

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 69 (2022)

Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen = Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

FEDERICI-VESCOVINI, Graziella : *Astrologie et science au Moyen Âge. Une étude doxographique*. Paris : Vrin 2021, 192 pages ; ISBN 978-2-7116-3003-5.

L'avant-propos de *Astrologie et science au Moyen Âge* s'ouvre par ces mots : « Ce travail se propose d'élucider autant que possible l'histoire d'une doctrine qui a fait longtemps partie du savoir global, durant les siècles que l'on a considérés comme le Moyen Âge » (7). Cette expression de « savoir global » mérite quelques remarques.

L'unité des savoirs pluriels médiévaux, reconduite à une unité du « savoir global », unifié, tient à un premier niveau à notre unification d'un ensemble de thèses, de doctrines, de disciplines saisies comme « médiévales », c'est-à-dire liées à une période dont les bornes temporelles elles-mêmes sont toujours discutées. Mais ce « savoir global » renvoie d'autre part à la conception d'un savoir conçu comme unifié par les médiévaux eux-mêmes. L'unité n'en serait alors plus accidentelle, mais constitutive, incluse dans l'idée même de « savoir », de compréhension comme une pénétration par l'esprit des raisons d'être des choses et comme un embrassement de toutes. « Global », en ce sens, renvoie alors à la sphéricité englobante d'un univers où l'unité du discours répondrait à l'ordre du réel. Si cette systématité, dans son principe, ne pose pas question pour le Moyen Âge occidental, c'est l'articulation entre les différentes disciplines, chacune en réseau avec les autres comme une région sur un globe et à l'interface avec toutes les régions adjacentes, qu'il devient crucial de penser. G. Federici-Vescovini est fort consciente de cela, elle qui n'a cessé de s'intéresser à la science au Moyen Âge en tâchant d'en délimiter les contours, les zones d'élection et d'exclusion. C'est pour cette raison qu'il lui importe de considérer l'astrologie au Moyen Âge au regard de l'évolution de la place qui lui fut attribuée au sein de la classification des savoirs, au sein donc de la conception du savoir, afin de considérer les « transformations des systèmes des cosmologies » (7) depuis la fin de l'Antiquité jusqu'à l'orée de la Modernité.

D'ailleurs, si l'auteure évoque bien « l'histoire des relations entre les sciences » (7) comme cadre d'analyse de l'astrologie (science de la détermination des influences astrales sur les phénomènes terrestres), il convient toutefois de noter le titre même de l'ouvrage, qui semble instaurer un face à face entre science d'une part et astrologie d'autre part, qu'il s'agit de traiter sans surplomb mais avec et par les auteurs étudiés.

Astrologie et science au Moyen Âge étant sous-titré « Une étude doxographique », on comprend que le but de l'ouvrage sera de présenter les différentes doctrines qui se sont succédé et les auteurs ayant examiné la question de l'inclusion de l'astrologie au nombre des sciences, les raisons alléguées, les débats entre différents acteurs ou milieux, et leurs sources, qu'il s'agit de mettre en évidence.

En 2021, Graziella Federici-Vescovini avait également publié en italien *L'astrologia nel Medioevo* (Milan, Rusconi editore). Les deux suivent globalement le même plan, à l'exception du chapitre II, intitulé en français « La circulation des savoirs autour de la Méditerranée et l'astrologie arabo-latine dans l'Espagne d'Al-Andalus » (27-36) et en italien « L'enciclopedia delle scienze del XII secolo » (23-33), tous deux centrés sur les auteurs tolédans du XII^{ème} siècle, dont les travaux constituèrent les premiers lieux de confrontation entre les cosmologies aristotélicienne et ptoléméenne et les premières occasions de discussions sur la nature des modélisation (illustratives de la réalité ou simples représentations commodes pour effectuer des calculs efficaces). Le tour de force du chapitre est de présenter la thèse d'ibn al-Haytham qui reprend le système aristotélicien des sphères homocentriques tout en postulant une neuvième ce qui, pour reprendre les mots de l'auteur, introduisit une « confusion terminologique » (31) durable entre *astrologia quadrivialis* (ce que nous appellerions *astronomie* mathématique étudiant les positions et les mouvements des corps célestes, inséré au sein du Quadrivium boécien) et *astronomia* (ce que nous appellerions *astrologie* judiciaire). L'analyse, synthétique, a le mérite de nous faire comprendre et presque éprouver les raisons pour lesquelles aux sources de ces doctrines compliquées, tissées de mathématiques et de philosophies grecque, arabe, juive, d'astrologies égyptienne, chaldéenne et indienne, les latins ont préféré des manuels à l'apparente simplicité pour l'enseignement universitaire, comme la *Sphère* de Sacrobosco, ou des compilations plus ou moins anonymes (par exemple le *De scientia astrorum* de Léopold d'Autriche), qui simplifiaient plus qu'elles ne clarifiaient ou traitaient les problèmes.

