



HAL
open science

Nicolas Clénard au Maroc, ou le paradoxe d'un humanisme anti-humaniste ?

Tristan Vigliano

► **To cite this version:**

Tristan Vigliano. Nicolas Clénard au Maroc, ou le paradoxe d'un humanisme anti-humaniste ?. Sylvie Requemora; Huguette Krief; Lou-Andrea Piana. Les Défis de l'humanisme littéraire, Presses Universitaires de Provence, 2022, 9791032004067. halshs-03946618

HAL Id: halshs-03946618

<https://shs.hal.science/halshs-03946618>

Submitted on 19 Jan 2023

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.

Nicolas Clénard au Maroc, ou le paradoxe d'un humanisme anti-humaniste ?

Tristan Vigliano, Aix Marseille Univ, CIELAM, Aix-en-Provence

[Pour citer cet article, on consultera de préférence la version papier : « Nicolas Clénard au Maroc, ou le paradoxe d'un humanisme anti-humaniste ? », dans *Les Défis de l'humanisme littéraire*, Aix, PUP, 2022, p. 149-158.]

Si l'humanisme trouve historiquement son origine dans la découverte et la comparaison des textes, cette philologie s'exerce d'abord en terres européennes. Aussi est-ce au titre de cas-limite, marginal donc définitoire, que Nicolas Clénard peut nous intéresser. En 1540, cet humaniste flamand quitte l'Espagne pour le Maroc, à la recherche de textes islamiques qu'il entend utiliser dans un dessein évangéliste. Après avoir présenté ce voyage, nous mettrons en évidence ce qu'on pourrait appeler un paradoxe : pour la raison précise qu'elle témoigne d'un rapport aux lettres caractéristique de l'humanisme renaissant, la démarche de Clénard pourrait être considérée comme anti-humaniste, selon nos propres critères et d'après le rapport aux hommes qu'elle révèle. Bien entendu, ce paradoxe repose sur une syllepse temporelle, et c'est cette syllepse que nous souhaitons interroger.

Né en 1493 dans le Brabant, Clénard suit des études de théologie à Louvain¹. Après avoir obtenu son doctorat en 1527, il commence à enseigner les trois langues chères aux humanistes, le latin, le grec et l'hébreu, auxquels il consacre aussi des travaux imprimés : ses *Institutiones in linguam graecam* connaissent un succès particulier. En 1531, Fernand Colomb, fils de Christophe, lui propose de l'aider dans la constitution de sa bibliothèque, aujourd'hui connue sous le nom de *Bibliotheca colombina*, et de partir avec lui pour l'Espagne. Clénard accepte cette proposition, peut-être en partie parce qu'il est empêtré dans un trop long procès, pour une cure qu'un rival lui dispute, mais aussi parce qu'il s'est initié en autodidacte à l'arabe et y a pris goût. Le psautier pentaglotte de Nebbio, que lui procure à Louvain l'un de ses élèves, lui a permis de reconnaître les ressemblances de cette langue avec l'hébreu et même d'en acquérir les premiers rudiments, par la comparaison des noms propres puis des notions les plus courantes. À Salamanque, lui a dit une de ses connaissances, se trouvent un professeur de grec, un professeur d'hébreu et même un professeur d'arabe : « ce mot », écrit-il, « pénétra dans mon cœur plus que personne n'aurait pu le croire² ».

De fait, après avoir rapidement quitté le service de Fernand Colomb, il s'installe dans cette grande ville universitaire, où des leçons particulières d'arabe lui sont données par l'helléniste Hernán Nuñez, qui a étudié la langue en question dans sa jeunesse. En 1534, Clénard cesse toutefois d'arabiser : plaisant néologisme qu'il s'applique à lui-même³. Il rejoint le Portugal, où il devient précepteur du prince Henrique, frère du roi Jean III. Ce n'est qu'à partir de 1538 qu'il se montre résolu à retourner dans sa patrie, qu'il pensait au départ quitter pour trois années au maximum. Mais il veut auparavant consolider sa connaissance de l'arabe et, pour cela,

¹ Nous empruntons l'essentiel de ce bref exposé biographique à la notice la plus récente sur le personnage : Joris Tulkens, « Nicolaes Cleynaerts », in David Thomas et John A. Chesworth, dir., *Christian-Muslim Relations. A Biobibliographical History*, vol. 6, *Western Europe (1500-1600)*, Leyde, Brill, 2014, p. 125-136.

² Clénard, *Correspondance*, éd. Alphonse Roersch, t. 1, Paris, Bruxelles, Palais des Académies, 1940, lettre 63, p. 216 (trad. par le même, t. 3, même lieu, même éditeur, 1941, p. 177). Dans les notes suivantes, les lettres (l.) citées renvoient à cette édition (t. 1) et à cette traduction (t. 3). Pour cette dernière, numéros de page entre parenthèses.

