

N° 36

HMC

Dossier dirigé par
RACHID ID YASSINE
Trimestriel
DÉCEMBRE 2015

Histoire, Monde
& Cultures religieuses

Religiosités musulmanes dans le monde francophone

Varia

Massignon, l'Algérie et les Algériens

Chroniques

La France face à la violence totale de Daech
Quand l'Observatoire de la laïcité devient objet
de controverse

Lettre d'universitaires et chercheurs en soutien
à Jean-Louis Bianco

KARTHALA

Le Dossier***Religiosités musulmanes
dans le monde francophone***

Dossier dirigé par Rachid Id Yassine avec la contribution de Philippe Bourmaud, Marie-Laure Boursin, Mouhamadou Mansour Dia, Farid El Asri, Malika Hamidi, Marie Miran-Guyon, Nurudine Oyewolé, Abdoulaye Soumaye, Tristan Vigliano.

On estime à près de 258 millions le nombre de musulmans vivant dans les pays francophones. S'ils reflètent la diversité et le dynamisme des communautés, ils partagent aussi une même langue, le français, qu'ils emploient dans l'expression de leur religiosité. La langue française sert au langage quotidien des fidèles, à la prise en charge des messages religieux, à leur questionnement comme à la formulation et la diffusion des discours publics d'acteurs organisés (conseils de cultes en Europe, communautés confrériques dans la diaspora, mouvements réformistes en Afrique etc.).

Le français occupe donc une place importante dans les débats intellectuels, les reformulations du religieux et les négociations au cœur du champ islamique contemporain. Il est devenu le support de messages divers dans un espace linguistique traversé par des histoires communes, parfois conflictuelles. Langue de communication mais aussi outil de transmission, d'appropriation de concepts et de professions de foi, il se trouve au centre d'un vaste champ d'interactions.

À travers une approche pluridisciplinaire et comparative, ce dossier cherche à mesurer et analyser les incidences des différents rapports à la langue française sur les religiosités musulmanes.

Varia

Massignon, l'Algérie et les Algériens (Maurice Borrmans)

Chroniques

La France face à la violence totale de Daech

Quand l'Observatoire de la laïcité devient objet de controverse

Lettre d'universitaires et chercheurs en soutien à Jean-Louis Bianco

Sommaire

ÉDITORIAL

Claude PRUDHOMME 3 Musulmans et francophones

DOSSIER

Religiosités musulmanes dans le monde francophone

Dirigé par Rachid ID YASSINE

- | | | |
|---------------------------------------|-----|---|
| Rachid ID YASSINE | 9 | Les musulmans francophones :
des religiosités indécises ? |
| Tristan VIGLIANO | 15 | La religiosité des musulmans dans le débat
de la Renaissance avec l'islam
Pour un éloge des maladroits |
| Philippe BOURMAUD | 33 | Les pratiques religieuses islamiques
dans la BD francophone
Identification et enjeux de représentativité |
| Marie-Laure BOURSIN | 49 | De l'invocation à la lecture du Coran
Pratiques et représentations sur l'usage religieux
du français pour les musulmans de France |
| Malika HAMIDI | 63 | Féministes musulmanes dans le contexte
postcolonial de l'Europe francophone
Stratégies solidaristes et pratiques transnationales |
| Farid EL ASRI | 79 | Les enjeux de la formation islamique
en Europe francophone |
| Mouhamadou Mansour DIA | 107 | L'administration coloniale française et la consolidation
de l'Islam confrérique au Sénégal |
| Abdoulaye SOUNAYE | 119 | Le français : langue d'élite, langue de religiosité,
outil de réislamisation au Niger |
| Marie MIRAN-GUYON
Nurudine OYEWOLÉ | 141 | Côte d'Ivoire, un islam d'expression française
à la fois tangible et restreint |

VARIA

Maurice BORRMANS 159 Massignon, l'Algérie et les Algériens

CHRONIQUES

Haoues Seniguer 187 La France face à la violence totale de Daech
192 Quand l'Observatoire de la laïcité devient
objet de controverse
194 Lettre d'universitaires et chercheurs
en soutien à Jean-Louis Bianco

LECTURES

197 Présentation de thèse
203 Comptes rendus d'ouvrages

211 Résumés / Abstracts

Éditorial

Musulmans et francophones

CLAUDE PRUDHOMME

Rédacteur en chef

Le rapprochement entre islam et francophonie opéré par le nouveau dossier de *HMC* peut paraître surprenant ou artificiel. Dans l'esprit de la majorité d'entre nous, l'islamité est spontanément associée à la langue arabe. Cette dernière n'est pas seulement la langue du Coran et des sciences religieuses développées au sein de la culture musulmane. Elle est aussi la principale langue des populations musulmanes du Maghreb, les plus proches géographiquement et les moins mal connues des Français. L'arabe est ensuite la langue la plus répandue parmi les immigrés non européens (Italiens, Espagnols, Polonais, Portugais étant par ailleurs les plus nombreux) qui arrivent surtout après 1950 d'Algérie, puis de Tunisie et du Maroc et s'établissent en France. La représentation du musulman s'est donc construite en France sur l'opinion qu'adhésion à l'islam et arabophonie allaient de pair, quand bien même les statistiques mettent en évidence que la majorité des musulmans dans le monde vivent en Asie (péninsule indienne, Indonésie, Malaisie) et parlent d'autres langues, sans compter à l'inverse des minorités arabes qui ne sont pas musulmanes mais chrétiennes.