Par ailleurs, la version française comporte une brève conclusion que ne présente pas la version italienne (ou plutôt, ce qui dans la version italienne représente un paragraphe dans l'introduction est ici développé dans la conclusion). L'auteure y défend l'idée d'une association naturelle entre les termes de « science », d'« astrologie », et de « Moyen Âge ». Elle effleure la thématique humaniste bien connue d'un Moyen Âge, âge moyen, moment d'oubli de la science entre deux moments de sa floraison, pour évidemment la remettre en question et souligner au contraire la vivacité scientifique médiévale. Cette conclusion est assez ramassée (163-164) mais permet de comprendre de façon très pénétrante que, pour G. Federici-Vescovini, c'est en raison même de la multiplicité des thèses et doctrines défendues par les astronomes, de la complexité et de la technicité de leurs calculs et du manie-ment de leurs outils instrumentaux et procéduraux, que le foisonnement a pu passer aux yeux des non-spécialistes pour une profusion de thèses *ad hoc* et d'écrits rhétoriques « anti-scientifiques ». Pour finir, G. Federici-Vescovini schématise le Moyen Âge astrologique comme une bataille entre l'aristotélisme et le ptolémaïsme, c'est-à-dire comme l'affrontement entre deux conceptions de la connaissance : celle, fixe, de l'éternité et celle, approximée, des événements accidentels. Il me semble qu'il serait plus juste d'insister encore sur le fait que c'est de la confrontation initiale entre ces deux conceptions (ou la constitution de ces deux conceptions), notamment dans la pé-

ninsule ibérique aux XII^{ème}–XIII^{ème} siècles, que s’est inaugurée une pièce en mille actes et des milliers de tableaux, jouée pendant le Moyen Âge sur ce thème avec d’innombrables variations, dont la présentation constitue toutefois le corps de l’ouvrage.

Le plan suit un ordre globalement chronologique mais se permet quelques effets de perspective ou superposition, certainement afin d’éviter le caractère fastidieux d’une énumération de doctrines. L’ouvrage est ainsi divisé en neuf chapitres. Le plus long, central, concerne les diverses réceptions de l’astrologie dans l’Europe du XIII^{ème} siècle (77–107), et est suivi par un chapitre dédié à « L’astrologie licite des savants chrétiens et son évolution aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles » (109–127). Blaise de Parme, Galleoto Marzio de Narni et Jules César Vanini y sont évoqués sous l’appellation de “proto-libertains”, qui aurait mérité d’être davantage éclairée. Dans ce chapitre, l’auteure reprend à nouveaux frais son étude de 1992, déjà intitulée “*Astrologia e scienza*” mais avec le sous-titre “*La crisis dell’aristotelismo sul cadere de Trecento Biagio di Parma*” (Florence, Vallecchi). Le dernier chapitre, extrêmement court (157–162), est intitulé « Nouvelles mises à jour du système de Ptolémée », constitue certainement la contribution la plus personnelle – si ce n’est intime –, de l’auteure. Dans un premier temps, elle y présente succinctement une succession d’auteurs ayant, à titre d’hypothèse ou de thèse, déplacé le soleil dans l’ordre des planètes pour qu’il soit juste sous la lune (Pietro d’Abano, Regiomontanus, Copernic). G. Federici-Vescovini propose cette histoire abrégée de l’avancée vers l’héliocentrisme mais tout à coup, avance que « contrairement à une idée reçue, l’astrologie n’a pas disparu à cause de l’héliocentrisme » (160). Pourquoi alors prendre le risque d’un tel passage, pourrait-on se demander. L’acte de décès de l’astrologie aurait été, dit-elle, prématurément dressé par les positivistes du début du XIX^{ème} siècle car cependant « l’approche de l’astrologie a été renouvelée grâce aux psychanalystes les plus célèbres du XX^e siècle, Sigmund Freud et Carl Gustav Jung » (161), dont l’analyse de l’inconscient devrait beaucoup à la médecine astrologique. Bergson est très rapidement mentionné, avant que l’on ne passe à l’évocation de l’astropsychologie contemporaine, insistant sur l’analogie entre microcosme et macrocosme, « prêtant à l’inconnu la structure du connu » (162). Sans dénier à ces éléments leur intérêt, on peut cependant être dérouté par ce chapitre final, alors que l’ensemble de l’ouvrage se présentait comme une synthèse commode.