³ « *Arabicandum* », l. 39, p. 117 (p. 70) ; « *Arabicatorientem* », l. 61, p. 200 (p. 155).

trouver un précepteur natif. Plusieurs déconvenues dans cette recherche l'amènent à sillonner l'Espagne, jusqu'à ce que le marquis de Grenade lui offre, contre des cours de grec pour lui et pour son fils, les services d'un certain Kharūf. Ce personnage, alors captif en terre chrétienne, a été récemment identifié par l'islamologue Pieter Sjoerd van Koningsveld. De son vrai nom Muḥammad ibn Abī 'l-Faḍl ibn Kharūf al-Tūnisī, c'est un savant d'origine tunisienne, qui composa plus tard une autobiographie, malheureusement perdue quelque part dans les collections de la bibliothèque de Rabat : une cote défectueuse n'a pas permis de la retrouver. Un de ses disciples, Aḥmad al-Manjūr, nous renseigne cependant à son propos dans sa propre autobiographie, qui se trouve être quant à elle localisée et apporte un intéressant contrepoint au récit de Clénard⁴ : on y reviendra dans un instant.

Au contact de Kharūf prend peu à peu corps le grand projet de ce dernier, qui lui a d'abord été suggéré par le célèbre dominicain Francisco de Vitoria, en 1539 : œuvrer à une conversion des musulmans par la controverse dogmatique, tant écrite qu'orale, y compris et surtout sur leurs terres⁵. Mais il faut pour cela avoir progressé soi-même et fait progresser les autres dans l'étude de l'islam. Et c'est ce qui pousse Clénard vers l'Afrique. Il ne s'agit pas de « connaître le milieu musulman », comme l'indique Joris Tulkens dans une récente notice⁶, mais bien de faire « provision de livres⁷ », de manière à enseigner l'arabe à Louvain, tout en continuant à l'apprendre auprès de Kharūf, qui viendrait aux Pays-Bas : cette nuance sera décisive pour notre propos. La traversée du détroit de Gibraltar a lieu en avril 1540. Clénard gagne Fès, mais se heurte très vite à plusieurs difficultés : le sultan, Aḥmad al-Waṭṭāsī, veut racheter Kharūf, si bien qu'il faudra trouver un nouveau précepteur avant de retourner à Louvain ; la population locale regarde avec hostilité un prêtre déambuler dans les rues, en sorte que Clénard doit se réfugier dans le quartier juif de la ville et se déplacer avec des gardes du corps ; un Portugais présent sur place, sans doute le consul Sebastião de Vargas quoiqu'il l'appelle seulement « le monstre », multiplie les tracasseries à son égard ; le prince Henrique cesse de subventionner son voyage. À la fin de l'été 1541, Clénard est de retour en péninsule ibérique, sans le sou. Il meurt à Grenade le 5 novembre 1542. Quelques semaines auparavant, il annonçait dans une lettre à son ami Jean Petit un retour imminent en Afrique.

C'est en effet par sa correspondance que la vie de cet humaniste au parcours peu commun nous est surtout restée. Elle fit l'objet de cinq éditions imprimées en 1550, 1551, 1561, 1566 et 1606, la première à l'initiative de Jacques Latomus le jeune, qui fut son élève à Louvain. Dans son épître dédicatoire, celui-ci met en avant « le plaisir procuré par l'exotique variété de *realia* aussi éloignées de nous que méconnues ». Il relève encore « l'utilité », pour le lecteur, d'un texte « au style négligé, mais pur⁸ ». À ces deux qualités, rapidement remarquées et peu contestables, s'en est ajoutée une troisième pour les modernes que nous sommes. Clénard, dont l'ouverture d'esprit a certes peu d'équivalents pour son époque, semble préfigurer notre propre humanisme, ici défini comme un attachement pour la personne humaine indépendant de toutes préventions ethniques, confessionnelles ou sociales. C'est ce qui pousse Joris Tulkens à composer en 1993 un roman historique sur le personnage⁹. C'est encore pourquoi il remanie ce roman en 2006, les travaux de Pieter S. van Koningsveld ayant fait apparaître une donnée nouvelle : à en croire

⁴ Pieter S. van Koningsveld, « "Mon Kharuf". Quelques remarques sur le maître tunisien du premier arabisant néerlandais, Nicolas Clénard (1493-1542) », in Abdeljelil Temimi, dir., *Nouvelles approches des relations islamo-chrétiennes à l'époque de la Renaissance*, Zaghuan, Fondation Temimi, 2000, p. 123-141.

