



HAL
open science

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

Tristan Vigliano

► **To cite this version:**

Tristan Vigliano. La religiosité des musulmans dans le débat de la Renaissance avec l'islam.. Histoire, monde et cultures religieuses, 2015, Religiosités musulmanes dans le monde francophone, 36, pp.15-31. halshs-01306437

HAL Id: halshs-01306437

<https://shs.hal.science/halshs-01306437v1>

Submitted on 18 Dec 2016

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

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

La religiosité des musulmans dans le débat de la Renaissance avec l'islam : pour un éloge des maladroits¹

Les remarques que je vais présenter sembleraient, à première vue, avoir peu de rapport immédiat avec l'objet d'un colloque intitulé *Religiosités musulmanes francophones dans le monde. Questions d'actualité et perspectives de recherche*. 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 nos échanges. 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 Germain², la lettre de Pie II à Mehmet II³, le *Coran tamisé* de Nicolas de Cues⁴ et les écrits de Jean de Ségovie⁵. Pour la décennie 1540-1550, j'utiliserai la correspondance de Nicolas Clénard⁶, la préface de Bibliander à son impression du Coran en latin⁷, le traité *Sur la concorde universelle de la terre* de Guillaume Postel⁸. 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

¹ Pour citer cet article, on se reportera à : T. Vigliano, « La religiosité des musulmans dans le débat de la Renaissance avec l'islam : pour un éloge des maladroits », *Histoire, Monde et Culture religieuse (HMC)*, n° 36 (décembre 2015), *Religiosités musulmanes dans le monde francophone*, Actes du colloque de Saint-Louis du Sénégal (Université Gaston Berger, 18-19 novembre 2014), éd. par Rachid Id Yassine, p. 15-31.

² 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).

³ Pie II, *Lettre à Mahomet II*, intro., trad. française et notes par Anne Duprat, Paris, Rivages, 2002.

⁴ Nicolas de Cues, *Le Coran tamisé*, introd., texte et notes de Hervé Pasqua, Paris, PUF, 2011.

⁵ 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 Segobia al Corán (*Qur'ān*) trilingüe (1456) », *Mittelateinisches Jahrbuch*, XXXVIII (2003), p. 389-406.

⁶ Clénard peint par lui-même, textes choisis, traduits et annotés par Alphonse Roersch, Bruxelles, Office de Publicité, 1942.

⁷ Théodore Bibliander, *Le Coran à la Renaissance. Plaidoyer pour une traduction*, introd., trad. et notes de Henri Lamarque, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.

⁸ Guillaume Postel, *De orbis terrae 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).

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 Âge⁹. 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 discuté¹⁰. 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 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-ci¹¹. 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 discussion¹². 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 Coran¹³ », ou de Jean de Ségovie, qui promeut un « chemin de paix et d'instruction¹⁴ » 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 destinataires¹⁵ : 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

⁹ Norman Daniel, *Islam et Occident*, trad. Alain Spiess, Paris, Le Cerf, 1993 (version augmentée et remaniée de la 1^{ère} 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 (1^{ère} éd. 2003).

¹⁰ N. Daniel, *Islam et Occident*, p. 360 ; J. Tolan, *Les Sarrasins*, p. 20 et p. 363.

¹¹ Jean Germain, *Le Débat du chrétien et du Sarrasin*, Ms. Fr. 69, livre V, XV^e partie, f. 396 r^o – 398 v^o.

¹² 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.

¹³ Nicolas de Cues, *Le Coran tamisé*, p. 147, 177, 183 et 215.

¹⁴ Jean de Ségovie, *De gladio, passim* (voir aussi sa correspondance, telle qu'éditée par Davide Scotto, éd. citée *supra, passim*).

¹⁵ Nancy Bisaha, « Pius II's letter to Mehmed II. A Reexamination », *Crusades*, I (2002), p. 196 (pour un exposé synthétique de cette position critique).

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 se souvient pas d'avoir jamais vu un seul musulman se convertir au christianisme¹⁶. Et cependant, Bibliander lui-même, Nicolas Clénard et Guillaume Postel font tous état d'une intention évangélistique qui ne s'adresse pas qu'aux chrétiens chancelants, tentés par l'apostasie : Clénard veut ainsi envoyer ses travaux jusqu'en Afrique¹⁷ et Bibliander soustraire aux pièges du Diable ceux qu'il appelle des « persécuteurs¹⁸ » ; Postel rêve d'une concorde universelle dans le christianisme, sous l'égide du roi de France.

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 chrétienne¹⁹. Des imposteurs se présentent à Rome, qui se prétendent de sa famille et déclarent s'être convertis²⁰. 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 conversion²¹. 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 Ricoldo da Monte Croce²², 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 Coran²³ : 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

¹⁶ 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.

¹⁷ Clénard peint par lui-même, p. 59.

¹⁸ Théodore Bibliander, *Plaidoyer pour une traduction du Coran*, p. 100.

¹⁹ Marie Viallon, « 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.

²⁰ 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.

²¹ 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.