Cependant, cela n’entame en rien le mérite qu’a G. Federici-Vescovini de présenter en si peu de pages cette histoire compliquée (et l’auteure insiste bien sur cette complexité doctrinale et cette complication historique au cours du texte) de l’astrologie/astronomie au Moyen Âge. Dans le champ des « études astrales », il se situe quelque part entre les travaux de Jean-Patrice Boudet qui font la part belle à l’analyse des pratiques et du champ social et politique de l’astrologie¹, et les travaux par exemple d’Emmanuel Poulle, qui

¹ On peut citer notamment *Astrologie et politique entre Moyen Âge et Renaissance* (= Micrologus Library 102). Florence : SISMEL/Ed. del Galluzzo 2020, ou encore *Entre science et*

se concentraient davantage sur le versant mathématique et technique de l'astronomie². Rappelons qu'avec une division des champs disciplinaires si mouvante qu'elle supporta une complète inversion terminologique comme le montre l'auteure, bien des textes médiévaux sur la science des astres et les pratiques liées restent encore à être découverts, édités, lus, et interprétés, et que *Astrologie et science au Moyen Âge* constituera certainement un ouvrage propre à stimuler et confirmer des vocations.

SOPHIE SERRA

SILBER, Stefan: *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung*. Stuttgart: utb GmbH 2021, 273 Seiten; ISBN 978-3-8252-5669-2 (Print), ISBN 978-3-8385-5669-7 (ePDF), ISBN 978-3-8463-5669-2 (ePub).

Postkoloniale Studien und Theorien nehmen innerhalb vieler Sozial- und Geisteswissenschaften im deutschsprachigen Raum zu. Kritisch wird über die Kolonialzeit, deren Einflüsse und Wirkung geforscht. Diese Forschung beinhaltet die Geschichte der Kolonialzeit, die Absetzung und das Ende der Kolonialmächte, die Entstehung der Nationalstaaten in Afrika und Asien, dazu die Untersuchung des kulturwissenschaftlichen Diskurses und die Konstruktion von Identitäten und politischer Mächte.

Auch die Theologie ist von dieser kritischen Durchleuchtung betroffen. In seiner Einführung stellt Silber³ dar, was Postkoloniale Studien und Theorien sind, wie ihre Ergebnisse die theologische Arbeit befruchten, wie sie das theologische Denken kritisch hinterfragen und dabei neue Anstöße für die Theologie generieren. Er liefert einen Überblick über Postkoloniale Theologien, damit sie „dem Ziel dienen, die Fragen und Herausforderungen post- und dekolonialer Studien für die Theologie besser kennenzulernen“ (10).

Nach Silber ist das Ziel dieser Einführung, „postkoloniale Theologien in ihren Grundzügen darzustellen und zu ihrem vertieften Studium zu motivieren“ (43). Postkoloniale Theologien versuchen nicht, ein neues theologisches Fach zu erschaffen oder eine spezifische Theologie zu sein, sondern zielen auf eine Umkehr der theologischen Methodik. Silber verfolgt dieses Ziel anhand drei stets wiederkehrenden Schritten: 1) Er führt uns anhand der Praxis Postkolonialer TheologInnen in die Vielfalt der Begriffe, Methoden und Grundkonzepte der Postkolonialen Theologien, ein; 2) er verwendet für diese Einführung illustrierende, narrative und fragmentarische Beispiele aus den postkolonialen Theologien; 3) diese Vorgehensweise wird durch wechselnde Perspektiven und Komplementarität wiederholt.

« nigromance ». *Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*. Publications de la Sorbonne 2006.

² Par exemple, *Les sources astronomiques (textes, tables, instruments)*. Turnhout : Brepols 1981 ; *Les tables alphonsoïnes, avec les canons de Jean de Saxe*. Genève/Paris : Droz/Champion 1984.

³ Prof. Dr. habil. Stefan Silber lehrt Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Paderborn.

Silber beschreibt zu Beginn die Inhalte der Postkolonialen Studien und Theorien, ihre geschichtliche Entwicklung und ihre wichtigsten Begriffe und Stichworte. Die Begriffe werden in den themenspezifischen Kapiteln erläutert und abermals ausführlich, am Ende seiner Einführung, in einem Glossar dargestellt. Aus dieser Untersuchung erfolgt für den Autor eine der wichtigsten Aufgaben der Postkolonialen Theologien: die Frage „zum einen nach der Verantwortung der Religion für die Ausprägung dieser selbstverständlichen hierarchischen Vorstellungswelt des Kolonialismus und zum anderen auch nach den Konsequenzen, die der Kolonialismus seinerseits für die Konstruktion von Theologien nach sich gezogen hat“ (30f.).

Nach dieser Fragestellung stellt Silber die vier Phasen der historischen Entwicklung Postkolonialer Theologien vor und macht darauf aufmerksam, wie vielfältig und kritisch Postkoloniale Theologien sind. Sie lassen sich durch eine Vielzahl von dialogbereiten theologischen Perspektiven kennzeichnen und greifen dabei zahlreiche Instrumente der postkolonialen Studien und Theorien auf, „um Herausforderungen zu bearbeiten, die sich aus historischen kolonialen Zusammenhängen ergeben, und dabei im lebendigen Austausch mit anderen Theologien des Globalen Südens stehen“ (33).