⁵ Sur le double aspect écrit et oral de cette controverse : l. 48, p. 160 (p. 104) ; l. 53, p. 170 (p. 115) ; l. 54, p. 172 (p. 118) ; l. 61, p. 202 (p. 159). Autres exposés du projet dans la l. 47, p. 158 (p. 102), et dans la l. 54, p. 172 (p. 119).

⁶ Joris Tulkens, « Nicolaes Cleynaerts », p. 126.

⁷ L. 61, p. 203 (p. 159).

⁸ Jacques Latomus le jeune, ép. dédic. à François Hoverius des éd. louvanistes de Martinus Rotarius (1550, 1551) et Hieronymus I Welleus (1561), in Clénard, *Correspondance*, t. 1, annexe 1, p. 251.

⁹ J. Tulkens, *In de ban van Mohammed*, Anvers, Manteau, 1993.

Aḥmad al-Manjūr, Clénard aurait eu la réputation de pleurer d'émotion en lisant le Coran et d'incliner vers l'islam, au point de risquer le bûcher chez les chrétiens¹⁰. C'est enfin la raison pour laquelle Guido Vanheeswijck lui fait une place, dans sa *Tolerantie en actief pluralisme*, aux côtés des modèles de tolérance inspirants que constituent Érasme, Thomas More et Pierre Gilles¹¹.

Notre discussion prendra pour point de départ cette remarque de Joris Tulkens : « en tant que théologien catholique, Clénard devait soutenir l'action intolérante des autorités ecclésiastiques, alors que l'humaniste en lui était essentiellement favorable à une approche pacifique [de l'islam]¹² ». Si cette dichotomie a le mérite de signaler une contrainte tout à fait réelle, sur laquelle nous reviendrons plus loin, il ne semble pas qu'elle soit complètement exacte. Non seulement l'identité humaniste de Clénard ne paraît pas la plus décisive dans son approche de l'islam, mais elle a pu faire obstacle à l'acte même de rapprochement avec les musulmans.

A Fès, il espère trouver un nombre important de lettrés et cet espoir, d'après ses propres dires, ne semble pas avoir été déçu¹³. Il pourrait en résulter de féconds échanges, que promettent à Grenade les discussions avec Kharūf. Celles-ci nous valent en effet, sous la plume de l'épistolier, trois pages assez bien renseignées sur l'islam, ses croyances eschatologiques et ses rites : mariage, ablutions, pèlerinage¹⁴. Quoique Clénard affiche sa goguenardise et que son point de vue sur la religion musulmane ne soit donc pas modifié en profondeur, il est clair qu'il bénéficie de ces discussions. Son propos sort, à ce moment-là, des lieux communs ordinairement repris dans la littérature de controverse, en particulier lorsqu'il décrit la lapidation de Satan à La Mecque. Dans les pages composées au Maroc, seules sont de la même qualité et procèdent visiblement de la rencontre avec les populations locales celles que le Flamand consacre à décrire Fès, ses écoles et ses librairies : soit environ trois pages, de nouveau, dans une lettre à Jacques Latomus, théologien de Louvain, maître de Clénard et oncle de Latomus le jeune¹⁵. Ce n'est pas rien, et il est certain que ces trois pages-là reflètent un niveau d'information inaccessible à l'immense majorité des humanistes contemporains. Mais on peut tout de même être frappé que Clénard n'y fasse pas état de ses sources et, surtout, qu'il ne s'adonne pas à ces descriptions en forme d'histoires qui rehaussent par leur vivacité d'autres passages de sa correspondance : ainsi, sur la monnaie et les mœurs lusitaniennes, sur les aubergistes portugais, sur la tempétueuse traversée du détroit de Gibraltar¹⁶. Cette forme de pittoresque a presque disparu, avec l'arrivée au Maroc.

Une raison s'en trouve, à notre avis, dans les causes du voyage. Ce n'est pas le désir de la rencontre avec les musulmans qui anime le voyageur, mais celui de rapporter le plus de manuscrits possible sur l'islam. De lettre en lettre se donne à voir une quête obsessionnelle, une quête textuelle, la quête précise dans laquelle est né l'humanisme, vers le milieu du XIV^e siècle : « je n'aurai de repos avant d'exploré tous leurs *fondouks* et de m'être procuré tous les livres contenant les principes de cette secte impie¹⁷ ». Or, le corollaire de cette quête est une

¹⁰J. Tulkens, *Christenhond tussen moslims*, Anvers, Houtekiet, 2006. P. S. van Koningsveld, « Mon Kharuf », p. 128-129.

