ailleurs exprimés sur ce point mais parce qu'à trop focaliser le débat sur les épisodes les plus violents, on risque de négliger les processus plus lents et plus discrets qui ont au cours des siècles façonné le statut des images religieuses. Les articles ne traitent donc pas tant du refus des images, même si Ernst Ullmann précise ici la position de Carlstadt par rapport à celle de Luther, que des modes de leur reconnaissance, de leur rôle, de leur réception et des théories qui accompagnent le regard porté sur ces œuvres. La question de leur légitimité est au cœur des débats, non sans lien certes avec certains travaux de Pierre Bourdieu mais surtout dans la mouvance des évolutions récentes de l'histoire de l'art, habituée désormais à se confronter aux autres sciences humaines et sociales pour analyser fonctions et significations des formes. Ainsi O.C. à partir d'un exemple bien documenté : les Mays de Notre-Dame, toile de grand format offerte chaque année par la corporation des orfèvres parisiens tout au long du XVII^e siècle [plusieurs ont été récemment restaurées et exposées au musée d'Arras] montre que l'évolution des jugements sur l'œuvre ne relève pas seulement d'une évolution du goût mais bien de l'émergence d'une catégorie artistique ; l'autonomisation du jugement esthétique traduit tant une mutation du sentiment religieux qu'un nouveau statut de l'œuvre d'art. Dans une conclusion qui se veut un « ajout en guise de commentaire » Thomas DaCosta Kaufmann, loin de l'autocongratulation que l'on rencontre parfois à la fin des colloques, pointe les limites de l'entreprise et la difficulté à cerner une définition stricte des notions d'art religieux et d'art d'église, ou art religieux versus art sacré ou encore « image » religieuse et « art » (*Kunst*) religieux pour reprendre la distinction que donnent les titres allemand et français de l'ouvrage. [On notera toutefois que, dans les deux versions proposées de cette conclusion, en d'autres passages le terme « Bild » en allemand est rendu par « imagerie » en français (ex. pp. 287 et 297), ce qui inclut encore des connotations différentes]. Toutefois O.C. et D.G. considèrent

que ces oppositions (art et image, religieux et sacré) sont « au principe même des épreuves que nous étudions. On ne peut donc transformer ces catégories normatives, enjeux et produits de luttes, en outils descriptifs au service d'une analyse « objective » » (p. 10). Avec pertinence, Th DaCosta Kaufmann précise la notion de Crise (*Krisis* correspond au verbe grec *kri-nein*, faculté d'opérer des distinctions, de juger, p. 281) puis, à partir de l'étude de traités allemands des XVII^e et XVIII^e siècles, il soulève une question de méthode en distinguant une approche juridique normative et une approche historique plus descriptive. Sur ce point, David Freedberg, dégageant à propos des images dans les rêves (le songe de Constantin, décor de la Chapelle Saint-Sylvestre de l'église Santi Quattro Coronati) des qualités propres aux images qui se retrouvent de manière universelle, plaide pour « une reconnaissance de la pleine historicité de la psychologie et de l'anthropologie » (p. 52). L'organisation du colloque le rejoint d'une certaine manière puisqu'elle semble reposer sur une prémisse transhistorique (p. 286) qui postule entre les différentes études de cas un lien permettant d'approcher de plus près ce qu'est une crise de l'image religieuse. C'est pourquoi, sans regretter l'absence de résolution claire de ce concept (Th DC K, p. 288), on en suivra avec un très grand intérêt les vicissitudes à travers l'histoire puisque chacun des treize auteurs, historiens, théologiens de l'art et théologiens, aborde bien un aspect d'une crise et traite d'un moment critique où se modifient à la fois les attentes et le jugement sur les œuvres et leur statut. Ainsi Hans Georg Thümmel revient sur la réaction de la théologie franque aux décrets de Nicée II et la juge plus consciente des distinctions dans les formes de vénération qu'on ne l'a longtemps cru. Jean Wirth, dans la lignée de ses travaux sur l'image médiévale, montre comment la critique scolastique de la théorie thomiste de l'image, en déniait à celle-ci tout rapport ontologique avec l'objet représenté, ouvre la voie, dès la fin du XIII^e siècle, à une mise en cause radicale de l'image sainte. Au contraire, c'est la dépendance de l'image spéculaire vis-à-vis du prototype qui, souligne Sergiusz Michalski, se retrouve dans la théorie de l'art comme imitation et fonde l'utilisation théologique du parallèle avec la présence réelle du Christ dans l'hostie. Andrea von Hülsen-Esch s'intéresse aux significations profanes qui se greffent sur les figures de saints patrons de communes italiennes au XII^e siècle. Marie-Hélène Froeschlé-Choppard met en évidence avec des exemples très riches (Saint Joseph, la Vierge du Rosaire, les Âmes du purgatoire...) le passage, dans l'iconographie nouvelle des XVII^e et XVIII^e siècles