Für Silber sind die Postkolonialen Theologien als „vielseitig und uneinheitlich“ (34) zu bezeichnen. Sie fragen nach der Möglichkeit eines interkulturellen Dialogs, präziser nach Verhandlungen⁴ zwischen Kulturen und nach dem Einfluss kolonialer Machtstrukturen. Die postkolonialen Theologien lenken die Aufmerksamkeit zunächst auf interkulturelle Fragen. Sie halten die Analyse kultureller Machtverhältnisse für notwendig, um die vorhandenen sozialen Hierarchien und Ausbeutungsstrukturen besser zu verstehen. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich nach Silber eine wichtige Eigenart der Postkolonialen Theologien ab, insofern sie „von konkreten kulturellen und machtpolitisch geprägten Strukturen und Problemen ausgehen. Dadurch gewinnen sie nicht nur eine konkrete kontextuelle Charakteristik, sondern auch global gesehen eine äusserst differenzierte Pluralität“ (35). Durch Postkoloniale Theologien kann die komplexe Dreiecksbeziehung von Herrschaft, Kultur und theologischer Produktion besser betrachtet, analysiert und kritisiert werden.

Silber stellt in seiner Einführung vier Elemente vor, die Postkoloniale Theologien für die Theologie hervorbringen: 1) Die Frage, wie Diskurspraktiken als solche entstehen (Kapitel 2); 2) wie sich postkoloniale Macht- und Herrschaftsbeziehungen fortsetzen (Kapitel 3); 3) die Analyse, wie durch den Widerstand die Wirkungen des Kolonialismus kritisch hinterfragt und transformiert werden (Kapitel 4); 4) wie und welche neuen Alternativen die Postkolonialen Theologien in ihrem Betreiben hervorbringen (Kapitel 5).

Eine zentrale Rolle spielen für die theologischen Alternativen, die von den Postkolonialen Theologien ausgehen, die Denksysteme und Kosmovisionen der jeweiligen Kulturen, die von den Kolonialmächten verdrängt, abgewertet

⁴ Verhandlungen beschreiben zum einen eine wechselseitige Machtbeziehungen im Dialog; zum anderen die Abhängigkeit von Identitätsvorstellungen, von den sich verändernden Zuschreibungen durch anderen kennzeichnen werden → siehe *Postkoloniale Theologien*, 249.

und vernachlässigt wurden. Aus ihrer Perspektive entfalten sich theologische Entwürfe, die nach Silber das Ziel haben, „die europäische Theologie der letzten fünfhundert Jahre grundsätzlich zu kritisieren, neu zu denken und so zu transformieren“ (159).

Die Alternativen, die aus den indigenen Theologien hervortreten, gestalten die postkolonialen Theologien zu hybriden Theologien, Theologien die in einer Kontaktzone⁵ stehen und dabei neue (christliche) religiöse Formen, Denkweisen und Inhalte hervorbringen. Sie schöpfen aus der indigenen Spiritualität und religiösen Überzeugung, und gehen gleichzeitig mit dem europäischen Christentum kritische und kreative Verhandlungsprozesse ein (169). Silber ordnet die postkolonialen Alternativen unter vier Gesichtspunkte ein (170): 1) Epistemologisch, 2) methodisch und formal, 3) inhaltlich und 4) in Bezug auf ihren Anspruch.

Im Kapitel sechs stellt Silber sechs verschiedene Themen dar, die aus den Impulsen der Postkolonialen Theologien hervortreten: erstens muss sich die Theologie ihrer eigenen kolonialen Vergangenheit stellen; zweitens wird die europäische Theologie zu einer kontextuellen Theologie; drittens werden innerhalb der Theologie die verschiedensten Machtpositionen aufgedeckt; viertens braucht es die Zulassung von Widerstand und Alternativen von theologischem Wissen; fünftens fordern die Postkolonialen Theologien Theologie und TheologInnen auf, ihre Interessen offenzulegen und ihre Parteilichkeit aufzudecken; und zuletzt entsteht durch Postkoloniale Theologien eine Verunsicherung, die nach Silber als Mittel zur Befreiung dient, „um Verhärtungen zu lösen oder aufzubrechen, um Herrschaft zu hinterfragen und ihr Widerstand entgegenzubringen, [...]“ (229).

Silber beschreibt im Abschnitt 6.2 eine der wichtigsten Konsequenzen der postkolonialen Theologien unter dem Stichwort der „Provinzialität“. Die „Provinzialität“ der europäischen Theologien ist nach Silber „die Anerkennung der Kontextualität europäischer Theologien, ihre interne Pluralität und – positiv – die Leistungen der europäischen Theologien im Dialog mit den jeweiligen konkreten kontextuellen Herausforderungen in der Auseinandersetzung mit ihren Zeichen der Zeit“ (213). „Provinzialität“ trägt in sich den Verzicht auf eine falsch verstandene „Universalität“. Weiterhin erlaubt die Kontextualität europäischer Theologien der Theologie, den wechselnden Charakteren der Subjekte und Kontexte gerecht zu werden und ihre Vielseitigkeit hochzuhalten. Dadurch eröffnen sich Alternativen, die sich durch einen prinzipiellen und dynamischen Pluralismus der Wahrheiten kennzeichnen (215).

