



**HAL**  
open science

# Le Coran européen : la place du livre saint de l'islam dans la culture européenne

John Victor Tolan

► **To cite this version:**

John Victor Tolan. Le Coran européen : la place du livre saint de l'islam dans la culture européenne. Emmanuel Pisani; Zorhra Aziadé Zemirli. Renouveau et dynamiques de l'islamologie en Europe, Le Cerf, pp.51-64, 2023, 9782204156653. hal-04048839

**HAL Id: hal-04048839**

**<https://hal.science/hal-04048839>**

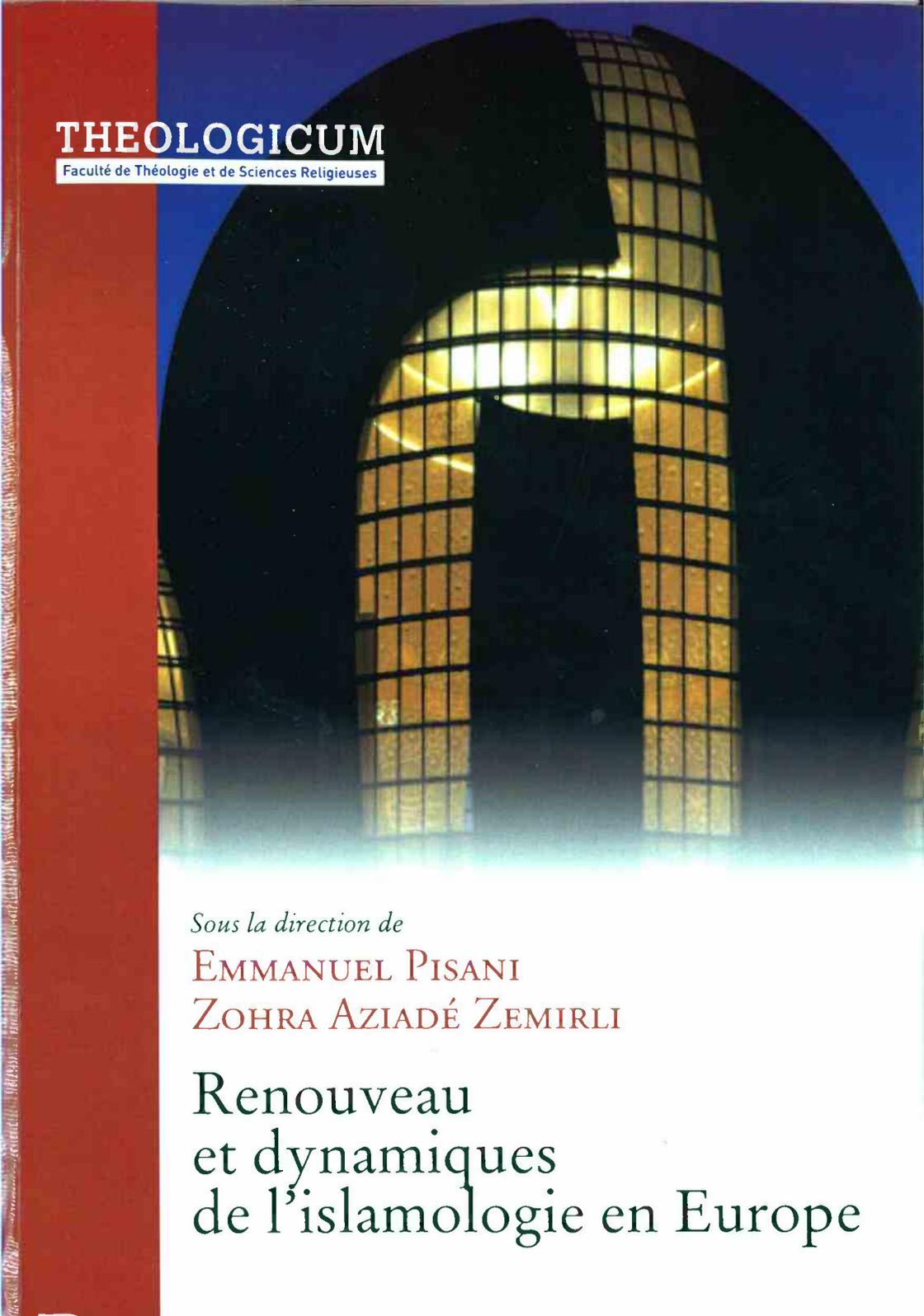
Submitted on 29 Mar 2023

**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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



**THEOLOGICUM**

Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses

*Sous la direction de*

EMMANUEL PISANI

ZOHRA AZIADÉ ZEMIRLI

Renouveau  
et dynamiques  
de l'islamologie en Europe

## LE CORAN EUROPÉEN : LA PLACE DU LIVRE SAINT DES MUSULMANS DANS L'HISTOIRE CULTURELLE EUROPÉENNE<sup>1</sup>

Napoléon Bonaparte, pour Victor Hugo, était un « Mahomet d'Occident » lorsqu'il surgit sur les bancs du Nil. Goethe, aussi, exprima son admiration pour l'empereur en le proclamant « der Mahomet der Welt »<sup>2</sup>. Bonaparte lui-même se plaisait à se comparer au prophète, qui lui fut source d'inspiration : général brillant, orateur inspiré, législateur avisé : en somme, le parangon du « grand homme » qui a su inspirer les masses. À bord d'*Orient*, le navire qui l'emmena en Égypte, Napoléon lisait le Coran, dans la récente traduction française de Claude-Etienne Savary. Dans sa préface, Savary esquissa un portrait de Mahomet comme « un de ces hommes extraordinaires qui, nés avec des talents