¹¹ Guido Vanheeswijck, *Tolerantie en actief pluralisme. De afgewezen erfenis van Erasmus, More en Gillis*, Kampen / Kapellen, Pelckmans / Klement, 2008, p. 37 et p. 47. Une suggestion en sens inverse chez Jorge Fonseca, « Black Africans in Portugal during Cleynaerts's visit (1533-1538) », in Thomas Foster Earle et Kate Lowe, dir., *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge UP, 2005, p. 113-124 (étant admis que Clénard n'est pas raciste – éviter *tous* anachronismes).

¹² J. Tulkens, « Nicolaes Cleynaerts », p. 131.

¹³ L. 38, p. 114 (p. 66-67) et l. 54, p. 176 (p. 124).

¹⁴ L. 47, p. 154-157 (p. 97-100).

¹⁵ L. 54, p. 174-176 (p. 121-125).

¹⁶ L. 24, p. 52-55 (p. 30-33) ; l. 42, p. 139-142 (p. 78-82) ; l. 49, p. 162-164 (p. 106-109).

¹⁷ L. 48, p. 161 (p. 104, trad. ici modifiée par nous). Cf. l. 31, p. 83 (p. 47) ; l. 47, p. 153 (p. 96) ; l. 55, p. 185 (p. 136) ; l. 63, p. 22 (p. 187).

indifférence assumée envers la langue des autochtones, qui permettrait pourtant de parler avec eux : « je ne me mets pas en peine d'apprendre [...] l'arabe populaire et familier, je vise la langue du Coran¹⁸ ». Et cette indifférence peut, elle aussi, s'interpréter comme un trait profondément humaniste. L'humanisme de la Renaissance est une guerre contre les Barbares à laquelle Clénard souscrit bien avant son départ pour l'Espagne et, à plus forte raison, pour l'Afrique¹⁹. On dira que les Barbares en question sont les scolastiques, trop piêtres latinistes, et c'est vrai. Mais le mot désigne aussi tout ce qui vient d'Afrique du Nord et Clénard, comme son maître Hernán Nuñez, est naturellement conduit à l'employer au sujet de la langue arabe²⁰ : les deux sens se confondent dans son esprit. À ce premier préjugé humaniste s'en ajoute un second, qui consiste dans une nette aversion à l'égard des langues vulgaires. Déjà à Évora, Clénard en détourne les parents de ses élèves, au profit du latin²¹. Dans la même ville, il rencontre un médecin arabisant, Antoine Philippe, avec lequel il échange quelques lettres en arabe pour s'exercer, avant de trouver « je ne sais quel relent de vulgarité manquant d'élégance » dans les écrits de son correspondant : défaut rédhibitoire – il coupe court²². Les mêmes préjugés affecteront ironiquement la réception de Clénard lui-même, chez qui Charles de l'Écluse, éditeur du recueil de 1566, déplore une « manie de l'arabe » qui l'empêcherait de soigner davantage son style²³.

Difficile, dans ces conditions, de suivre Nuria Martínez de Castilla Muñoz quand elle décrit notre humaniste comme particulièrement intéressé par l'aspect oral de cette langue²⁴. Bien qu'il cherche à en comprendre la vocalisation, son attention se fixe sur les textes, ces « maîtres muets²⁵ ». Ses lettres témoignent d'ailleurs d'un clair primat de la vue sur l'ouïe. « Pourquoi », demande-t-il par exemple, « la langue et les oreilles seraient-elles plus utiles que les yeux, pour concevoir des sciences dont le siège est la raison ? Est-ce que, en examinant silencieusement un livre, nous ne mettons pas en réserve et ne confions pas à notre mémoire une foule de notions, sans recourir pour cela aux bons offices de notre langue²⁶ ? » Il est vrai qu'en l'espèce, cela lui sert à justifier une méthode visant à distinguer des sons et qu'il applique cette méthode à Louvain, dans un moment où aucun interlocuteur arabophone n'est à sa disposition. Mais c'est bien une pulsion scopique qui s'empare de lui, lors de la rencontre avec Nuñez : « Il parlait à un sourd. J'étais impatient de jeter au plus vite les yeux sur quelque livre susceptible de m'apprendre les voyelles arabes : car je n'en avais pas encore vu²⁷ ». De la conversation avec son maître, ce sourd se moque d'ailleurs comme d'une guigne : « j'ai appris [ces voyelles] en recourant peu à l'enseignement oral et en consultant plutôt mon livre muet²⁸ ». Même Antoine Philippe l'intéresse pour une raison et pour une seule : « il possédait de nombreux livres arabes²⁹ ». Des textes, rien que des textes ! Les hommes attendront.