Die Einführung von Stefan Silber liefert einen sehr guten Einblick in die Thematik der Postkolonialen Theologien. Die Grundlagen und wichtigsten Begriffe der Postkolonialen Studien und Theorien werden ausführlich in einem Glossar behandelt und erörtert. Weiterhin stellt Silber die Postkolonialen

⁵ Ein Raum oder ein Ort, die die Kontaktmöglichkeit zwischen benachbarten Kulturen bezeichnet. Diese benachbarten Kulturen stehen (ggf.) in einem Dominanz- und Abhängigkeitsverhältnis, dessen Austausch von einer Machtstruktur geprägt ist → siehe *Postkoloniale Theologien*, s. 248.

Theologien durch zahlreiche konkrete Beispiele und AutorInnen dar, um ihre verschiedensten Elemente greifbarer zu machen und adäquat widerzuspiegeln. Die Gedankengänge Silbers sind verständlich, da er bereits zu Beginn seiner Einführung seine Herangehensweise und Methodik offenlegt. Um die Fülle der Informationen verdaubarer zu machen, fasst Silber die wichtigsten Inhalte des jeweiligen Kapitels am Ende zusammen.

Meine kritischen Anfragen sind zweierlei Hinsicht: Die Lektüre dieser Einführung ist aufgrund der unzähligen Fülle von neuen Begriffen zum einen und der Anzahl von Beispielen und Wiederholungen zum anderen sehr anspruchsvoll. Die Ursache dieser Herausforderungen liegt im Kern der Postkolonialen Theologien selbst. Wir sind mit einer theologischen Bewegung konfrontiert, die viele Terminologien und Denkweisen voraussetzt. Die Einführung in die Begrifflichkeit der Postkolonialen Studien und Theorien ist wichtig, dennoch bewirkt sie an einigen Stellen (34–35; 194) eine Art „Ermüdung“. Das Gleiche gilt für die Beispiele und Wiederholungen. Diese gewählte Herangehensweise ist für das Verständnis eines einzelnen Themas sehr hilfreich, jedoch führt die Wiederholung der Wiederholung beim Lesen zum Eindruck einer gewissen Monotonie, die den Lektürefluss unterbricht.

DÉSIRÉ KWAMY MOUSSA NGWENE

ANDENMATTEN, Jean-Marc : *Art et beauté chez Charles Journet*. Paris / Fribourg : Cerf / Studia friburgensia 2022, 222 pages ; ISBN 978-2-204-15138-2.

Le cardinal Charles Journet (1891–1975) était un homme contemplatif, admirateur de la beauté du monde et des œuvres d'art. Cet aspect de sa personnalité était connu de longue date, mais il revient à Jean-Marc Andenmatten de s'être appliqué à le synthétiser dans sa thèse de doctorat ès lettres en études théologiques, présentée à l'Université de Fribourg. Une telle étude nécessitait une recherche approfondie et variée, car Charles Journet n'a pas écrit de livre sur ce thème qui pourtant lui tenait à cœur.

L'auteur montre que la vision de l'art chez le théologien est le fruit d'une évolution. Durant sa pieuse jeunesse, il se méfiait de l'art qui l'enthousiasmait, car il voyait en lui un obstacle sensible le détournant de Dieu. Diverses rencontres vont le conduire à une vision plus sereine de son rapport avec la foi, notamment un maître de collège, l'abbé Albert Charpine, et son grand ami philosophe Jacques Maritain, auteur en 1920 d'*Art et scolastique*, bréviaire de nombreux artistes. Entre ces deux rencontres, au début de son temps de séminaire en 1913, Charles Journet fait la connaissance du *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne. Ce livre l'ouvre au mystère de l'Eglise, ce qui n'est pas sans incidence non plus sur sa vision de l'art.

Que Charles Journet ait trouvé davantage en Catherine que le texte du *Dialogue*, cela avait déjà été noté. L'originalité de Jean-Marc Andenmatten est, nous semble-t-il, de montrer que le séminariste découvre la beauté du mystère de l'Eglise par la beauté d'une âme : « Ce n'est donc pas un aspect de

l'Eglise qui a bouleversé notre jeune séminariste, mais une vie, celle de Catherine, qui laisse transparaître, grâce à un amour communicatif et incommensurable – la *splendor Ecclesiae* » (32). Cette découverte lui permet parallèlement de réconcilier beauté et vérité, art et ecclésiologie.