²² Ricoldo da Monte Croce, *Contra legem Sarracenorum*, xv, dans Jean-Marie Méridoux, « L'Ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e siècle. Le *Contra legem Sarracenorum* de Ricoldo 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.

²³ Nicolas de Cues, *Le Coran tamisé*, premier prologue, 3, p. 57.

être rapporté à l'intensité du sentiment religieux, qui est ordinairement réputé faible, au moins dans les élites²⁴, mais à l'intensité de l'entêtement. Or, le problème que pose la thèse optimiste est le suivant : si les musulmans restent musulmans, comme c'est apparemment le cas, et que pourtant ils se savent dans l'erreur, c'est peut-être qu'ils font preuve de mauvaise foi. Bibliander, pour ne citer que cet exemple, reprend le lieu commun selon lequel ils cachent leurs livres saints parce qu'ils savent qu'autrement, ils seront réfutés²⁵ : c'est bien leur mauvaise foi qu'il met ainsi en évidence. Mais la conséquence n'est pas la même que chez Jean Germain, quand celui-ci dénonce l'obstination des musulmans. Car Jean Germain ne croit pas à une conversion vers laquelle Bibliander tend en principe. Le lecteur pourrait légitimement se demander comment les musulmans seront jamais convertis, s'ils se détournent de la vérité en toute connaissance de cause²⁶.

Il y a là une sorte d'impensé qui peut s'expliquer par la persistance des discours anciens sur l'islam, mais aussi par la tension entre des publics différents. Comme Nicolas de Cues et tous les partisans de la thèse que j'appelle ici optimiste, Bibliander a présents à l'esprit au moins deux groupes de destinataires à la fois : les musulmans, qu'il s'agit de convertir ; mais aussi les chrétiens, qu'il s'agit eux aussi de convertir, à l'idée largement minoritaire que cet effort en vue de convertir les musulmans est souhaitable. Il est significatif, à cet égard, que la préface de Bibliander à son édition du Coran soit en fait une justification devant la censure bâloise, qui s'opposa avec vigueur à cette publication : en reprenant le lieu commun de la mauvaise foi des musulmans, Bibliander capte la bienveillance de son premier public ; il signale que son entreprise est irréprochable. De même, on lira en regard les deux extrémités du *Coran tamisé* de Nicolas de Cues : le traité s'achève par une adresse au sultan de Babylone et au calife de Bagdad, qui d'ailleurs n'existe pas, mais il s'ouvre par une dédicace au pape Pie II²⁷. Avant de s'adresser à d'hypothétiques lecteurs musulmans, l'auteur chrétien doit convaincre ses propres frères du bien-fondé de sa démarche. Il doit notamment faire face à des peurs dont les causes sont domestiques. Les échanges entre Jean de Ségovie et Jean Germain sont, à cet égard, très instructifs : alors que le premier préconise un dialogue pacifique avec l'islam, le second lui répond que ce dialogue entraînera de nombreuses conversions parmi les chrétiens, l'islam étant selon lui une religion plus facile que le christianisme²⁸. Évêque de Chalon, Jean Germain est sans doute plus proche de ses ouailles que Jean de Ségovie ou Nicolas de Cues : leurs hautes responsabilités dans l'Église n'ont guère mis ces derniers au contact direct du peuple des fidèles, et leur perception des risques à courir n'est manifestement pas la même. Une deuxième corrélation se fait ainsi jour : le pessimisme quant à la possibilité d'une conversion des musulmans semble proportionnel à un autre pessimisme, quant à l'intensité du sentiment religieux chez les chrétiens eux-mêmes.

Quoi qu'il en soit, la présence latente ou déclarée de ce public premier a des implications linguistiques. Elle justifie en effet, pour partie, la dominante latine de mon corpus. Avant de convertir les musulmans, il faut persuader les siens, c'est-à-dire les clercs et les intellectuels

²⁴ Les voyageurs en Orient ou les pèlerins, qui s'intéressent davantage aux populations, sont plus enclins à remarquer les manifestations, occasionnelles ou durables, de piété : voir Frédéric Tinguely, *L'Écriture du Levant à la Renaissance. Enquête sur les voyageurs français dans l'empire de Soliman le Magnifique*, Genève, Droz, 2000, p. 219-220 ; Marie-Christine Gomez-Géraud, *Le Crépuscule du Grand Voyage. Les récits des pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*, Paris, Champion, 1999, p. 670 et p. 749.

²⁵ Théodore Bibliander, *Plaidoyer pour une traduction*, p. 60.

²⁶ Même problème chez Postel, pour qui les savants musulmans connaissent l'inanité de l'islam et ont une merveilleuse affection pour le christianisme (*Histoires orientales*, Paris, Jérôme de Marnef et Guillaume Cavallat, 1575, II, p. 138). Comment se convertiraient-ils, dans ces conditions, alors qu'ils ne l'ont pas déjà fait, en dépit de ces bonnes dispositions ?

²⁷ Nicolas de Cues, *Le Coran tamisé*, respectivement p. 287-307 et p. 51-53.