Cette perception marquée par l'histoire coloniale et le rapport ambigu de la France avec l'islam ont eu de multiples conséquences. La perspective de la diffusion de la langue arabe sur le territoire national a suscité des craintes et des méfiances qui ont influencé les débats autour de son enseignement dans les écoles au titre de langue étrangère. L'arrivée d'imams arabophones a provoqué de

vives critiques contre l'usage de l'arabe pour les prêches dans les mosquées en France et l'ignorance par les prédicateurs de la langue du pays dans lequel ils venaient diriger la prière et enseigner. Le projet d'interdire les prêches en arabe a même resurgi après les drames de novembre 2015. La connaissance du français est postulée comme un préalable à la compréhension de la culture française, voire une condition nécessaire, sinon suffisante, à une validation (parfois assimilée à une « certification ») des imams au service des communautés musulmanes issues de l'immigration arabophone.

L'objet du dossier est de montrer que les choses ne sont pas à sens unique et que les changements les plus importants n'attendent pas d'être imposés par le haut pour se réaliser. L'image de musulmans refusant dans le champ de la religion, comme dans la vie sociale, tout recours aux langues non arabes et enclins à se replier sur leur langue d'origine relève du cliché, réactivé aujourd'hui par la médiatisation d'un radicalisme islamique qui tente de faire passer le recours à un arabe élémentaire pour un gage de compétence et d'orthodoxie. Ainsi que le notait dans un ouvrage consacré à l'exégèse coranique le professeur Ali Merad à propos du problème particulier de la traduction du Coran – mais on peut étendre sa remarque à d'autres champs – « dans ce domaine comme en bien d'autres, le légalisme des ulémas apparaît en porte à faux devant les réalités socioculturelles. Nécessité faisant loi, et malgré les avis de ces derniers, les peuples musulmans n'ont pas refusé la traduction du livre saint dans leurs langues nationales (persan, turc, urdu, etc.). Le nombre impressionnant des traductions coraniques dans ces langues témoigne d'une soif de connaissance qui n'a que faire des barrières érigées par les “docteurs” ».

La relation établie entre musulman et usage de la langue arabe n'est ni mécanique, ni exclusive. Les grandes migrations contemporaines de travailleurs vers les pays industrialisés et l'installation progressive du plus grand nombre dans les pays d'accueil ont fait des langues européennes les langues quotidiennes d'un grand nombre de musulmans y compris dans le champ religieux. Si l'anglais s'est imposé parmi les musulmans du monde anglo-saxon, comme parmi les habitants des anciens pays de l'Empire colonial britannique, le français est devenu la langue véhiculaire, et même maternelle, des musulmans établis puis nés en France, en Belgique wallonne, en Suisse romande ou au Québec. Autre évolution méconnue, mais tout aussi décisive, le français a vu sa diffusion fortement amplifiée dans les colonies d'Afrique devenues indépendantes, y compris dans des pays où ont été conduites des politiques d'arabisation linguistique par l'école. La francophonie est aujourd'hui caractérisée par la présence d'un nombre important de musulmans hors de France pour lesquels le recours au français va de soi, non seulement en Afrique du Nord mais aussi en Afrique occidentale où il constitue une langue nationale commune aux différents groupes linguistiques.

Le colloque international qui s'est tenu à Saint-Louis du Sénégal les 18 et 19 novembre 2014 est né de la volonté de s'interroger sur les conséquences de cette nouvelle situation linguistique sur les religiosités musulmanes. Il s'est donné pour objectif d'élargir sa réflexion à l'ensemble des relations nouées entre islam et langue française au sein du monde francophone. Une vingtaine de chercheurs s'est efforcée, dans un cadre pluridisciplinaire et grâce à une approche comparative, d'interroger les incidences des différents rapports à la langue française sur les religiosités musulmanes. L'ensemble des contributions choisies pour cette publication offre un premier aperçu des évolutions en cours. Parce qu'elles ne sont pas spectaculaires, elles échappent à la plupart d'entre nous. Mais cela ne les empêche pas de redessiner peu à peu un islam bien différent de cette religion immobile et close que véhiculent trop de médias.