Ajoutons que cette attitude n'est pas sans rapport avec une certaine assurance. Car cet arabisant autodidacte, comme l'appelle Charles de l'Écluse³⁰, a conscience de sa valeur personnelle. À

¹⁸ L. 55, p. 184 (p. 134). Cf. l. 63, p. 209 (p. 168).

¹⁹ L. 16, p. 30 (p. 12) ; l. 31, p. 84 (p. 49).

²⁰ L. 63, p. 208 (p. 166) ; *ibid.*, p. 220 (p. 184).

²¹ L. 25, p. 62 (p. 42).

²² L. 63, p. 230 (p. 198).

²³ Charles de l'Écluse, ép. dédic. à Thomas Rediger de l'éd. anversoise impr. par Christophe Plantin, in Clénard, *Correspondance*, t. 1, p. 253.

²⁴ Nuria Martínez de Castilla Muñoz, « The Teaching and Learning of Arabic in Salamanca in the Early Modern Period », in Jan Loop, Alastair Hamilton et Charles Burnett, dir., *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leyde, Brill, 2017, p. 180 (voir aussi les pages suivantes).

²⁵ L. 63, p. 230 (p. 198).

²⁶ *Ibid.*, p. 214 (p. 174).

²⁷ *Ibid.*, p. 221 (p. 184).

²⁸ *Ibid.*, p. 222 (p. 186).

²⁹ *Ibid.*, p. 229 (p. 196).

³⁰ Charles de l'Écluse, ép. dédic. à Thomas Rediger, p. 254.

l'un de ses élèves portugais, il prétend avoir appris en trente heures autant d'arabe que les maîtres de cet élève lui avaient appris de grec en six mois³¹. À Braga, il méprise souverainement les trente régents d'humanités, résolu qu'il est à construire un nouveau collège sur des fondements tout neufs³². À Fès, il aurait réfuté un jeune Marocain fort lettré sur des points de grammaire, et les Fassis en parleraient encore entre eux³³. Dans cette assurance de surdoué, nous serions tenté de voir un autre trait humaniste. S'étant construit dans l'opposition à la scolastique, soit au système scolaire et surtout universitaire traditionnel, l'humanisme est bien propre à accueillir des tempéraments aussi récalcitrants que celui de Clénard³⁴. Le problème est que les dons des surdoués les rendent parfois peu enclins à écouter. Hernán Nuñez lui met entre les mains une petite grammaire élémentaire : la *Djaroumia*. Il lui montre en même temps une seconde grammaire, beaucoup plus complète³⁵, mais par laquelle il refuse de commencer ses leçons. Clénard en est mécontent. Il a sa méthode à lui – la bonne, évidemment – et aimerait passer tout de suite à ce deuxième ouvrage plus substantiel. Pourtant, ajoute-t-il, c'est bien par la *Djaroumia* que les Arabes grenadins comme africains entament leur apprentissage. Mais de conclure : « je ne partage pas sur ce point l'opinion des lettrés d'Afrique »³⁶. Ce que son assurance d'humaniste compromet ici, c'est la possibilité même d'une immersion dans les usages des populations parmi lesquelles il évolue plus tard.

On ne s'étonne plus que sa correspondance garde peu de traces concrètes des conversations qu'il a eues à Fès. On n'est pas davantage surpris que, focalisé sur sa recherche des manuscrits, il soit atteint de myopie et ne se pose jamais les questions les plus évidentes à nos yeux. Si Kharūf lui-même ne se convertit pas, pourquoi ses coreligionnaires le feraient-ils ? Les correspondants de Clénard doutent, lui non. Le premier et seul écho tout à fait net des objections qu'on lui adresse se trouve dans la dernière de ses lettres, rédigée quelques semaines avant sa mort : il s'y justifie de n'avoir pas mené de controverse en Afrique, en signalant que le but de son voyage était plutôt d'enquêter sur les mystères de l'islam³⁷. Dans le même ordre d'idées, Clénard remarque bien que les imprimeries sont inconnues au Maroc³⁸, mais il ne se demande pas si l'on pourra dès lors envoyer aisément aux peuples musulmans des imprimés chrétiens de controverse³⁹. Il sait que l'instruction dans les écoles coraniques consiste essentiellement « à se mettre dans la mémoire⁴⁰ » le Coran, en l'apprenant par cœur, en sorte que très peu d'exemplaires en circulent ; il ajoute que l'on pratique cette mémorisation « pour des motifs religieux plus que pour arriver à le comprendre⁴¹ » : mais il ne se demande pas si une course aux manuscrits afin de réfuter l'islam par des moyens rationnels a encore un sens, dans ces conditions. Du reste, c'est peut-être là qu'il pousse le plus loin la cécité. Sa propre méthode pédagogique, dont il est si fier, vise à un apprentissage purement oral du latin, avec interdiction formelle des livres imprimés, du moins dans un premier temps⁴². La coïncidence avec la coutume musulmane est troublante : il ne la voit pas. Elle devrait retenir son attention, appeler

³¹ L. 39, p. 117 (p. 69).