²⁸ Voir Jean de Ségovie, qui cite cette objection : *Replica magne continencie*, III, 4^e difficulté, dans D. Scotto, *Via pacis et doctrine*, p. 131.

d'Europe occidentale. C'est d'autant plus important, dans le cas de Nicolas de Cues ou Jean de Ségovie, que le dialogue islamo-chrétien doit à leur avis avoir lieu au plus haut niveau : entre dirigeants politiques ou dignitaires religieux. Car les missions isolées manquent, de leur point de vue, de représentativité autant que de prestige²⁹. Or, en Europe de l'ouest, le latin est la langue des ecclésiastiques et, au moins dans les actes diplomatiques, celle des princes. Inversement, le choix du français par Jean Germain signale qu'il s'adresse d'abord au troupeau dont il est le pasteur ou qu'il écrit dans le contexte local de la politique bourguignonne. Son problème n'est pas de convaincre des milieux intellectuels internationalisés qui traiteraient ensuite avec le monde musulman.

Là encore, la cohérence et l'originalité ne marchent pas nécessairement de pair. Le latin dans lequel s'expriment les écrivains les plus novateurs est déjà une langue sinon morte, du moins en passe de mourir. Quand Jean de Ségovie demande à un chrétien arabophone s'il peut l'aider dans sa traduction du Coran, celui-ci lui répond qu'il ne sait pas l'arabe coranique et que l'arabe coranique est de l'arabe « latin », car il veut indiquer que très peu le comprennent³⁰. Et quand Ségovie fait venir auprès de lui le *faqîh* Yçe de Gebir, toujours dans le même but, ce dernier réalise une traduction en langue castillane ; son hôte se chargera lui-même, par la suite, de la mettre en latin. Preuve que cette langue est inconnue au docteur musulman, ou qu'il ne la maîtrise pas suffisamment. C'est le premier paradoxe que je veux dégager : le discours le plus ouvert au dialogue avec l'islam est aussi, pour des raisons linguistiques qui sont précisément la conséquence d'une telle ouverture, le moins à même de permettre le dialogue en question.

*

Une autre caractéristique frappante du discours sur l'islam, dans mon corpus, est la faible articulation entre l'exposé sur la religion, d'une part, et les observations sur la religiosité, d'autre part. J'emploie ici le mot de religion dans son sens restreint et aurais pu aussi bien dire : la théologie. Quant à la religiosité, je la prends désormais dans sa deuxième acception et la définirai comme l'ensemble des manifestations extérieures de la piété.

Il n'y a certes pas, à proprement parler, d'étanchéité entre les deux. Quand Bibliander présente à son lecteur la traduction latine du Coran et d'ouvrages relevant censément de la théologie musulmane, il l'accompagne de deux volumes : l'un comporte en principe des réfutations doctrinales et l'autre des textes relatifs « aux mœurs et à l'histoire des Turcs ou Sarrasins ». Or, ce dernier volume comprend des écrits dont la dimension ethnographique est incontestable, comme un traité du diplomate français Christophe Richer³¹, mais aussi des textes dont la teneur est principalement théologique, comme la lettre de Pie II à Mehmet II. Les deux discours ne sont donc pas cloisonnés. De même, Guillaume Postel consacre deux chapitres qui se succèdent immédiatement aux « cérémonies instituées par Muhammad », c'est-à-dire aux rites, puis « au Coran, à la *Sunna* et aux autres livres des disciples » du prophète³².

Mais les observations sur la religiosité musulmane ne sont guère productrices de discours théologique. Si l'on trouve chez Nicolas Clénard une description assez précise du *hadj*³³, sa correspondance comporte assez peu de réflexions sur la doctrine proprement dite de l'islam. Inversement, la dimension la plus concrète de la piété musulmane est rarement prise en compte par Jean de Ségovie ou Nicolas de Cues, qui s'intéressent plus volontiers aux enjeux doctrinaux. Et lorsque les deux discours s'entremêlent quand même, comme c'est surtout le

²⁹ Il faut une ambassade qui représente toute l'Église : Jean de Ségovie, *De gladio*, t. 1, III, p. 60.

³⁰ Jean de Ségovie, prologue au Coran trilingue, p. 403.

³¹ Christophe Richer, *De origine Turcarum et Othomani successorumque eius imperio*, dans Bibliander (éd.), *Machumetis... vita ac doctrina ipseque Alcoran...*, Bâle, Oporin, 1550, t. 3, p. 192-235, notamment p. 213-220.

³² Guillaume Postel, *De orbis terræ concordia*, II, p. 151 sq.

³³ Clénard peint par lui-même, p. 57-58.

cas chez Guillaume Postel, il est intéressant de constater que les réflexions sur la religiosité résultent des considérations théologiques, et non l'inverse. Les pratiques de l'islam sont essentiellement envisagées d'après les prescriptions formulées dans le Coran. Il est notable que le chapitre que consacre Postel aux « cérémonies » s'interrompt au bout d'une page. Commence ensuite une analyse des différentes sourates qui s'étend, quant à elle, sur des dizaines de feuillets. Cette analyse débouche sur une discussion de pratiques telles que le jeûne ou la polygamie, mais la controverse reste avant tout textuelle : elle porte sur les préceptes coraniques et non sur les modalités effectives de leur mise en œuvre, auxquelles Postel ne s'intéressera que quelques années plus tard, dans des ouvrages de teneur plus nettement ethnographique³⁴.