Le dossier met en lumière les évolutions à partir de terrains apparemment très différents. Les cas étudiés confirment l'hypothèse qu'il existe déjà une dynamique et une interaction entre les diverses formes de « francophonisation », notamment en Europe et en Afrique, et l'expression de la religiosité musulmane. Cette convergence se construit, inexorablement, sur la présence d'une double réalité : celle de la francophonie linguistique, culturelle ou politique et celle de l'islam sur un même territoire. Elle conduit à postuler l'émergence et la structuration d'un discours religieux islamique qui, par choix ou par dépit, intègre le français dans ses moyens d'expression. Cette négociation ne peut rester sans effet sur le corpus religieux, sa diffusion, son interprétation. Elle se traduit en premier lieu dans les pratiques langagières mais elle pose aussi des questions inédites aux « musulmans francophones » et à l'islam.

Les *varia* qui suivent le dossier constituent en quelque sorte un regard complémentaire sur les interactions qui se jouent aujourd'hui à travers la mise en contact généralisée des religions et des cultures. La vie de Louis Massignon (1883-1962), l'histoire de sa relation avec l'Algérie et les Algériens, sont une sorte de condensé des questions auxquelles ont été confrontés les savants européens spécialistes des mondes musulmans. Profondément marqué dans son parcours personnel par la question religieuse, Massignon a voulu comprendre la place de l'islam en Algérie, ses manifestations, ses éventuelles spécificités. Soucieux de dépasser les discours dominants, laïcs ou chrétiens, ce savant profondément catholique et libre a choisi de le faire en entrant, autant que possible, à l'intérieur de la démarche croyante musulmane, y compris dans ce qu'elle a de plus intime, l'expérience mystique. Convaincu que l'engagement est nécessaire à toute compréhension de l'intérieur, il n'a pas craint de prendre des positions courageuses au cours de la guerre d'Algérie.

Les raisons d'espérer que nous apporte l'ensemble des articles sont bien utiles pour affronter, dans les *Chroniques*, une actualité tragique marquée par les massacres de novembre 2015 à Paris.

Ces événements constituent une raison supplémentaire de ne pas négliger, évidemment de manière critique, les lectures du fait religieux qui s'intéressent à ce que les acteurs disent et à la manière dont ils légitiment leur action. De ces difficultés à appréhender le religieux par ces deux versants, celui des sciences sociales et celui de la démarche du croyant, témoignent dans ces mêmes chroniques les polémiques qui ont surgi autour de l'Observatoire de la laïcité.

Il faut enfin signaler parmi les lectures proposées l'intérêt d'une thèse soutenue à Lyon en décembre 2015. Elle prouve, de manière argumentée, et au-delà des controverses stériles autour du genre, que le recours à cette catégorie apporte un éclairage nécessaire sur l'évolution des manières de croire. Elle examine l'incidence de la croyance au plus intime des existences, en particulier le rapport à la sexualité. À travers l'histoire d'un mouvement de jeunes de l'Action catholique, la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), longtemps divisé en deux branches, masculine et féminine, Anthony Favier démontre de manière convaincante comment la religion peut enfermer mais aussi libérer et favoriser des prises de conscience.

*Illustration tirée de l'affiche du colloque international
Religiosités musulmanes dans le monde francophone,
Saint-Louis du Sénégal (18 et 19 novembre 2014)*



Religiosités musulmanes dans le monde francophone

DOSSIER

DIRIGÉ PAR RACHID ID YASSINE

N° 28

Dossier dirigé par
Oissila SAADIA
Trimestriel
Décembre 2013

Histoire, Monde
& Cultures religieuses

HMC

D'une croyance à l'autre, le cas de l'islam

Varia

Prosélytisme et/ou *da'wa*.
Réflexions sur le cas de l'islam

Chroniques

Programmes du GREMMO (Lyon) et de l'IREMMO (Paris)
Colloque international « Autonomie et autochtonie
des Églises », Yaoundé (26-30 août 2013)

KARTHALA

180 pages – format 16 x 24 cm – 18 €

Les musulmans francophones : des religiosités indécises ?

RACHID ID YASSINE

LASPAD-UGB / CADIS-EHESS¹

On estime à près de 258 millions le nombre de musulmans vivant dans les pays francophones². Les musulmans francophones forment ainsi une population particulièrement disparate et hétéroclite, reflétant dans bien des aspects la diversité du fait islamique et le dynamisme des communautés. Il n'en demeure pas moins qu'ils partagent une même langue, le français, qu'ils emploient de maintes manières dans l'expression de leur religiosité. La langue française sert aussi bien au langage quotidien des fidèles dans la prise en charge des messages religieux et de leur questionnement qu'à la formulation et à la diffusion des discours publics d'acteurs organisés (conseils de cultes en Europe, communautés confrériques dans la diaspora, mouvements réformistes en Afrique, etc.).

Le français occupe donc une place importante au carrefour des interactions spirituelles, des débats intellectuels, des reformulations du religieux et des négociations de sens au cœur du champ islamique contemporain. Support de messages et de conceptions diverses du fait islamique dans un immense espace linguistique traversé par

1. Enseignant-chercheur à l'université Gaston Berger en sociologie, anthropologie et sciences des religions, directeur du Centre d'étude des religions de l'UFR CRAC et de l'Observatoire africain du religieux, membre permanent du Laboratoire d'analyse des sociétés et pouvoirs Afrique / Diasporas (Laspad / Ugb) et associé au Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (Ehess / Cnrs).