³² L. 63, p. 235 (p. 201)

³³ L. 50, p. 165 (p. 110)

³⁴ À cet esprit d'opposition s'articule probablement, dans le cas de Clénard, une déception de n'avoir pas obtenu aux Pays-Bas la chaire de professeur méritée (voir Gilbert Tournoy, « Les relations entre Damião de Góis, Nicolas Clénard et l'Université de Louvain », in António Maria Martins Melo, dir., *Damião de Góis na Europa do Renascimento*, Braga, Universidade católica portuguesa, 2003, p. 721).

³⁵ Pour une tentative d'identification de ce texte, on se reportera à Nuria Martínez de Castilla Muñoz, art. cit., p. 184-186.

³⁶ L. 63, p. 223-224 (p. 187-189).

³⁷ L. 62, p. 206 (p. 163).

³⁸ L. 54, p. 176 (p. 125).

³⁹ L. 47, p. 158 (p. 102).

⁴⁰ L. 54, p. 174 (p. 121).

⁴¹ *Ibid.*, p. 175 (p. 123).

⁴² L. 63, p. 236 et p. 238 (p. 203 et p. 205).

une réflexion sur sa propre pratique : il ne s’y arrête pas. Comment son grand projet ne se serait-il pas évanoui avec lui ? Jacques Latomus le jeune, dans l’épître dédicatoire de son édition, n’en fait même pas mention. Il se contente de remarquer que Dieu n’a pas laissé les chrétiens dans la misère spirituelle où se débattent les musulmans⁴³. On trouverait la même observation chez une foule d’écrivains avant lui : c’est apparemment toute la leçon qu’il retire du voyage de Clénard en terre d’islam, et c’est bien peu. La vraie utilité de ce voyage réside, à ses yeux, dans le style négligé mais pur des lettres qui le relatent. Elle est strictement littéraire. Le texte, toujours le texte...

On pourrait même pousser plus loin la discussion avec Joris Tulkens et soutenir que l’identité religieuse de Clénard, loin de s’opposer à une approche pacifique de l’islam, joue un rôle essentiel dans celle-ci. Il ne fait aucun doute que certains passages de sa correspondance paraissent consonner avec notre propre définition de l’humanisme. Ainsi, dans ces lignes où se fait entendre le souvenir du mot célèbre de Térence, « je suis homme et rien de ce qui est humain ne m’est étranger⁴⁴ » :

Si nous étions émus par ce qui arrive à autrui comme par ce qui nous arrive à nous-mêmes (quoique, je le demande, *qu’est-ce qui doit être étranger à l’homme*, lequel ne peut subsister en ce monde que par des services mutuels ?), si, dis-je, nous favorisons autrui comme nous favorise cet aveugle amour de soi que les Grecs appellent *φιλαυτία*, nous ne serions, certes, pas troublés chez nous par les discordes intestines et nous n’aurions pas à subir à l’extérieur les outrages des ennemis⁴⁵.

Mais les lignes en question doivent d’abord s’entendre comme un appel à l’unité de l’église chrétienne, minée par ses divisions et son orgueil. Car ce que l’on appellerait volontiers un humanisme, d’après notre propre conception des choses, est en fait un évangélisme dans l’esprit de Clénard. Lorsqu’il instruit ses trois esclaves noirs dans la langue latine, il s’inspire expressément du modèle que lui fournit l’apôtre Philippe⁴⁶ ; et c’est encore le modèle apostolique qu’il invoque pour regretter l’expulsion des Juifs hors d’Espagne⁴⁷. De même, s’il entend s’adresser aux musulmans, c’est qu’il refuse de « restreindre le champ de la charité, en négligeant une très grande partie du troupeau du Seigneur⁴⁸ », et qu’il reconnaît en eux « le respect du précepte évangélique : “ne soyez pas inquiets du lendemain”⁴⁹ ». Pour le dire autrement, ce n’est pas un hasard si la grande lettre dans laquelle il expose son projet est une lettre « aux chrétiens », et non pas « aux studieux », par exemple⁵⁰.