Les raisons de cette préférence pour les textes sont multiples. Jean de Ségovie et Nicolas de Cues ont une formation de théologiens qui est sans doute un facteur à prendre en compte : Pie II n'a pas cette formation, et cela peut expliquer qu'il s'intéresse un peu plus aux mœurs des Turcs, même s'il se fonde avant tout sur les écrits théologiques du cardinal dominicain Juan de Torquemada³⁵. Quant à Nicolas Clénard, Guillaume Postel et Théodore Bibliander, ce sont tous des humanistes ; et l'humanisme est d'abord une philologie, c'est-à-dire un retour vers les textes. À ceci s'ajoute le fait que la controverse avec l'islam est en soi textocentrée et même coranocentrée, par tradition. On puise souvent son information dans le corpus de Cluny, dont la composition est supervisée par Pierre le Vénérable au milieu du XII^e siècle. Or, les textes que recueille ce corpus sont ainsi disposés que le Coran se trouve au centre exact du volume³⁶. L'importance des *hadîths* n'est pas complètement méconnue, mais les opuscules présentés ici sont rejetés en périphérie de la pièce centrale³⁷. Encore s'agit-il de textes largement fantaisistes, quoique Nicolas de Cues, Théodore Bibliander et bien d'autres avec eux soient convaincus de leur authenticité et même de leur valeur théologique aux yeux des musulmans. Nicolas Clénard et Guillaume Postel paraissent plus lucides quand ils évoquent la *Sunna*³⁸, et il est remarquable qu'ils aient tous deux fait le voyage en Orient. Mais la *Sunna*, même chez eux, reste surtout un mot.

Une réflexion de Bibliander résume bien l'attitude générale des intellectuels confrontés à la question de l'islam. Selon lui, ce n'est pas en consultant des extraits du Coran, mais en l'examinant en entier et en détail, qu'on connaîtra les mœurs des Turcs et la triste situation des chrétiens passés sous leur domination³⁹. Il ne soulève pas la possibilité que cet examen strictement textuel, si détaillé qu'il soit, puisse à son tour ne pas suffire : à ses yeux, la vie religieuse des musulmans, comme leur vie civile et militaire, est réglée par le Coran⁴⁰ – entendons : est *entièrement* réglée par le Coran. Ce postulat explique que les manifestations extérieures de la piété ne fassent pas l'objet d'analyses spécifiques ni précises. Clénard affirme quant à lui qu'on apprend le texte coranique par cœur dans les *madrasas*, sans qu'en circulent des versions écrites : c'est un enseignement de son séjour à Fès, au Maroc. Mais il prolonge tout de même ce séjour pour dénicher le plus de manuscrits possibles du Coran, de

³⁴ Voir notamment les *Histoires orientales*, II, p. 135-183.

³⁵ F. Gaeta, « Sulla Lettera a Maometto di Pio II », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il medio evo e archivio Muratoriano*, LXXVII (1965), p. 166-173 ; R. Gleis, introd. à Pie II, *Epistola ad Mahumetem*, introd., éd. crit. et trad. allemande par Reinhold F. Gleis et Markus Köhler, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2001, p. 37, p. 60 et p. 62-78 (analyse comparative des chapitres des deux textes).

³⁶ Ms. 1162 de l'Arsenal, f. 25 bis v^o – f. 138 r^o.

³⁷ Dans le Ms. 1162 de l'Arsenal, ils sont intitulés : *Fabulae Sarracenorum*, ou *Chronica mendosa et ridicula Sarracenorum* (f. 5 r^o – 10 v^o), *Liber generationis Mahumet* (f. 11 r^o – 18 r^o), *Doctrina Mahumet* (f. 19 r^o – 25 v^o).

³⁸ Pour Postel, voir *supra* et *Histoires orientales*, II, p. 239. Pour Clénard, voir *Clénard peint par lui-même*, p. 57.

³⁹ Théodore Bibliander, *Plaidoyer pour une traduction*, p. 96-98.

⁴⁰ Théodore Bibliander, *Plaidoyer pour une traduction*, p. 102.

manière à le traduire⁴¹. Le rapport au texte n'est pas le même dans le monde musulman et dans le monde chrétien, cela lui apparaît clairement ; mais il n'en tire pas de conclusion pour sa propre attitude face à l'islam : la force des pratiques humanistes l'emporte sur celle de l'observation empirique.