supérieurs, paraissent de loin en loin sur la scène du monde pour en changer la face et pour enchaîner les mortels à leur char ». Napoléon a lu le Coran et a vu en Mahomet un modèle pour sa conquête de l'Égypte. Il emportait ostensiblement son Coran avec lui alors qu'il tentait de convaincre les *'ulamā* égyptiens de lui en expliquer l'exégèse et leur promit qu'il établirait en Égypte un système juridique basé sur le Coran.

Ceci n'est qu'un exemple des rôles surprenants que le Coran joue dans la culture européenne. Je suis lauréat, avec Mercedes García-Arenal (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid), Roberto Tottoli (Università degli Studi di Napoli L'Orientale) and Jan Loop (Københavns Universitet), d'un « synergy grant » du Conseil de Recherche Européen (ERC) sur le thème « The European Qur'ān. Islamic Scripture in European Culture and Religion 1143-1850 » (« EuQu »). Nous étudions la manière dont le livre sacré de l'islam est intégré dans l'histoire intellectuelle, religieuse et culturelle de l'Europe médiévale et du début de la modernité.

---

1. La recherche pour cet article a reçu un financement du programme de recherche et d'innovation Horizon 2020 de l'Union européenne dans le cadre de la convention de subvention n° 810141.

2. Je garde la graphie « Mahomet » ici car c'est la forme utilisée par ces auteurs européens. Quand je parle du personnage historique du prophète, j'utilise « Muhammad ».

Nous nous intéressons particulièrement à la manière dont le Coran a été traduit, interprété, adapté et utilisé par les chrétiens, les juifs européens, les libres penseurs, les athées et les musulmans européens.