2. Estimation établie sur la base du « Global Religious Landscape » (*Pew Research Center*, 2012) portant sur les pays membres de l'Organisation internationale de la Francophonie.

des histoires communes, croisées et, parfois même conflictuelles, le français comme langue de communication et d'échanges mais aussi comme outil de transmission et d'appropriation des concepts et des crédos se trouve au centre d'un vaste champ d'interactions qu'il conviendrait de sonder et d'interroger. À travers un cadre pluridisciplinaire et à l'aide d'une approche comparative, ce dossier cherche à problématiser et à mesurer les incidences des différents rapports à la langue française sur les religiosités musulmanes.

Deux dimensions (individuelle et collective) ont permis de prendre en charge une réflexion transversale sur « le fait identitaire »³ qui, nonobstant le partage d'une langue commune, se caractérise par la pluralité des usages et des conceptions en œuvre dans les articulations entre culture, religion, et langue. Les individus d'une part et les collectivités comme communautés locales ou transnationales ou comme institutions d'autre part mettent en scène des identités culturelles, religieuses et linguistiques qui se mêlent et s'entremêlent.

Identités culturelles et subjectivités religieuses

Un public musulman francophone fait l'objet d'une préoccupation particulière comme l'illustre notamment, ces dernières décennies, une croissance inédite de la production culturelle (médiatique, littéraire ou artistique) véhiculant l'islamité en langue française (livres, journaux, revues, magazines, émissions, chaînes télévisées, radiophoniques ou numériques, outils pédagogiques, conférences, films, spectacles...)⁴. Signe d'un dynamisme insuffisamment pris en charge, cette production (et consommation) culturelle des musulmans francophones incite à interroger méthodiquement les ressorts de ce foisonnement. À l'aune d'un fort accroissement du nombre d'éditeurs, de producteurs de pensée, d'idéologies et autres publicistes confessionnels, pourrait-on légitimement poser la question de savoir quelles sont les orientations et moyens mis en œuvre dans cette relative francisation de l'imaginaire religieux musulman ?

Au-delà de l'espace européen avec ses réalités plus diversifiées qu'il n'y paraît (Belgique, France, Suisse, Luxembourg) et en dehors des communautés musulmanes du Canada dont le rapport au français peut différer au regard des contextes et des charges mémorielles, le continent africain, un des viviers francophones les plus importants – avec un nombre de locuteurs estimés à un demi-milliard en 2050 – est traversé par des mutations qui, par les multiples

3. Rachid Id YASSINE, *Repenser l'identité. Essai de sociologie critique du fait identitaire*, Perpignan, Halfa, 2015, 158 p.

4. Voir notamment notre enquête macrosociologique : Rachid Id YASSINE, *L'Islam d'Occident ? Introduction à l'étude des musulmans des sociétés occidentales*, Perpignan, Halfa, 2012, 368 p.

usages du français, reconfigurent le champ d'interaction linguistique sous un angle symbolique et religieux rarement mis en lumière.

Du reste, une terminologie religieuse foisonnante (*fatwa*, *hijab*, *halal*, *haram*, *hajj*) ou des formules pieuses (*inshâ'a-llah*, *al-hamdu li-llah*, tout récemment *ramadân mubârak*, *'aïd mubârak* jusque-là inusités en Afrique subsaharienne) sont employées à l'intérieur de discours en langue française, reposant avec acuité la question de l'évolution et de l'enrichissement même du français au sein d'instances comme l'Académie. Aussi, les processus d'acculturation n'étant jamais unidirectionnels, toute une terminologie appartenant au champ lexical du français est inconsciemment domestiquée avec tout ce que cela entraîne en termes d'interprétation et de réinterprétation des concepts comme « démocratie », « prière », « culte », « religion », etc. Avec une certaine créativité imposée aussi bien par le caractère dynamique de la langue que par les besoins communicationnels en contextes différés comme le phénomène diasporique, des termes dont le sens a dû migrer se sont imposés dans le langage des institutions religieuses ou dans le quotidien des populations musulmanes. D'où la pertinence de s'interroger sur les types d'usage et de rapports que ces acteurs entretiennent avec la langue française ; sur le rôle et la place que celle-ci occupe dans l'expression de leur religiosité ; sur la participation de la francophonie à l'identité culturelle de ces populations musulmanes ?

De par la formation de guides religieux, de savants, d'experts ou encore à travers l'enseignement du Coran et de l'islam, la place du français dans leur vie religieuse est constamment interrogée par les musulmans francophones. Comment traduire un concept religieux en français sans le dénaturer ? Les rites, les prières, les invocations, les prêches peuvent-ils être prononcés en français ? Comment, en Afrique francophone, intégrer la langue française dans le canon jurisprudentiel inhérent à l'islam, notamment avec la vague sans commune mesure de traduction et parfois même de transcription à l'usage de ceux qui ne connaissent pas l'alphabet de la langue coranique ? Faut-il privilégier selon le contexte, le français par rapport à l'arabe, aux langues et autres dialectes amazighs ou africains dans les manifestations religieuses ? Toutes ces questions, au cœur des dynamismes dépassant les aspects purement linguistiques, interrogent non seulement la place du français, mais tout autant la possible traduction de l'islam.