D'autres facteurs, plus concrets, doivent encore être mentionnés. D'une certaine façon, les textes sont la réalité la plus matérielle, la plus tangible, sur laquelle ces auteurs puissent s'appuyer : Clénard signale ailleurs que l'accès aux mosquées marocaines est interdit aux chrétiens comme aux juifs⁴². Plutôt que d'observation empirique ou d'autopsie, au sens ethnographique du terme, il faudrait donc parler à son propos d'une collecte d'informations principalement orales. Dans ces conditions, l'autre obstacle évident à une meilleure prise en compte des religiosités musulmanes est l'obstacle linguistique. Le même Clénard se vante d'avoir disputé avec un jeune savant arabe, en arabe, de questions grammaticales ayant trait à l'arabe. Il prétend de surcroît l'avoir réfuté sur de nombreux points⁴³. Mais à supposer que son récit soit tout à fait exempt de forfanterie, de telles aptitudes sont très rares parmi les hommes de la Renaissance. Jean de Ségovie met plutôt en scène les difficultés qu'il rencontre pour trouver des arabophones compétents : après le départ du *faqih* qu'il consulte, il lui faut se former en autodidacte⁴⁴. Clénard en personne raconte quelles peines il a eues à se procurer un précepteur d'origine maure pour apprendre l'arabe⁴⁵. Tous ont pourtant conscience, semble-t-il, qu'il sera impossible de convertir les musulmans sans connaissance de leur langue. On se situe en cela dans la lignée du concile de Vienne, qui ordonne en 1312 l'enseignement de la langue arabe dans les quatre universités de Paris, Bologne, Oxford et Salamanque⁴⁶ : c'est une première étape, comme on sait, dans la genèse de l'orientalisme⁴⁷.

Cette prise de conscience linguistique ne va pas sans poser elle-même certains problèmes. D'une part, elle est limitée : Guillaume Postel affirme ainsi avoir traduit en arabe les premiers éléments de la discussion théologique qui opposerait chrétiens et musulmans ; mais cette traduction n'est pas présentée au lecteur, pour qui elle est par conséquent perdue⁴⁸ ; les décisions du concile de Vienne étaient, quant à elles, restées lettre morte. D'autre part, cette prise de conscience est surarabocentrée⁴⁹ : le monde musulman n'est pas vraiment regardé dans sa diversité linguistique, ni à plus forte raison dialectale, et la connaissance de l'arabe ou la traduction vers l'arabe semblent souvent une sorte de sésame, qui permettrait une compréhension de l'islam dans sa globalité. Cet arabocentrisme hypertrophié découle, bien entendu, du textocentrisme qu'on vient de constater : la langue du Coran et des *hadîths* n'est pas le turc. Il est en outre intimement lié au caractère latinocentré de mon corpus. Si l'arabe tend à être représenté comme la langue universelle du monde musulman, c'est qu'on raisonne d'après le modèle du latin, qui est en quelque sorte la langue universelle du monde chrétien occidental⁵⁰.

⁴¹ Clénard *peint par lui-même*, p. 68-69.

⁴² Clénard *peint par lui-même*, p. 68. Les voyageurs en Empire ottoman font, à peu de choses près, la même expérience : voir Frédéric Tinguely, *L'Écriture du Levant à la Renaissance*, p. 157-159 (et pages suivantes, pour l'analyse des stratégies de contournement qu'ils mettent en œuvre). Postel conseille à son lecteur de ne surtout pas entrer dans une mosquée, sous peine de devoir se faire turc (*Histoires orientales*, II, p. 182).

⁴³ Clénard *peint par lui-même*, p. 65-66.

⁴⁴ Jean de Ségovie, prologue au Coran, p. 403 sq.

⁴⁵ Clénard *peint par lui-même*, p. 52-55.

⁴⁶ Jean de Ségovie, *De gladio*, t. 2, XXXVIII, p. 888 ; Guillaume Postel, *De orbis terræ concordia*, p. 133 ; Théodore Bibliander, *Plaidoyer pour une traduction du Coran*, p. 70.

⁴⁷ Edward Said, *L'Orientalisme*, nouvelle édition augmentée, Paris, Seuil, 1997, p. 66.

⁴⁸ Guillaume Postel, *De orbis terræ concordia*, II, p. 136 et p. 248.

⁴⁹ J'ajoute le préfixe *sur-* parce qu'un simple arabocentrisme ne serait pas en soi anormal, l'arabe étant la langue sacrée (ou liturgique) de l'islam.

⁵⁰ Chez Postel, cette analogie est explicite : *Histoires orientales*, II, p. 180.