Nous cherchons à placer les perceptions européennes du livre sacré musulman et de l'islam dans le paysage religieux, politique et intellectuel fracturé de la période de 1143 à 1850. Nous explorons les manières dont le Coran a joué un rôle clé non seulement dans les interactions polémiques avec l'islam mais aussi dans les débats et les polémiques entre chrétiens d'obédiences différentes. Le Coran est en effet au cœur des reconfigurations épistémologiques qui sont à la base de la modernité en Europe. Le projet étudie comment le Coran a été interprété, adapté, utilisé et formé dans des contextes européens chrétiens – souvent en étroite interaction avec le monde islamique, ainsi qu'avec les populations juives vivant dans les régions chrétiennes et islamiques. Concrètement, cela signifie étudier, par exemple, les manuscrits du Coran (*maṣāḥif*) que les Européens ont apportés, collectés et copiés ; ceux qu'ils ont traduits et imprimés en arabe et en traduction, en utilisant souvent l'exégèse musulmane (*tafsīr*) et les grammaires et dictionnaires arabes ; et les exemplaires que les minorités musulmanes vivant dans les territoires chrétiens européens ont copiés, interprétés, traduits dans les langues vernaculaires locales, souvent en alphabet arabe (*aljamīa*). Cela signifie également étudier comment les écrivains européens non musulmans ont utilisé le Coran dans leurs divers écrits, qui comprenaient des polémiques antimusulmanes ; polémiques et apologétiques interchrétiennes (notamment entre catholiques et protestants), études savantes sur la langue arabe, histoire, géographie, théologie et études religieuses, et autres disciplines ; fiction et poésie.

Nous documentons la circulation et la diffusion des Corans arabes et des traductions du Coran (en manuscrits et en éditions imprimées) et étudions les façons dont le Coran a été exploité dans le discours religieux, politique, savant et culturel à l'époque médiévale et au début de l'Europe moderne. Nous le faisons par le biais de séminaires, d'ateliers et de conférences en présentiel et en ligne. L'équipe de recherche EuQu se compose de nos quatre chercheurs principaux, de collaborateurs seniors à Amsterdam, Barcelone, Budapest, Erfurt et Notre-Dame (Indiana, États-Unis), de dix-sept chercheurs postdoctoraux, de neuf doctorants et de chercheurs affiliés du monde entier.

L'une des principales activités de l'équipe EuQu est la création d'une base de données d'informations sur la circulation des manuscrits coraniques dans l'Europe médiévale et au début de l'époque moderne, ainsi que des données sur les éditions et traductions européennes publiées et non publiées du Coran en arabe, grec, latin et dans les langues vernaculaires européennes. La base de données documentera également les tracts polémiques contre le

Coran écrits et publiés en Europe entre 1143 et 1800. La base de données EuQu deviendra un outil de recherche important, permettant aux chercheurs de retracer le développement, la diffusion et la transformation du Coran européen depuis le Moyen Âge à l'époque moderne, et de l'Espagne à la Russie et aux confins de l'Empire ottoman.

La base de données sur le Coran en Europe permettra de nouvelles avancées scientifiques dans divers domaines. Elle offrira de nouvelles clefs de compréhension de l'histoire sociale des collections de manuscrits orientaux, fournissant des informations complètes sur les utilisations des manuscrits coraniques, les espaces sociaux dans lesquels ils se sont déplacés et les différents acteurs impliqués dans leur production et leur approvisionnement. Elle mettra également à disposition des informations sur les manuscrits arabes que les érudits européens avaient à leur disposition et sur la ou les lectures (*qirā'āt*) du Coran qu'ils connaissaient ; ainsi que sur la manière dont ils ont abordé les défis posés par les différentes écritures et les nombreux dispositifs formels qu'ils ont utilisés (divisions de versets, partitions du Coran, indications de lectures variantes, signes de récitation, etc.) lors de la lecture, de la copie ou de l'impression des manuscrits. Les informations recueillies dans la base de données permettront également de nouvelles perspectives sur l'acquisition de manuscrits par les voyageurs, les diplomates, les marchands, les soldats et les missionnaires ainsi que par les musulmans et les convertis. Ceci nous aidera à mieux comprendre le rôle des musulmans et des convertis dans la production de copies du Coran en Espagne, dans les régions frontalières des Habsbourg et dans d'autres parties de l'Europe chrétienne où les esclaves et captifs musulmans servaient souvent de scribes. L'inventaire compilé pour la base de données permettra également d'évaluer le processus de copie des manuscrits du Coran par les Européens, y compris les chrétiens.