C'est pourquoi, au moment où la Francophonie en tant qu'institution s'interroge elle-même sur la viabilité de cet espace inspiré par Senghor et Bourguiba, une réflexion transversale à partir de plusieurs pays francophones semble essentielle en ce qu'elle permettrait, entre autres, d'isoler les invariants autant que les réactions singulières inhérentes à des contextes sociopolitiques et culturels spécifiques. Que ce soit de manière institutionnalisée ou bricolée, collective ou fortement individualisée, les différentes

formes de religiosités musulmanes contemporaines ne sauraient être analysées isolément du contexte des sociétés européennes, maghrébines ou ouest-africaines où le statut social du français diffère significativement.

Institutions religieuses et identité linguistique

Le culte et les rites eux-mêmes se trouvent également impactés par le développement et l'affirmation plus forte de l'identité linguistique d'une population peu ou pas arabisée. Dès lors, les organisations religieuses musulmanes, de l'échelle locale (associations ou mosquées de quartier) à l'échelle nationale, transnationale et internationale, font de la question de la langue une priorité majeure et un outil central de leurs stratégies et actions à destination des populations musulmanes francophones. Ajoutons à cela que l'usage du français fait voyager les prédicateurs, les publications comme les perceptions du religieux et, en même temps, bouleverse les légitimités discursives autrefois fondées sur la seule maîtrise de la langue arabe, pas forcément comprise mais fortement sacralisée.

À travers la formation et l'exercice de l'imamat, l'enseignement du Coran ou l'apprentissage régulé de l'arabe, dans quelle mesure les acteurs organisés cherchent-ils à prendre en charge les divers besoins des musulmans francophones ? Est-on alors fondé à penser qu'ils les estiment de manière approximative, ou agissent-ils selon une stratégie para-diplomatique et une expertise sociolinguistique préétablies ?

Les individus eux-mêmes contournent parfois les organisations pour prendre en charge leurs besoins et répondre à leurs attentes. Ainsi en est-il des groupes de miliciens francophones en Syrie qui mirent sur pied une brigade composée de combattants « jihadistes » francophones ou encore de l'ouverture de mosquées exclusivement francophones en Suisse, France ou Belgique. Comment l'identité linguistique participe-t-elle à l'émergence et à l'organisation de nouveaux acteurs ? Quel accueil est-il fait de ces initiatives ? Dans quelle mesure reflètent-elles des rapports de défiance à l'égard d'une relative hégémonie religieuse de l'arabité ?

Dans le contexte de l'histoire récente des sociétés ouest-africaines, les phénomènes d'amplification des discours et demandes d'islam, depuis la révolution iranienne, ont été, bien souvent, le fait des élites dites francophones. Il y a lieu de s'interroger sur les processus par lesquels ces temporalités francophones dans les religiosités musulmanes ont contribué à « casser » l'image d'un islam perçu comme ressource traditionnelle, rurale et archaïque. Les médiations linguistiques francophones de l'islam dans les sociétés ouest-africaines semble avoir en effet « mondialisé » et « banalisé »



Carte de répartition des locuteurs quotidiens du français dans le monde en 2014.

La part croissante de l'Afrique

(source : Organisation internationale de la Francophonie, francophonie.org)

les identifications religieuses islamiques, singulièrement au niveau des jeunes urbains et scolarisés. Ce processus de modernisation religieuse, toutefois, ne s'est-il pas accompagné de logiques de cristallisation, voire de crispation des héritages arabophones, avec l'émergence plus forte de discours de sacralisation de l'arabe et de sa consécration comme médium d'accès le plus pertinent à l'héritage islamique ? Par ailleurs, dans le récent contexte où le « jihadisme » ou autres salafismes s'imposent comme objet de discours aussi bien médiatique que sociopolitique dans les sociétés du centre mouvant de la francophonie (démographie oblige), n'est-il pas possible de s'interroger sur les incidences de cette situation dans les pays de l'imposante périphérie ? On pourrait ainsi interroger les dynamiques de mime, de protestation ou, au contraire, de captage de ressources en circulation en rapport avec les mots d'ordre dominants dans ces débats.