Certes, l'intérêt de la Renaissance pour l'islam se turquifie progressivement, à mesure que se développent les échanges commerciaux, diplomatiques et même militaires avec l'Empire ottoman. La traduction turque du *Credo* par Guillaume Postel, qui doit servir à l'avènement d'une concorde universelle, constituera l'aboutissement le plus notable de cette évolution⁵¹ : elle se trouve, de manière significative, dans un texte dont le contenu se veut d'abord ethnographique et qui est postérieur au terme chronologique que je me fixe ; sans doute mes conclusions sur ce point s'infléchiraient-elles, si je déplaçais légèrement les limites temporelles et génériques de mon corpus. Mais le tropisme arabisant survit assez largement au processus en cours de turquification. Je viens de rappeler que Postel lui-même choisit de traduire en arabe, et dans nulle autre langue, les premiers éléments de discussion à présenter lors d'une rencontre avec les musulmans. Bibliander recommande bien l'apprentissage des « langues⁵² », au pluriel, permettant d'instaurer une communication avec ces derniers ; mais s'il est venu à l'arabe, c'est avant tout par intérêt d'humaniste pour la langue et les sciences hébraïques : le turc, qui n'est pas une langue sémitique, a moins de chances d'attirer son attention. Clénard l'explique clairement : « au début, quand je me mis à étudier l'arabe, je n'avais d'autre intention, étant donné l'affinité des deux langues, que de pénétrer plus avant dans l'intelligence de l'hébreu, et je ne songeais pas à réfuter l'hérésie musulmane⁵³ ». De même, dans la période intermédiaire entre les décennies 1450-1460 et 1540-1550, on remarquera que sont données deux nouvelles traductions du Coran en latin et qu'elles émanent l'une comme l'autre de milieux hébraïsants ou ouverts aux études kabbalistiques, ce qui est presque la même chose⁵⁴.

La diversité linguistique et la diversité ethnique marchent de pair. Ne pas prendre en compte l'une d'entre elles, c'est nécessairement négliger l'autre. Et de fait, la Renaissance désigne volontiers les musulmans, dans leur ensemble, comme des « Turcs » ou des « Arabes » : ces termes sont alors parfaitement interchangeables⁵⁵. La diversité des pratiques religieuses, dans ces conditions, ne peut elle non plus être clairement perçue. Dans l'écrit tardif que je viens d'évoquer au paragraphe précédent, Postel recense pour son lecteur les différents centres religieux et les diverses autorités théologiques du monde islamique⁵⁶. Mais après avoir décrit l'arabe comme la « langue commune⁵⁷ » des musulmans, il en vient naturellement, dans le chapitre suivant, à étudier leur « loi », « commune⁵⁸ » elle aussi, plutôt que la pluralité des pratiques qui la déclinent. Et c'est pourquoi j'ai mis « religiosité » au singulier, dans le titre de mon article. La possibilité qu'il n'y ait pas un islam, mais des islams, n'est pas vraiment envisagée dans les textes que j'étudie. Les rares exceptions semblent surtout se trouver dans des ouvrages de controverse ou des relations de voyages qui utilisent la diversité des pratiques comme un argument polémique de passage. Ainsi, pour Ricoldo da Monte Croce, qu'on lit encore beaucoup pendant toute la Renaissance, le prophète de l'islam ne s'est pas trompé – pour une fois ! – quand il a annoncé que sa religion se diviserait en

⁵¹ Guillaume Postel, *Histoires orientales*, [f. ** VIII v^o] (traduction reprise au hongrois Bartolomé Georgiewitz, chez qui elle ne servait cependant pas un but de conversion). Voir à ce propos les analyses de Frédéric Tinguely, *L'Écriture du Levant à la Renaissance*, p. 259-260.

⁵² Théodore Bibliander, *Plaidoyer pour une traduction du Coran*, p. 106.

⁵³ Clénard peint par lui-même, p. 55.

⁵⁴ Sur ces deux traductions, données respectivement par Raimondo Moncada, dit Mithridate, et Johannes Gabriel Terrolensis, cette dernière à l'initiative du cardinal Gilles de Viterbe, voir Thomas Burman, *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, p. 133-177.

⁵⁵ La distinction ne s'opère que dans le discours orientaliste, quand la perspective ethnique prévaut sur la perspective confessionnelle (voir le rappel de Frédéric Tinguely, *L'Écriture du Levant à la Renaissance*, p. 15, n. 7).

⁵⁶ Guillaume Postel, *Histoires orientales*, I, p. 41-43 ; II, p. 240-241.

⁵⁷ Guillaume Postel, *Histoires orientales*, I, p. 47.

⁵⁸ Guillaume Postel, *Histoires orientales*, I, p. 56.

soixante-treize sectes⁵⁹. Mais ce sarcasme ne pousse nullement Ricoldo à diviser sa propre description des pratiques musulmanes en rites différents. Et il est à noter qu'il prend pour point de départ un *hadîth* : une fois de plus, la réalité islamique est appréhendée d'après le filtre textuel.

Arrivé à ce point de ma démonstration, j'aimerais prévenir tout jugement précipité sur cette période. Il est clair que mes analyses corroborent partiellement la thèse d'Edward Said, quand il met en lumière le narcissisme de l'Occident chrétien dans ses rapports avec l'Orient⁶⁰. On ne s'intéresse pas complètement à l'islam en tant que tel, si l'on étudie le Coran pour apprendre l'arabe, l'arabe pour connaître l'hébreu, et l'hébreu pour progresser dans les études humanistes ou kabbalistiques. Il n'est pas moins clair que l'appréhension de l'altérité islamique est souvent christianocentrée⁶¹ : pour Bibliander, par exemple, l'islam n'apporte rien qui le distingue fondamentalement des hérésies précédentes⁶². Il est évident, enfin, que le discours sur la religion musulmane est instrumentalisé au profit d'un discours sur l'état de l'Europe. Pour justifier son entreprise, l'écrivain protestant qu'est ce même Bibliander emploie le Coran comme une sorte d'argument *a fortiori* : si Mahomet enjoint parfois les siens d'agir avec piété, combien des chrétiens ne devraient-ils pas se sentir coupables de leurs turpitudes, à plus forte raison⁶³ ? L'humaniste dispute ici avec les catholiques et non avec les musulmans⁶⁴.