Alors quoi, l’humanisme du XVI^e siècle est-il en tout point différent du nôtre ? Le risque des redressements critiques est de tordre en sens inverse le bois courbé. Non, l’humanisme de la Renaissance n’est pas tout d’un bloc un anti-humanisme, au regard de nos propres manières de voir. Il lui arrive de dessiner des interstices dans lesquels ces manières de voir commencent à s’élaborer.

L’ouverture de Clénard face à l’altérité résulte en partie d’une aversion pour les chicanes et les abus du droit qui se manifeste à plusieurs reprises dans sa correspondance. Or, si ses déboires personnels peuvent expliquer cette aversion, il la rapporte explicitement à son identité humaniste : quand on est « initié aux finesses des lettres », impossible selon lui de « descendr[e] jusqu’à la barbarie des “causifiques”⁵¹ », c’est-à-dire des juristes faiseurs de procès. Quoiqu’une barbarie d’ordre linguistique reste ici visée, une certaine inclination aux approches

⁴³ Jacques Latomus le jeune, dédicace à François Hoverius, in Clénard, *Correspondance*, t. 1, annexe 1, p. 252.

⁴⁴ Térence, *Heautontimeroumenos*, v. 77.

⁴⁵ L. 63, p. 207 (p. 165). Nous soulignons.

⁴⁶ *Actes des Apôtres*, VIII, 27-39.

⁴⁷ L. 53, p. 170 (p. 116).

⁴⁸ L. 47, p. 157 (p. 100).

⁴⁹ Ainsi, l. 54, p. 179 (p. 128) ; l. 63, p. 218 (p. 180).

⁵⁰ Sur le titre de cette lettre : A. Roersch, in Clénard, *Correspondance*, t. 2, *Notes et commentaires. Table*, Bruxelles, Palais des Académies, 1940, p. 147.

⁵¹ L. 31, p. 84 (p. 49).

pacifiques des conflits se fonde sur le rejet que ladite barbarie occasionne, et ce rejet ne s'énonce pas nécessairement en termes religieux. Encore la dissociation des deux identités, que j'ai opérée à la suite de Joris Tulkens, n'est-elle certainement pas ressentie comme telle par Clénard : l'évangélisme constaté, en tant qu'il procède d'un rêve de restitution, est indissociable de ces études d'humanité dans lesquelles il a historiquement pris naissance, chez Érasme et chez d'autres penseurs avec lui.

Humaniste encore, dans les deux sens du mot, un certain goût de l'innovation qui est la contrepartie positive de tendances, parfois improductives, à l'opposition. Bien sûr, Clénard s'impatiente devant les leçons de Nuñez et, ce faisant, passe à côté de ce que pourrait lui apporter l'expérience des arabophones, que ce maître lui propose de faire sienne. Mais c'est qu'il est « désireux d'éprouver [...] la valeur de l'outil » dont il s'est d'abord « servi pour rechercher les consonnes arabes⁵² ». Et il est difficile de croire que ce goût de l'expérimentation ne l'incite pas ensuite à partir pour le Maroc, bien qu'il ne le dise pas de cette façon. L'idée du voyage peut encore venir de ce « charme de la langue » qu'il sent le titiller⁵³, et qui n'est sans doute pas un simple obstacle à la rencontre. C'est enfin une certaine attention à la diversité des auditoires, à leur existence concrète et, malgré tout, à l'usage des discours qui lui inspire cette remarque : à quoi cela sert-il que l'on dispute en latin contre les Arabes, les Perses et l'Orient tout entier, alors qu'ils ne parlent pas cette langue⁵⁴ ? Remarque de bon sens, mais que bien d'autres avant lui ont omis de se faire et qui le mène jusqu'à Fès. Remarque d'orateur ou, peut-être, de pédagogue : c'est-à-dire, dans les deux cas, d'humaniste. Or, il semble qu'à ce moment précis, Clénard en personne nous invite à nous poser cette question : quand écrit-il lui-même, et à qui ?