L'ensemble des contributions de ce dossier nous invite à la recherche d'éléments de réponse à toutes ces questions et semble converger vers l'hypothèse qu'il réside un lien entre les diverses

formes de francophonisation et les expressions contemporaines de la religiosité musulmane. En effet, des points communs peuvent être soulignés à partir de terrains pourtant si différents que sont les pays francophones. Cette similitude se construit, inexorablement, par la présence d'une même double caractéristique : celle de la francophonie linguistique, culturelle ou politique alliée, à une présence de l'islam sur le territoire. Il s'agit donc de penser l'émergence et la structure d'un discours religieux qui, par choix ou par dépit, intègre le français dans ses moyens d'expression. Cette mutation, autant du corpus religieux que de son déploiement, modifie alors les pratiques langagières mais pose aussi des questions inédites aussi bien aux musulmans non francophones qu'aux francophones non musulmans, et qui plus est aux musulmans francophones.

La religiosité des musulmans dans le débat de la Renaissance avec l'islam

Pour un éloge des maladroits

TRISTAN VIGLIANO

Université Lumière Lyon 2 – UMR 5037

Les remarques que je vais présenter sembleraient, à première vue, avoir peu de rapport immédiat avec les *Religiosités musulmanes francophones dans le monde*. J'aimerais en effet vous parler des religiosités musulmanes telles qu'elles sont perçues par des Européens de la Renaissance, et non vécues par nos contemporains des pays francophones. En outre, les textes que je citerai sont majoritairement composés en langue latine, et non française. Il existe pourtant un lien fort, à mes yeux, entre mon sujet et le thème général de ce dossier. Mais ce lien ne surgira que vers la fin de mon propos. Aussi aimerais-je tout d'abord solliciter la bienveillance et la patience du lecteur devant ce triple décentrement, historique, géographique et linguistique, auquel je le convie.

Les deux « moments » sur lesquels porteront principalement mes analyses sont les décennies 1450-1460 et 1540-1550. L'une et l'autre sont marquées par un événement de grande ampleur dans la rencontre des mondes chrétien et musulman. En 1453, Constantinople tombe entre les mains du sultan turc Mehmet II et la chute de cette ville constitue pour l'Occident chrétien un traumatisme considérable, qui servit jadis de repère à certains historiens pour dater le commencement de la Renaissance. En 1541, les Ottomans s'emparent du royaume

de Hongrie et jamais la menace qu'ils représentent pour la chrétienté n'aura été aussi pressante. De ces deux événements résulte une prise en compte du fait islamique plus aiguë qu'à aucun autre moment de l'époque renaissante.

Le corpus sur lequel je m'appuierai est un corpus chrétien de textes de controverse théologique avec l'islam ou ayant trait à cette controverse. Pour la décennie 1450-1460, j'utiliserai le *Débat du chrétien et du Sarrasin* de Jean Germain¹, la lettre de Pie II à Mehmet II², le *Coran tamisé* de Nicolas de Cues³ et les écrits de Jean de Ségovie⁴. Pour la décennie 1540-1550, j'utiliserai la correspondance de Nicolas Clénard⁵, la préface de Bibliander à son impression du Coran en latin⁶, le traité *Sur la concorde universelle de la terre* de Guillaume Postel⁷. Le choix de textes de controverse ou afférents à cette controverse peut sembler arbitraire. Quand il risquera de biaiser certaines de mes conclusions, je le signalerai. Mais il s'explique par le nombre assez limité des travaux sur les représentations du fait islamique, entendu comme fait religieux au sens strict du terme, dans les études sur la Renaissance. Il n'y a pas vraiment d'équivalent, pour cette époque, des ouvrages de référence composés par Norman Daniel ou John Tolan à propos du Moyen Âge⁸. Ces deux auteurs paraissent d'ailleurs supposer que les ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles ont surtout recyclé les idées médiévales, ce qui mérite à tout le moins d'être discuté⁹. C'est un des sens de mon travail que d'engager cette discussion.

Je présenterai ici les enjeux et problèmes linguistiques qui déterminent la perception des religiosités dans mon corpus, ou sont

1. Jean GERMAIN, *Le Débat du Chrétien et du Sarrasin*, BNF, Ms. Fr. 948 (édition de référence pour les livres I à IV) et Ms. Fr. 69 (comprend aussi le livre V, absent de la précédente).

2. Pie II, *Lettre à Mahomet II*, intro., trad. française et notes par Anne Duprat, Paris, Rivages, 2002.

3. Nicolas DE CUES, *Le Coran tamisé*, introd., texte et notes de Hervé Pasqua, Paris, PUF, 2011.

4. Jean DE SÉGOVIE, *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum*, éd. et trad. allemande, introd. et notes par Ulli ROTH, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, 2 t. ; prologue au Coran trilingue, dans José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, « El Prólogo de Juan DE SGOBIA al Corán (*Qur'ān*) trilingüe (1456) », *Mittelateinisches Jahrbuch*, XXXVIII (2003), p. 389-406.

5. Clénard peint par lui-même, textes choisis, traduits et annotés par Alphonse ROERSCH, Bruxelles, Office de Publicité, 1942.

6. Théodore BIBLIANDER, *Le Coran à la Renaissance. Plaidoyer pour une traduction*, introd., trad. et notes de Henri Lamarque, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.