La nuance que je voudrais apporter tient dans l'observation suivante. C'est dans la décennie 1450-1460 que l'idée d'un dialogue islamo-chrétien est défendue avec le plus de force : la suite de la Renaissance marque sans doute, de ce point de vue, une forme de régression ; quelque chose s'est éteint, sauf peut-être chez Postel. L'idée de ce dialogue témoigne d'une certaine ouverture d'esprit, particulièrement sensible chez Nicolas de Cues et Jean de Ségovie. Le premier est le seul à penser un bienfait de la religion musulmane qui ne consiste pas uniquement dans la punition des vices chrétiens : pour lui, l'islam contribue à mener les Arabes du polythéisme vers le christianisme⁶⁵. Le second est le seul qui ait engagé des discussions théologiques au long cours avec des musulmans. Or, chez l'un comme chez l'autre, le dialogue interreligieux est manifestement pensé sur un modèle chrétien. Nicolas de Cues imagine un concile⁶⁶. Jean de Ségovie croit quant à lui qu'il existe un *faqîh* suprême vers lequel tous les musulmans sans exception se tourneraient pour trancher les questions religieuses⁶⁷ : ce *faqîh* ressemble fort à un pape de l'islam, avec lequel il serait assez facile d'engager des pourparlers⁶⁸.

⁵⁹ Ricoldo da Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche-Orient*, texte latin et trad. française par René Kappler, Paris, Champion, 1997, p. 201. Même usage polémique de la remarque chez Ludovico di Varthema, qui visite l'Arabie et La Mecque : voir *Voyage de Ludovico di Varthema en Arabie et aux Indes orientales (1503-1508)*, trad. Paul Teyssier et préf. Jean Aubin, Paris, Chandeigne, 2004, p. 58 ; Marie-Élise Palmier-Chatelain, « Rêver, voir, savoir ? Quatre siècles de descriptions européennes de La Mecque », dans *Rêver d'Orient, connaître l'Orient*, s.l.d. d'Isabelle Gadoin et M.-É. Palmier-Chatelain, Lyon, ENS Éditions, 2008, p. 204.

⁶⁰ Edward Said, *L'Orientalisme*, p. 79.

⁶¹ Edward Said, *L'Orientalisme*, p. 75.

⁶² Théodore Bibliander, *Plaidoyer pour une traduction*, p. 76-78.

⁶³ Théodore Bibliander, *Plaidoyer pour une traduction*, p. 108.

⁶⁴ Même type d'argument chez Luther ou Zwingli : voir Victor Segesvary, *L'Islam et la Réforme*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978, p. 140-142.

⁶⁵ Nicolas de Cues, *Le Coran tamisé*, II, XII, p. 179.

⁶⁶ C'est l'objet de son dialogue *De pace fidei* que de représenter un dialogue céleste. Pour une traduction moderne, voir : Nicolas de Cues, *La Paix de la foi*, suivi de *Lettre à Jean de Ségovie*, introd., trad. et notes par Hervé Pasqua, Paris, Téqui, 2008.

⁶⁷ Jean de Ségovie, *De gladio*, t. 2, XXXVIII, p. 890.

⁶⁸ Au siècle suivant, Guillaume Postel explicite cette analogie avec le pape, mais pour la réfuter : *Histoires orientales*, II, p. 241.

Ce pontife musulman est, pour moi, de la plus haute importance. Si Jean de Ségovie nie la diversité de l'islam, c'est parce qu'il lui est plus commode de penser et de représenter un islam unifié. Pour le comprendre, il faut se rappeler qu'il doit d'abord convaincre ses nombreux frères chrétiens qui ne croient ni souhaitable ni possible la conversion des musulmans par un dialogue pacifique. Une première manière de les convaincre – et peut-être de se convaincre, soi – consiste à signaler qu'un interlocuteur existe, que cet interlocuteur est une autorité, que sa conversion entraînera celle des musulmans et que, par conséquent, le dialogue avec l'islam pourra porter ses fruits.

Nous savons, bien entendu, que le *faqîh* suprême n'existe pas. Nous savons également qu'un islam entièrement unifié est un islam imaginaire. Mais le point remarquable est que cette dernière objection est formulée du vivant même de Jean de Ségovie à l'encontre de sa méthode pacifique. Jean Germain lui fait en effet remarquer qu'il faudra d'abord que le Turc en Orient, le Soudan en Égypte, le roi de Tunis et d'autres avec eux tombent d'accord et conviennent tous de s'engager dans des discussions avec les chrétiens⁶⁹. L'évêque de Chalon se soucie bien peu, par ailleurs, de la diversité du monde musulman ; mais pour défendre son point de vue, il a ici intérêt à mettre en évidence cette diversité. Jean de Ségovie, lui, a intérêt à la cacher. Il s'en désintéresse parce qu'elle ne sert pas son propos. Et de fait, jamais l'islam ne semble une entité aussi théorique que chez lui ou que chez Nicolas de Cues, bien que leur but commun soit de sauver les musulmans. C'est le second paradoxe que je veux dégager : les textes les moins curieux des religiosités islamiques sont aussi les plus soucieux d'un dialogue des religions.