L'idée centrale de la thèse de Jean-Marc Andenmatten est la suivante. Après une vision ancienne de l'art qui en fait un chemin vers le divin (l'art pour Dieu) et la vision moderne de l'art se renfermant sur lui-même (l'art pour l'art), la pensée de Charles Journet en matière d'art posséderait une forte composante anthropologique (l'art pour l'homme) : « Il semblerait en effet que la compréhension qu'il se fait de l'art ne soit pas étrangère à cette dimension existentielle de la relation à autrui, éclairée par l'espérance temporelle de l'humanité, finalisée par la libération et dans l'accomplissement de la personne humaine » (18).

L'humain est au centre de l'objet d'art, c'est son thème d'inspiration majeure. L'objet d'art lui-même est le résultat du travail d'un humain occupé entièrement par son œuvre, et le but de l'art est de faire grandir l'humanité. Tout cela, Charles Journet le formule en théologien et en spirituel. Il considère ainsi l'artiste sous le regard bienveillant de Dieu plutôt que sous le regard acerbe du critique. Cette miséricorde l'amène à faire confiance à l'artiste moderne qui crée bien souvent des œuvres laides, marquées par le nihilisme ambiant : « Le regard de miséricorde permet à juste titre de rejoindre les activités artistiques les plus obscures, de s'associer à la douloureuse vocation de l'artiste, sans s'y complaire » (120–121).

L'œil du théologien conduit Charles Journet à élargir également la notion de finalité. L'art pour l'homme doit être écrit avec une majuscule, l'Homme désignant le Christ ressuscité, modèle et but de l'humanité. Le rôle de l'art est de contribuer à faire advenir cet univers de la résurrection : « L'étude de *l'art pour l'Homme*, pour être vraiment exhaustive, devrait manifester l'Homme par excellence, autrement dit celui que Ponce Pilate désigna, à juste titre et certainement au-delà de son intention, par *l'Ecce homo* » (58). Ce qui entraîne un dépassement du moralisme en matière d'art, que l'on a reproché aux gens d'Eglise. Jean-Marc Andenmatten le note avec justesse : « C'est donc bien *l'homme ressuscité*, et non plus *l'homme vertueux*, qui permet un profond renouvellement du monde de l'art » (94). La notion d'art pour l'Homme n'est pas de Journet. Jean-Marc Andenmatten crée le concept pour rendre avec bonheur la pensée artistique du théologien de Genève.

À côté de l'idée centrale de la thèse, nous aimerions relever quelques autres caractéristiques de la vision de l'art chez Charles Journet, découvertes à la lecture de la thèse de Jean-Marc Andenmatten.

Tout d'abord, et l'auteur le remarque, Charles Journet n'est pas un moderniste en art pur crin. Alors qu'il passait volontiers auprès de ses confrères pour un défenseur inconditionnel des artistes modernes, il ne franchit pas certaines limites, notamment la suppression du visage dans une œuvre d'art, qu'il considère comme une mutilation d'humanité, caractéristique des totalitarismes ambiants. Il écrit ainsi en 1931 à son ami Gino Severini : « Oui la suppression des visages est quelque chose de diabolique, c'est la *machine* qui

vient remplacer *l'âme* » (81). Citons aussi ce trait d'humeur de 1950, toujours adressé à Severini à propos des artistes modernes : « Ils se contentent de 2 ou 3 barres, de 4 ou 5 taches de couleur » (87).

En outre, nous avons goûté la définition, citée par l'auteur, que Journet donnait de la beauté, dont l'art est une expression. Lui qui n'a jamais écrit de traité d'art ou d'esthétique relève au détour d'une phrase dans ses compléments à *L'Eglise du Verbe incarné* que « c'est de proportion et de clarté que se compose la beauté » (36). Plus bas, Jean-Marc Andenmatten développe une éclairante présentation philosophique des différents aspects de la beauté, en la reliant aux transcendentaux : « L'art manifeste le beau dans la mesure où il est un, vrai et bien » (147). L'auteur prend soin de citer des déclarations de Journet à leur propos. Comme le beau est convertible avec l'un, le vrai et le bien, ainsi y a-t-il en la beauté une dimension d'intégrité, d'harmonie et de clarté. Une œuvre a besoin d'unité ; l'harmonie qui s'en dégage nous dit que c'est quelque chose de bon ; enfin, elle est vraie si tout est clair en elle.

Tout en citant divers artistes et en comparant Charles Journet avec plusieurs penseurs, avant tout Jacques Maritain et le pape Paul VI, la thèse de Jean-Marc Andenmatten se veut avant tout synthétique, philosophique et théologique. Il serait bon qu'une suite soit donnée à ce travail pour chercher à connaître dans le détail les artistes dont parle Charles Journet, la fréquence et la raison de leur apparition dans ses ouvrages, etc. Une intéressante piste pourrait être l'analyse des recensions de *Nova et Vetera*, la revue de Charles Journet, recensions souvent écrites par le théologien, dans lesquelles, au détour d'une phrase, on pourrait trouver une appréciation sur un artiste ou le commencement d'une théorie artistique. Cette recherche devrait s'appuyer notamment sur la littérature qui peut-être, à part le cas emblématique de Paul Claudel et sa très belle citation sur l'univers de la résurrection, a été moins abordée par l'auteur. Enfin, il serait intéressant de comparer la position artistique de Charles Journet avec d'autres théologiens. Nous pensons notamment au théologien suisse Hans-Urs von Balthasar ou bien à un ami des artistes, le Père Marie-Alain Couturier.