7. Guillaume POSTEL, *De orbis terræ concordia libri quatuor*, Bâle, [Oporin], [1544], tel que mis en ligne par GALLICA : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5855093h.r=De+orbis+terrae+concordia+libri.langFR> (lien consulté le 13 novembre 2014).

8. Norman DANIEL, *Islam et Occident*, trad. Alain SPIESS, Paris, Le Cerf, 1993 (version augmentée et remaniée de la 1ère éd. en anglais : *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1960) ; John TOLAN, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2006 (1ère éd. 2003).

9. N. DANIEL, *Islam et Occident*, p. 360 ; J. TOLAN, *Les Sarrasins*, p. 20 et p. 363.



*Enluminure extraite du Débat du Chrétien et du Sarrasin de Jean Germain, f. 005v
(source : <http://www.enluminures.culture.fr>)*

déterminés par elles. J'emploierai le mot de religiosité dans deux sens différents et successifs : j'évoquerai d'abord l'intensité du sentiment religieux, puis j'étudierai les manifestations de ce sentiment que constituent les pratiques, les cultes ou les rites. Deux étapes, donc. Au terme de chacune, je dégagerai un paradoxe. Ces paradoxes n'auront de sens que s'ils convergent vers une réflexion pour l'avenir. Cette réflexion prendra la forme d'un éloge des maladroits, peut-être inattendu, mais qui mettra en perspective les analyses présentées.

La question consistant à savoir si les musulmans peuvent être convertis au christianisme divise les controversistes. Dans son *Débat du chrétien et du Sarrasin*, l'évêque de Chalon Jean Germain fait entendre la parole d'un musulman, puis celle d'un chrétien, défendant l'un et l'autre leur foi. Le second personnage parle beaucoup plus longuement que le premier, et cette inégalité de paroles a pour fonction de manifester la supériorité du christianisme. Mais vers la fin de son ouvrage, après que le chrétien a exposé des arguments dont l'accumulation aurait dû convaincre le Sarrasin, Jean Germain ajoute une réponse de celui-ci¹⁰. Cette réponse, qui se contente de reformuler les preuves déjà présentées en faveur de l'islam, mais sur un mode plus agressif, est clairement destinée à mettre en évidence l'entêtement des musulmans. De fait, Jean Germain tient pour impossible une conversion massive de ces derniers par la discussion¹¹. Son *Débat* donne donc à voir l'inutilité de toute tentative en ce sens.

À l'inverse, d'autres croient bel et bien à la possibilité de conversions. Cette conviction est ainsi au fondement des traditions missionnaires, notamment dominicaine. Mais elle se retrouve également dans d'autres traditions intellectuelles, étrangères à celle-là. Dans la décennie 1450-1460, elle oriente les travaux de Nicolas de Cues, qui prône une « pieuse interprétation du Coran »¹², ou de Jean de Ségovie, qui promeut un « chemin de paix et d'instruction »¹³ avec les musulmans. Quant au pape humaniste Pie II, il adresse une lettre au sultan Mehmet II pour le persuader de se faire baptiser, en échange de quoi il se dit prêt à reconnaître son autorité sur l'Orient. La plupart des critiques pensent aujourd'hui que cette lettre est un coup de bluff, dont les princes chrétiens seraient les véritables destinataires¹⁴ : Pie II menacerait de les prendre à revers par une alliance avec les Ottomans, s'ils ne s'engageaient pas dans son projet de croisade. Mais ce bluff ne peut selon moi marcher que si la perspective d'une conversion de ce prince musulman est vraisemblable. Dans le même ordre d'idées, le *Débat* de Jean Germain, dont le but paradoxal est de montrer l'inutilité d'un débat entre le christianisme et l'islam, nous renseigne sur la crainte de l'auteur qu'on cherche vraiment à convertir des musulmans en dialoguant avec eux. Enfin, la décennie 1540-1550 appellerait des remarques analogues. Théodore Bibliander publie le traité *Des Turcs* du dominicain Georges de Hongrie, qui a vécu en Turquie mais ne

10. JEAN GERMAIN, *Le Débat du chrétien et du Sarrasin*, Ms. Fr. 69, livre V, xv^e partie, f. 396 r^o – 398 v^o.

11. Voir ses échanges avec JEAN DE SÉGOVIE, tels que retranscrits par ce dernier dans sa *Replica magne continencie* (« réplique de grande taille »), éditée par Davide Scotto, *Via pacis et doctrine. Le Epistole sull'Islam di Juan de Segovia*, thèse de doctorat, Université de Florence, 2012, p. 82-281.

12. NICOLAS DE CUES, *Le Coran tamisé*, p. 147, 177, 183 et 215.

13. JEAN DE SÉGOVIE, *De gladio, passim* (voir aussi sa correspondance, telle qu'éditée par Davide Scotto, éd. citée *supra*, *passim*).