cles, de la figure du saint protecteur à un rôle de modèle exemplaire qui relève davantage d'un cheminement personnel que d'une religion de recours. Pour la période suivante, Julia Bernard met en place une analyse croisée des effets d'une crise de la représentation dans l'art du XIX^e siècle et des évolutions spirituelles contemporaines tandis que Klaus Herding établit une comparaison très stimulante entre le traitement des sujets religieux par Delacroix et certains aspects des théories de Friedrich Schlegel. Le XX^e siècle offre un terrain privilégié pour aborder la question de « qualification et disqualification » des œuvres que D.G. fait émerger dans le procès de modernisation de l'art d'église en France de 1890 à 1960. Les relations entre Maurice Denis et Marie-Alain Couturier marquées par des liens de filiation, éloignement puis rejet et contestation sont emblématiques des étapes qui rythment cette évolution. Par le recours aux grands artistes et la vertu transcendante de l'art, la notion de « sacré » entend dépasser celle d'art religieux et rend obsolète l'appel à des artistes croyants. En corollaire, l'art de la période immédiatement précédente fait l'objet d'un rejet réel, comme le précise Étienne Fouilloux. S'il n'y a pas eu, contrairement à ce qu'on a pu dire, de véritable iconoclisme dans les effets du Concile de Vatican II sur le décor des églises, en revanche les éliminations sélectives ont surtout touché les œuvres du XIX^e et du début du XX^e siècle. Il ne s'agit pas d'un refus de l'image mais d'un refus de certaines formes esthétiques. Or c'est en vertu du même principe, avec des applications inverses, qu'avait éclaté, quelques années plus tôt, la « querelle de l'art sacré » ; la contestation du Christ de Germaine Richier se faisant au nom d'une canonisation implicite de formes artistiques antérieures. Les conséquences de ce double rejet sont encore manifestes, note Étienne Fouilloux, qui voit la véritable crise de l'image religieuse contemporaine non dans un iconoclisme fantasmé mais dans « une tendance lourde à l'abstention [...] un retrait volontaire devant toute tentative de représentation religieuse pour notre temps » (p. 279).

Les textes en français sont accompagnés d'un résumé en allemand et vice-versa.

Isabelle Saint-Martin.

116.11

DE JONG (Frederick),
RADTKE (Bernd), eds.

Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics. Leyde, E. J. Brill, 1999, xii + 829 p. (index) (coll.

« Islamic History and Civilization. Studies and Texts », 29).

De fécondes collaborations internationales sur les ordres soufis se sont succédées depuis 1982, d'abord en France à l'initiative d'Alexandre Popovic et Marc Gaborieau. Cette nouvelle étape, prise en main par des islamologues d'Utrecht et réunissant ici trente-trois auteurs, orientent maintenant les regards vers une problématique qui s'avère fructueuse : l'opposition rencontrée par le mysticisme soufi à travers les siècles et les continents. Il est possible d'envisager cette question, devenue plus que brûlante de nos jours, selon deux points de vue divergents, celui des soufis ou celui de leurs détracteurs.

Le premier angle de vision enferme le soufisme dans ses aspects jugés hérétiques ou plus souvent gênants par les non-adhérents. C'est le parti qu'adopte Gerhard Böwering, lorsqu'il analyse, dans les premiers siècles de l'islam, les tout débuts du mysticisme classique prêt à vaincre l'injustice par un renouveau spirituel passant par le processus du *tawba*, le repentir et la conversion intérieure qui permet un accès direct à Dieu ; mais les rivalités internes et les conflits externes avec les docteurs de la Loi religieuse vont tourner autour de l'exclusivité de cette expérience visionnaire de la présence divine. Dans l'Andalousie des Omeyyades, de 755 à 1031, la persécution des « saints » et des prophètes vient du danger que ceux-ci font courir au pouvoir dans certaines conjonctures politiques, plutôt que d'une opposition au soufisme en tant que tel (Maribel Fierro). Dans l'Égypte mamelouk aux XIII^e-XV^e siècles, les campagnes de dénigrement de la pensée et des pratiques soufies ne peuvent l'emporter sur le soutien et l'approbation que le sultan, les émirs et l'opinion publique apportent aux confréries et à leurs institutions (Th. Emil Homerin). Au Maghreb, sous les Marīnid (869-1465), on peut trouver de nombreux cas d'accord entre tenants de la Loi et soufis (Vincent J. Cornell). Arthur F. Buehler pose très clairement, à propos du sous-continent indien sous contrôle britannique, un problème récurrent dans l'islam sunnite, et surtout dans les terres non arabes : deux paradigmes partagent cet islam, d'une part, la pratique soufie qui tourne autour d'un maître charismatique dit *shaykh* ou *pīr* (litt. « ancien) ou *walī* (litt. « proche de Dieu »), médiateur entre Dieu et les adeptes, et, d'autre part, le mouvement de ceux qui ne reconnaissent une autorité que scripturaire, Coran et Hadith, et prônent l'égalité de tous les croyants devant Dieu, sans besoin d'aucun médiateur, et en arrière-plan l'obsession d'un retour à la pureté primitive d'une Arabie idéalisée. Au