Charles Journet défend un humanisme de la résurrection et cela, nous explique Jean-Marc Andenmatten, « n'est pas seulement un éclairage qui s'adresserait uniquement aux théologiens, mais il constitue indéniablement une lumière novatrice et originale pour l'ensemble du monde de l'art, pour la philosophie et pour les recherches issues des sciences humaines » (194). Il est heureux que l'auteur ait mis en avant cette idée centrale de l'art pour l'Homme, sous-entendu le Christ ressuscité. Le monde reproche à l'Eglise d'avoir discrédité la matière et le corps, et nous avons vu que Charles Journet partageait en sa jeunesse une telle vision platonicienne. Affirmer l'importance de la résurrection, notamment en art, est un chemin pour considérer d'une manière renouvelée le monde qui nous entoure. L'enjeu est de taille dans notre société marquée par la crise écologique, thématique que Charles Journet avait abordée à la fin de sa carrière.

SCHIMMEL, Annemarie: *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*. Paris: Les Éditions du Cerf 2022, 632 pages ; ISBN 978-2-204-14864-1.

À l'occasion du 100^{ème} anniversaire de la grande islamologue allemande Annemarie Schimmel, « Les Éditions du Cerf » proposent une nouvelle édition de son classique sur le soufisme, souvent défini comme « mysticisme islamique », paru pour la première fois en anglais en 1975, et en traduction française en 1996.

Quant à l'édition présente, elle reste très proche de la première édition française de 1996. La traduction d'Albert Van Hoa qui se base sur le texte anglais ainsi que sur la deuxième édition allemande de 1985, reste la même que dans la première édition. Les préfaces de l'auteure, une première qui remonte à la première édition anglaise de 1975, ainsi qu'une autre de 1994, écrite pour la première édition française, ont également été maintenues.

Un examen à la loupe montre même qu'il s'agit d'une reproduction photographique. On notera cependant la nouvelle couverture et, devant le texte reproduit, l'addition d'une préface par Carl W. Ernst tirée de l'édition anglaise de 2011 et traduite par Aline Weil. Monsieur Ernst qui lui-même a été élève de d'Annemarie Schimmel à Harvard, fait l'éloge de celle-ci en évoquant sa grande culture, ses connaissances linguistiques et l'expérience pratique dans les pays majoritairement musulmans.

Quant à l'auteure, dans son premier chapitre, elle ne cherche pas seulement à définir « Qu'est-ce que le soufisme ? », comme le dit son titre, mais elle va bien au-delà, en parcourant déjà rapidement l'histoire de celui-ci. D'une part, elle définit le soufisme comme étant le « mysticisme islamique », et le mysticisme comme étant un phénomène qu'on trouve dans toutes les religions et cultures, et d'autre part, elle insiste sur l'origine authentiquement islamique du soufisme, qui, à la base, ne serait rien d'autre que la volonté de faire l'expérience profonde de l'unicité divine enseignée par le Coran et par Mohammed.

Si l'auteure défend le soufisme contre l'accusation selon laquelle il serait un élément étranger à l'islam, elle n'hésite pas non plus à dénoncer certaines tendances soufies qui se sont développées au cours des siècles, dont l'anti-intellectualisme, le culte de personnalité autour de certains maîtres soufis, voire la présence de certains charlatans qui cherchaient à profiter des gens. En même temps, elle exprime sans réserve sa fascination pour les créations artistiques issues du soufisme, dont la poésie, la calligraphie et la musique.

Cette approche engagée marque l'ensemble de l'ouvrage, et Annemarie Schimmel l'assume pleinement. Elle reconnaît par exemple que l'importance donnée aux mystiques persane et indo-pakistanaise est due à la préférence de l'auteure. Chose qui est bien dommage surtout en Francophonie : on aurait bien aimé lire sur le Maghreb et l'Afrique noire aussi. On constatera également l'absence de l'Indonésie, pourtant le pays où l'islam a le plus grand nombre d'adhérent·e·s. En même temps, l'enthousiasme de Madame Schimmel est contagieux et la lecture n'ennuie pas.

Ayant introduit le lectorat à la notion du soufisme, l'auteure continue par un chapitre sur l'« Évolution du soufisme classique », du Coran à Ghazzali

(1058–1111) qu'elle considère comme « le théologien le plus important de l'Islam du Moyen Âge ». Si Annemarie Schimmel réussit à rendre accessible les personnages et leurs idées, et ce grâce à des anecdotes et des poèmes, on regrettera pourtant que la partie diachronique ne couvre pas le soufisme après Ghazzali.