14. NANCY BISAHA, « Pius II's letter to Mehmed II. A Reexamination », *Crusades*, I (2002), p. 196 (pour un exposé synthétique de cette position critique).

se souvient pas d'avoir jamais vu un seul musulman se convertir au christianisme¹⁵. Et cependant, Bibliander lui-même, Nicolas Clénard et Guillaume Postel font tous état d'une intention évangélisatrice qui ne s'adresse pas qu'aux chrétiens chancelants, tentés par l'apostasie : Clénard veut ainsi envoyer ses travaux jusqu'en Afrique¹⁶ et Bibliander soustraire aux pièges du Diable ceux qu'il appelle des « persécuteurs »¹⁷ ; Postel rêve d'une concorde universelle dans le christianisme, sous l'égide du roi de France.



Portrait de Théodore Bibliander,
vers 1860 (source : Wikimedia)

On serait tenté d'établir une corrélation entre deux phénomènes : l'optimisme quant à la possibilité d'une conversion des musulmans, d'une part, et le scepticisme quant à l'intensité de leur sentiment religieux, d'autre part. Ainsi, quand Pie II rédige sa lettre, l'image que l'opinion publique se fait de Mehmet II n'est pas celle d'un musulman entièrement convaincu. Il se dit que la mère du sultan est baptisée et qu'elle l'a élevé dans la foi chrétienne¹⁸. Des imposteurs se présentent à Rome, qui se prétendent de sa famille et déclarent s'être convertis¹⁹. On n'ignore pas non plus que Mehmet en personne a commandé au grec Gennadios Scholarios un exposé du christianisme, et cette démarche semble préfigurer une possible conversion²⁰. De façon plus générale, on considère souvent que l'*intelligentsia* musulmane est secrètement persuadée de la vérité des Évangiles. Cette idée assez commune est héritée du dominicain

15. Georges DE HONGRIE, *Des Turcs. Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, traduit du latin par Joël SCHNAPP, Toulouse, Anacharsis, 2007, p. 180-181.

16. Clénard peint par lui-même, p. 59.

17. Théodore BIBLIANDER, *Plaidoyer pour une traduction du Coran*, p. 100.

18. Marie VIALON, « La lettre à Mehmet II ou le loup et l'agneau », *Cahiers d'études italiennes* XIII (2011), Enea Silvio Piccolomini. *Homme de lettres, homme d'Église*, p. 137.

19. John HANKINS, « Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II », *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 49, *Symposium on Byzantium and the Italians, 13th – 15th Centuries* (1995), p. 129.

20. Manon DES PORTES, « Le Bref exposé de la foi chrétienne du théologien Gennadios SCHOLARIOS. Présentation et traduction », *Réforme Humanisme Renaissance*, n° 78 (juin 2014), p. 246-258.



*Nicolas de Cues,
détail du tryptique avec Crucifixion
par Meister des Marienlebens, vers
1460 (source : Wikimedia)*

Ricoldo da Monte Croce²¹, dont les écrits sur l'islam, composés vers 1300, jouent un rôle séminal dans toute la controverse ultérieure. Elle sous-tend en particulier « l'interprétation pieuse » de Nicolas de Cues, qui se propose justement de lire le Coran à la lumière des Évangiles, pensant ainsi persuader les musulmans d'embrasser la foi chrétienne. Il est notable, au demeurant, que Nicolas de Cues allègue aussi l'autorité d'un marchand, rencontré dans la ville de Constantinople avant que celle-ci ne soit prise par les Turcs. Ce marchand lui aurait à son tour assuré que les musulmans préfèrent les Évangiles au Coran²² : à l'évidence, la lecture de

Ricoldo influence la perception par Le Cusain du témoignage qu'il sollicite, et cela nous renseigne sur la force du filtre textuel dans les perceptions occidentales de l'islam ; nous en rencontrerons bientôt d'autres exemples.

La circulation des idées qui s'opère ici entre Ricoldo da Monte Croce et Nicolas de Cues est significative, et me conduit à préciser ma réflexion. Ricoldo entretient plutôt le lecteur chrétien dans le sentiment de sa supériorité, quand Nicolas de Cues semble davantage l'ouvrir vers le monde islamique. Mais leurs deux approches ne sont pas imperméables l'une à l'autre, parce que le matériau de la polémique traditionnelle persiste jusque dans les textes que nous dirions les plus avancés. La corrélation que j'ai proposée à titre d'hypothèse mérite, par conséquent, d'être affinée : l'optimisme quant à la possibilité d'une conversion ne doit pas être rapporté à l'intensité du sentiment religieux, qui est ordinairement réputé

21. Ricoldo da Monte Croce, *Contra legem Sarracenorum*, XV, dans Jean-Marie MÉRIGOUX, « L'Ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e siècle. Le *Contra legem Sarracenorum* de Riccoldo da Monte Croce », *Memorie domenicane*, nouvelle série, XVII, *Fede e controversia nel '300 e '500*, Pistoia, Centro Riviste della Provincia Romana, 1986, p. 133. Cf. Nicolas de CUES, *Le Coran tamisé*, I, VI, p. 99.

22. Nicolas de CUES, *Le Coran tamisé*, premier prologue, 3, p. 57.