Mais au moment d'énoncer ce second paradoxe, je retrouve le premier : l'apparente indifférence de ces textes aux pratiques religieuses explique certainement qu'ils n'aient, dans la pratique, aucune conséquence. Là encore, ils sont les moins à même de permettre le dialogue en question et ne débouchent sur rien, ni à la Renaissance ni dans les siècles ultérieurs. C'est leur touchante maladresse.

*

Un débat retransmis à la télévision française opposait récemment Edwy Plenel et Alain Finkielkraut⁷⁰. Le premier de ces intellectuels y regrettait que le second parle des musulmans, avec un article défini, comme s'ils étaient une essence en soi et un bloc homogène, ce qui contribue selon lui à les stigmatiser. Mais il vient de faire paraître un ouvrage dont le titre, inspiré d'un article d'Émile Zola, est : *Pour les musulmans*. Son contradicteur le renvoyait à ce titre, dans le but de le mettre face à ce qu'il considère comme une inconséquence. Dire l'islam et ses nuances, en France et en français, n'est pas une mince affaire... Et cela n'est certes pas anecdotique. On peut bien ne pas prendre tout à fait au sérieux des arguments qui, en vingt-huit minutes de brouhaha, ont peu de chance d'être parfaitement élaborés. Force est pourtant de convenir que ce genre de débats révèlent, ou attisent, ou révèlent et attisent, les tensions qui entourent les religiosités musulmanes dans bien des pays francophones où la pratique de l'islam n'est pas majoritaire. Et ces tensions, à leur tour, se répercutent nécessairement sur le sentiment religieux et ses manifestations⁷¹.

Dans le cours de mon propos, je n'ai pas une seule fois parlé du temps présent. Mais l'étude de la Renaissance, qui mérite pour ceci réhabilitation, contribue à la découverte de ce qui pourrait être une grande source de bienveillance mutuelle : je veux dire cette belle chose qu'on appelle maladresse.

⁶⁹ Voir Jean de Ségovie, qui cite cette objection : *Replica magne continencie*, III, 2^e difficulté, dans D. Scotto, *Via pacis et doctrine*, p. 129.

⁷⁰ 28 minutes, émission diffusée sur Arte, mardi 30 septembre 2014.

⁷¹ Je relis une dernière fois ces lignes, écrites quelques semaines auparavant, dans la semaine du 11 janvier 2015...

Le mal que nous avons à admettre la diversité du fait religieux, même quand nous entendons la démontrer, a une histoire. Cette histoire comporte elle-même des mouvements fins, des progrès et des régressions, qui ne se lisent pas à sens unique. L'idéologiser dès le départ, dans un sens ou dans un autre, c'est reproduire une instrumentalisation qu'on décrira pourtant comme une forme de narcissisme. J'ai essayé ici d'esquisser un chemin différent. J'ai suggéré que notre malaise face à la religion de l'autre peut s'expliquer par un malaise face à nos propres religiosités ou conceptions du religieux : porter aussi nos regards sur nous-mêmes est, dans ces conditions, une manière de mieux nous décentrer. J'ai indiqué qu'il n'était pas facile de parler la bonne langue et que cette difficulté était parfois très concrète. J'ai signalé qu'une représentation trop schématique des pratiques minoritaires ou étrangères ne résultait pas forcément d'intentions malignes, même si ces intentions peuvent aussi exister : parfois, on est victime du poids des textes et des traditions ; parfois, on cherche ainsi un interlocuteur. J'ai montré que les bonnes volontés étaient souvent moins cohérentes, moins efficaces que les malignités ou les indifférences, pour la raison qu'elles doivent persuader plusieurs destinataires en même temps : il est rare que l'on dialogue seulement à deux, en ces matières, et la présence d'un tiers produit presque toujours une perturbation. Les choses sont plus faciles, pour qui se moque de discuter. La belle affaire de penser juste, quand on pense tout seul !

Sous le nom de paradoxes, j'ai mis en évidence des maladresses, qui m'ont paru touchantes parce qu'une forme d'ouverture sur le monde les rendait à peu près inévitables. Ces maladresses sont souvent oubliées, alors qu'elles peuvent apaiser le débat nécessaire des religions, des cultures, ou simplement des opinions. On est plus humble, me semble-t-il, quand on les reconnaît, mais aussi plus indulgent.

Nous devrions faire l'éloge des maladroits, pour ce qu'ils nous apprennent sur les autres, sur nous-mêmes – sur cette fragilité qui nous relie, malgré nos différences.

Tristan VIGLIANO
Université Lyon 2 – UMR 5037.