Si Madame Schimmel évoque brièvement dans son épilogue la situation dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, il aurait été intéressant de voir comment les soufis ont confronté le colonialisme, l'alphabétisation des masses, les nouveaux états-nations et l'arrivée de l'islam en occident. L'une des personnes ayant réussi à préserver le soufisme sous de nouvelles circonstances, et en même temps à le transformer face à la modernité, était pourtant une amie personnelle d'Annemarie Schimmel : la maîtresse soufie et écrivaine turque Samiha Ayverdi (1905–1993). Les deux femmes ont entretenu une correspondance pendant quarante ans.

Entre le deuxième chapitre et l'épilogue, notre ouvrage contient encore six autres chapitres, généralement de nature phénoménologique et synchrone, traitant de la voie soufie, la psychologie soufie, les ordres soufis (*turuq*), le soufisme théosophique, la poésie mystique persane et turque, et finalement, le soufisme indo-pakistanaï, les deux derniers contenant de nouveau des éléments diachroniques.

Si on peut se poser la question s'il n'aurait pas valu mieux choisir une seule approche, qu'elle soit chronologique ou thématique, la richesse du contenu et sa présentation accessible restent inégalées jusqu'au jour présent. L'auteure s'exprime d'une façon facile à suivre, ses phrases sont bien structurées, son style est souvent narratif et riche d'exemples.

Alors qu'Annemarie Schimmel n'hésite pas à aborder des faits compliqués, elle n'exige pas de connaissances antérieures, et elle veille à donner la définition de chaque nouveau terme technique qui est introduit dans le texte. On s'aperçoit que le livre est issu d'un cours sur le même sujet que l'auteure a donné à Harvard. Ainsi, on louera donc sans réserve le fait que l'ouvrage a été réédité.

En même temps, le fait de reproduire tout simplement une édition précédente est une occasion ratée. Par exemple, les éditions anglaises et allemandes contiennent des illustrations : six tableaux ou miniatures en lien avec les passages où ils apparaissent, mais aussi et surtout la *basmala*. Il s'agit d'une formule arabe, souvent traduite par « Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux » qui se trouve au début de presque toutes les sourates du Coran. On la trouve au début de chaque chapitre des éditions anglaises et allemandes du livre de Madame Schimmel, sous forme de calligraphies diverses au début de chaque chapitre.

En islam, il est commun d'en faire usage au début d'une énonciation ou d'un écrit, surtout si on aborde un sujet religieux. L'auteure qui n'a pourtant jamais quitté l'église protestante a choisi d'exprimer sa propre proximité avec l'islam et les musulmans en faisant usage de cette formule. Et le fait de la représenter sous formes calligraphiques témoigne de l'amour profond d'Anne-

marie Schimmel pour l'art islamique. L'absence de la *basmala* dans les éditions françaises est regrettable, et la nouvelle édition aurait pu rectifier ce fait.

S'il n'y a donc dans notre tome que du texte, celui-ci est pourtant tout à fait convenable à lire. Non seulement sont ses caractères imprimés dans une taille relativement grande et agréable aux yeux (à l'exception de certaines citations longues rendues en lettres italiques plus petites), mais la traduction réussit à maintenir le style accessible de la version originale. Ainsi, il est regrettable que la réédition ait maintenu l'usage par le traducteur du passé simple, qui déjà en 1996, année de la première parution, avait un caractère soutenu, et qui – du moins en 2022 – paraît archaïque, rendant ainsi la traduction française moins facile à lire.

Pourtant, notre livre reste le meilleur de son genre, celui de l'introduction au soufisme. On n'hésitera pas à le conseiller, autant comme introduction dans un contexte universitaire que pour la lecture personnelle de celles et ceux qui cherchent à se familiariser avec le soufisme. Nous remercions ainsi « Les Éditions du Cerf » pour cette nouvelle édition qui assure l'accessibilité continue en français du chef-d'œuvre de Madame Schimmel, et ce au prix tout à fait accessible de 29 euros.

Cependant, si dans la préface de 1994, l'auteure a déjà constaté que de nombreuses nouvelles publications sur le soufisme avaient parues depuis la première édition de notre livre, il y en a eu encore bien davantage dans les 28 ans qui se sont écoulées depuis. Il faudrait donc mettre à jour le contenu du livre pour refléter l'état de la recherche, sans pourtant changer le fond du livre. On pourrait ainsi revoir des détails, mais aussi mettre à jour la terminologie pour remplacer des termes considérés de nos jours comme trop peu précis, comme par exemple « islam orthodoxe ».

Sans doute, il faudra confier cette tâche à une commission internationale, mais un texte anglais révisé pourrait servir de base pour une véritable réédition française.

ALEXANDER BOEHMLER