On se rappellera d'abord les difficultés toutes pratiques auxquelles il se heurte dans son voyage et dont celle-ci n'est pas la moindre : en Espagne, les morisques ne veulent pas parler d'islam, de peur qu'on répute insincère leur conversion au christianisme et qu'on les persécute sous ce motif⁵⁵ ; au Maroc, les chrétiens sont interdits d'entrer dans les mosquées et de lire le Coran⁵⁶. C'est peu dire que la rencontre ne s'en trouve pas facilitée : il faut être deux pour dialoguer. On songera ensuite à la forme épistolaire sous laquelle nous est connu ce voyage et qui en détermine sûrement le récit. Que les « autorités ecclésiastiques » du temps mènent une « action intolérante », comme le signale Joris Tulkens, voilà qui est certain et que nous n'avons nullement contesté. Que Clénard n'approuve pas leurs procédés n'est pas moins sûr : « qu'advient-il de moi [...] quand [ces gens] entendront le nom du Coran⁵⁷ », se demande-t-il, alors qu'on brûle les *Colloques* d'Érasme, à son grand dépit. Sans doute n'est-il pas opportun, dans ces conditions, d'afficher trop ouvertement d'éventuels contacts directs avec les Africains : à Fès, Clénard fait mine de n'être venu que pour apprendre l'arabe⁵⁸ ; il pourrait bien user d'une même sorte de dissimulation envers ses interlocuteurs chrétiens. On notera enfin que notre propre lecture demande à être située dans un contexte. Nous consultons la correspondance de l'humaniste dans l'édition moderne d'Alphonse Roersch, qui la présente selon un ordre essentiellement chronologique : cet ordonnancement est pratiqué par les éditeurs dès 1566, mais il met en position saillante la mort de l'auteur, donc son échec, et il induit par conséquent dans notre esprit une sorte de téléologie malheureuse.

⁵² L. 63, p. 221 (p. 185).

⁵³ L. 39, p. 117 (p. 70).

⁵⁴ L. 55, p. 184 (p. 134).

⁵⁵ L. 47, p. 152 (p. 94).

⁵⁶ L. 54, p. 176 (p. 124) et P. S. van Koningsveld, « Mon Kharuf », p. 128-129 (Kharūf se vit interdire d'enseigner le Coran et la langue arabe à Clénard).

⁵⁷ L. 53, p. 171 (p. 117).

⁵⁸ L. 50, p. 165 (p. 110).

Un si long paradoxe pour chanter la palinodie ? Ce qui compte, dans ce débat, c'est l'endroit où l'on place l'accent. Clénard, en humaniste qu'il était, a pris en considération l'usage et le contexte. Et même s'il ne l'a fait que très fugitivement, du moins de manière explicite, c'est par là précisément que sa démarche est selon nous la plus inspirante pour notre époque. Non que les projections plus ou moins anachroniques de certains humanistes modernes n'aient pas, en soi, quelque chose de fidèle à l'humanisme ancien : l'idéal de restitution dans lequel celui-ci prend son essor tend forcément à minorer l'empire des circonstances. Mais l'universalisme même dont témoigne leur démarche a quelque chose d'abstrait. On n'ose pas dire : quelque chose d'inhumain, malgré eux. La recherche permanente de la mise en contexte suppose, au contraire, un effort de décentrement qui nous tourne vraiment vers autrui et, cependant, ne compromet en rien la possibilité d'un retour sur nous-mêmes : autrement dit, d'une réflexion.

Bibliographie

CLÉNARD, Nicolas, *Correspondance*, éd. par Alphonse Roersch, Paris, Bruxelles, Palais des Académies, 1940-1941, 3 t.

EARLE, Thomas Foster, et LOWE, Kate, dir., *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge UP, 2005, p. 113-124.

FONSECA, Jorge, « Black Africans in Portugal during Cleynaerts's visit (1533-1538) », in MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, Nuria, « The Teaching and Learning of Arabic in Salamanca in the Early Modern Period », in LOOP, Jan, HAMILTON, Alastair, et BURNETT, Charles, dir., *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leyde, Brill, 2017, p. 163-188.

TOURNOY, Gilbert, « Les relations entre Damião de Góis, Nicolas Clénard et l'Université de Louvain », dans MARTINS MELO, António Maria, dir., *Damião de Góis na Europa do Renascimento*, Braga, Universidade católica portuguesa, 2003, p. 719-729.

TULKENS, Joris, *In de ban van Mohammed*, Anvers, Manteau, 1993.

TULKENS, Joris, *Christenhond tussen moslims*, Anvers, Houtekiet, 2006.

TULKENS, Joris, « Nicolaes Cleynaerts », in THOMAS, Davis, et CHESWORTH, John A., dir., *Christian-Muslim Relations. A Biobibliographical History*, vol. 6, *Western Europe (1500-1600)*, Leyde, Brill, 2014, p. 125-136.

VANHEESWIJCK, Guido, *Tolerantie en actief pluralisme. De afgewezen erfenis van Erasmus, More en Gillis*, Kampen / Kapellen, Pelckmans / Klement, 2008.

VAN KONINGSVELD, Pieter S., « "Mon Kharuf". Quelques remarques sur le maître tunisien du premier arabisant néerlandais, Nicolas Clénard (1493-1542) », in TEMIMI, Abdeljelil, dir., *Nouvelles approches des relations islamo-chrétiennes à l'époque de la Renaissance*, Zaghuan, Fondation Temimi, 2000, p. 123-141.