La base de données favorisera également une meilleure connaissance des relations entre les traductions latines, vernaculaires et *aljamiado* (langue vernaculaire écrite en caractères arabes). Ce n'est que dans le cadre d'un projet global comme la base de données EuQu qu'il sera possible d'établir si et comment les traductions européennes et les traductions de traduction constituent un nouveau texte – c'est-à-dire le Coran européen. La chaîne de traductions vernaculaires de l'édition latine de Bibliander en italien et de l'italien vers l'allemand, de l'allemand vers le néerlandais, peut servir d'exemple : la traduction allemande du xvii<sup>e</sup> siècle de Salomon Schweigger du texte italien de Castrodardo lui-même une traduction de la traduction latine de Robert de Ketton (1143), a été éditée plusieurs fois et a servi de base à une traduction néerlandaise publiée en 1641 et qui constitua l'information principale sur le Coran d'un large lectorat nord-européen, est si éloignée des versions arabes qu'elle peut être considérée comme un texte différent. De

l'autre côté du spectre du Coran européen se situent les traductions et les éditions qui ont été produites en étroite collaboration avec des musulmans ou des convertis. Ceux-ci étaient souvent destinés à l'usage des minorités musulmanes ou des crypto-convertis (c'est-à-dire des musulmans qui s'étaient nominalement convertis au christianisme mais pratiquaient toujours l'islam clandestinement) et pouvaient pratiquement converger avec la tradition coranique dominante dans le *Dār al-islām*.

Nous publions nos recherches dans des revues scientifiques (sous forme de numéros thématiques) et surtout dans notre collection dédiée chez De Gruyter. Comme indiqué, le premier tome, *The Latin Qur'an, 1143-1500*, issu du colloque de Barcelone en 2020, a été publié en 2021<sup>1</sup>. Le deuxième tome, issu d'un colloque tenu à Madrid en mai 2021, sous le titre *The Iberian Qur'an*, a été publié en 2022<sup>2</sup>. Les actes d'autres colloques de notre projet y trouveront aussi leur place. Nous y publierons aussi les thèses de nos 9 doctorants, sur les sujets suivants : Le Coran dominicain (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.) ; Le Coran vu par Tomás de Jesús, missionnaire carmélite au XVII<sup>e</sup> siècle ; Le Coran dans le *Tableau Général de l'Empire ottoman* (1787-1820) d'Ignace Mouradgea d'Ohsson ; Le Coran chez l'orientaliste allemand Levinus Warner (1618-1665) ; les Corans abrégés des Moriscos en Espagne au XVI<sup>e</sup> s. ; La traduction latine du Coran par Ludovico Marracci (1698) ; Le Coran de Bellus, un coran arabe valencien du XVI<sup>e</sup> siècle avec des annotations en latin, catalan et castillan ; Les manuscrits arabes médiévaux du Coran dans les collections européennes ; La collection des manuscrits du Coran par les Bushatlinj, une famille noble albanaise du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Nous publierons également, chez De Gruyter, les monographies de nos post-doctorants : le Coran dans l'œuvre de Baldassarre Loyola Mandes, musulman marocain qui se convertit au catholicisme et se fit jésuite. Deux traductions hébreux du Coran au XVII<sup>e</sup> siècle, faites à partir de traductions italienne et néerlandaise. Les lectures du Coran en Europe du Nord aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s., sur la base de notes marginales des lecteurs. Le Coran dans l'œuvre des orientalistes germanophones (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>). Le Coran dans les récits du voyage en français et italien (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.). La traduction annotée du Coran par le franciscain Domincus Germanus de Silesia (1588-1670). La *tipografia medicea* et l'impression du Coran au XVII<sup>e</sup> s. Le Livre saint des Ismaélites dans le monde de la chrétienté grecque (XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Le Coran dans l'œuvre de Athanasius Kircher (m. 1680). Échos du Coran dans les textes français du Moyen Âge. Une édition critique du *Débat du chrétien*

1. Cándida FERRERO HERNÁNDEZ et John TOLAN (dir.), *The Latin Qur'an, 1143-1500 Translation, Transition, Interpretation.*, The European Qur'an, Berlin, Walter de Gruyter, 2021.

2. Mercedes GARCÍA-ARENAL et Gerard A. WIEGERS (dir.), *The Iberian Qur'an : From the Middle Ages to Modern Times*, 1st ed., The European Qur'an 3, Berlin, De Gruyter, 2022.

et du sarrasin de Jean Germain (m. 1461). L'impact de l'œuvre d'Abraham Geiger (1810-1874) dans l'étude du Coran en Europe. Les traductions du Coran en castillan *aljamiado*. Le débat théologique autour du Coran dans l'Occident latin (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.). Pratiques de traduction du Coran chez les musulmans turcophones européens, 1300-1900. La traduction latine du Coran d'Egidio da Viterbo (1469-1532). Le Coran comme œuvre littéraire et poétique chez des auteurs français des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> s. Les volumes de notre collection vont renouveler le champ d'études sur l'histoire de l'orientalisme européen et remettre le Coran dans le patrimoine culturel et littéraire de l'Europe.

Les recherches d'EuQu couvrent la période de 1143 à 1850. Nous avons choisi 1143 comme date de début symbolique du Coran européen, car cette année-là, Robert de Ketton a produit, en Espagne, la première traduction complète du Coran en latin : c'était la traduction la plus connue de l'Europe médiévale et du début de l'époque moderne, existant dans plus de 20 manuscrits médiévaux et publiée à Bâle en 1543 avec une préface de Martin Luther et Philip Melanchthon. En mars 2020, j'ai organisé à l'Universitat Autònoma de Barcelona avec Cándida Ferrero Hernández, un colloque sur la traduction de Ketton et son héritage ; les actes de cette conférence constituent le premier livre de la collection EuQu<sup>1</sup>.

« La loi du faux prophète Muḥammad, qui en arabe s'appelle le Coran, ce qui signifie recueil de préceptes » (« *Lex Mahumet pseudoprophete, que arabice Alchoran, id est, collectio preceptorum uocatur* ») est le titre que le scribe du plus ancien manuscrit existant (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal MS 1162) a donné à la traduction latine du Coran de Robert de Ketton. Le titre cristallise certaines des principales manières dont les intellectuels chrétiens européens, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, ont compris le Coran et l'islam. Le Coran est avant tout une *lex*, un mot qui, en latin du XII<sup>e</sup> siècle, signifie à la fois loi et religion. Pour les juristes et théologiens européens, l'histoire humaine est marquée par une succession de configurations juridiques. Du temps d'Adam à celui de Moïse, il y avait la période d'avant la Loi (*ante legem*), régie par la loi naturelle. De la révélation de la Loi à Moïse sur le mont Sinaï jusqu'à la naissance du Christ, il y a eu la période sous la Loi (*sub lege*). Finalement, le Christ vint et inaugura la période sous la grâce (*sub gratia*), proclamant : « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir ». (Matthieu 5,17). Ces trois périodes étaient associées à trois types de lois : la loi naturelle (*lex naturalis*), la loi mosaïque (*lex Moysis*, codifiée dans l'Ancien Testament) et la loi chrétienne (*lex Christi*, fondée sur le Nouveau Testament). Confrontés à

1. Cándida FERRERO HERNÁNDEZ et John TOLAN, *The Latin Qur'an, 1143-1500 Translation, Transition, Interpretation*, Berlin, Walter de Gruyter, 2021.

une autre *lex*, celle de Mahomet (ou des « Sarrasins », comme on l'appelle souvent *lex Sarracenorum*), les intellectuels européens médiévaux ont tenté de comprendre comment elle pouvait s'inscrire dans ce schéma.

Le Coran, selon ce titre, est la loi d'un faux prophète. Ceci signifie qu'alors que Moïse a reçu la Loi de Dieu sur le mont Sinaï et que le Christ, la parole de Dieu incarnée, a accompli et transformé la Loi, la loi de Mahomet, en revanche, serait illégitime. La délégitimation du prophète musulman joue un rôle central dans les réponses chrétiennes à l'islam. Robert de Ketton étudiait l'astronomie le long des rives de l'Èbre lorsque Pierre, abbé du riche et puissant monastère bourguignon de Cluny, l'engagea pour traduire le Coran. Pierre a embauché une équipe de traducteurs pour traduire, à côté du Coran, divers ouvrages arabes (principalement d'auteurs chrétiens) sur l'islam : la compilation qui en résulte est connue sous le nom de *corpus cluniacense* ou *corpus islamolatinum*. Alors que pour les musulmans le Coran est la parole de Dieu, la traduction de Ketton et des autres ouvrages latins du *corpus cluniacense* le présente comme un « recueil de préceptes » d'un faux prophète. Mahomet, pour Ketton et pour ceux qui liront sa traduction, est le seul auteur de cette *lex*, une loi illégitime basée sur des révélations feintes. Le choix du terme « recueil » souligne aussi l'origine humaine de cette loi, la main du faux prophète qui a rassemblé divers « préceptes » en un seul volume.

Dans notre volume collectif, Olivier Hanne propose une étude comparative des méthodes et des stratégies de traduction de Robert et d'Adélarde de Bath et montre comment chacun de ces traducteurs du XII<sup>e</sup> siècle cherchait à comprendre les textes et à adapter leurs méthodes de traduction aux spécificités des textes et du lectorat visé. Reinhold Gleis explore les problèmes que pose la tentative de production d'une traduction « littérale » ou « mot à mot » du Coran en latin et les choix que Robert de Ketton fait en essayant de rendre dans un latin compréhensible les concepts parfois assez étrangers du Coran.

Le texte de Ketton ne peut être compris sans tenir compte des manuscrits à travers lesquels il a été connu, et en particulier de l'ensemble riche et complexe des gloses. Nous attendons la prochaine édition critique de la traduction de José Martínez Gázquez et Fernando González Muñoz. Quant à Oscar de la Cruz, il examine plusieurs exemples de gloses montrant des lectures hostiles du Coran, impliquant *res turpissima* (sodomie) et l'utilisation de *velamen* (voile) : dans ces cas, les mots coraniques reçoivent des significations latines spécifiques qui facilitent leur utilisation polémique.

Nombre d'études dans notre volume s'intéressent au manuscrit 1162 de la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris, que Marie Thérèse d'Alverny avait reconnu comme le manuscrit source du *corpus cluniacense*. L'étude approfondie d'Anthony Lappin, portant notamment sur la lettre de Pierre

de Cluny à Bernard Clairvaux, montre comment le corpus s'appréhende d'abord comme une partie de la défense rhétorique de Pierre de Cluny contre un redoutable adversaire spirituel et institutionnel. Lorsqu'il n'est plus nécessaire de défendre les clunisiens contre les cisterciens, le corpus tombe dans un relatif délaissement (en témoigne l'état du manuscrit de l'Arsenal), pour être relancé plus tard. L'étude minutieuse par Fernando González des passages supprimés et corrigés du manuscrit de l'Arsenal confirme qu'il s'agissait d'une copie de travail, originale de la collection, mais originale d'aucun des textes constitutifs. Le travail de Florence Ninitte rejoint celui de Lappin et González. Son étude de l'utilisation par Vincent de Beauvais de la traduction latine du *Risālat al-Kindī* montre que Vincent a eu accès à une version plus complète que celle du manuscrit de l'Arsenal (et des autres manuscrits du corpus *cluniacense*), ce qui confirme que cette version pré-Arsenal de *Risālat al-Kindī* a circulé indépendamment (et a été envoyée par Pierre de Cluny à Bernard de Clairvaux). Enfin, d'autres études dans le volume comparent la traduction de Robert avec d'autres traductions latines médiévales (notamment par Marc de Tolède au XIII<sup>e</sup> siècle et Egidio da Viterbo au tournant du XVI<sup>e</sup> siècle) et retracent l'utilisation de la traduction de Ketton (et des autres textes du *corpus*) par les auteurs médiévaux ultérieurs. En somme, le Coran latin de 1143 à 1500 représente une nouvelle synthèse importante de la première et la plus influente traduction européenne du Coran.

En mars 2021, EuQu a organisé un colloque en collaboration avec l'Université de Notre-Dame sur « Le Coran et la Bible ». La conférence a été organisée par Thomas Burman et Gabriel Said Reynolds pour Notre-Dame et Jan Loop et moi-même pour EuQu. Originaires de contextes linguistiques, géographiques, culturels et religieux similaires mais non identiques, le Coran et la Bible entretiennent une relation complexe l'un avec l'autre. Ils partagent des caractéristiques stylistiques, narratives et culturelles, mais diffèrent également de manière fondamentale. Le Coran invoque à plusieurs reprises la Bible et les récits bibliques et se positionne dans une relation de confirmation et d'accomplissement de la tradition judéo-chrétienne, modifiant occasionnellement ce qu'il prétend avoir été déformé et manipulé par les chrétiens et les juifs. Cette relation entre le Coran et la Bible a intrigué et parfois scandalisé les érudits musulmans, juifs et chrétiens. Les récits partagés de la Bible et du Coran ont été à la fois des points de départ pour des interactions polémiques et des plateformes de dialogue. En tant que produits de la même famille linguistique et d'un contexte culturel similaire, le Coran et la littérature biblique offrent des informations pertinentes pour les exégètes musulmans, juifs et chrétiens. Ils pourraient fonctionner comme des archives linguistiques et fournir des informations historiques sur le monde naturel, géographique, culturel et religieux d'où proviennent

la Bible et le Coran. Même les caractéristiques stylistiques et esthétiques du Coran et de la Bible pourraient être comprises à travers le style de l'autre révélation. Notre atelier a exploré les façons changeantes dont les lecteurs juifs, chrétiens et musulmans médiévaux et modernes relient la littérature biblique et le Coran, en examinant comment la relation entre le Coran et la Bible était comprise et exploitée à des fins apologétiques, polémiques et missionnaires. Pourtant, les écritures rivales peuvent aussi être un outil exégétique heuristique : les lecteurs juifs, chrétiens et musulmans ont utilisé la Bible et le Coran pour mieux comprendre leur propre Écriture : les textes bibliques jouent un rôle dans l'exégèse musulmane (*tafsir*), tout comme le Coran est utilisé dans les études bibliques chrétiennes. Les sujets allaient de Bassora du IX<sup>e</sup> siècle à Valence du XVI<sup>e</sup> siècle et de Bâle à Novotcherkassk du XX<sup>e</sup> siècle.

Les lectures chrétiennes latines médiévales du Coran étaient souvent guidées par les réponses apologétiques et polémiques chrétiennes arabes antérieures à l'islam. David Bertaina, dans sa contribution à notre colloque, a examiné deux exemples de la façon dont les débats entre théologiens musulmans de la période abbasside ont été repris par des polémistes chrétiens arabes et se sont ensuite retrouvés dans les lectures chrétiennes latines du Coran. Il s'est penché en particulier sur la question de la pratique de l'idolâtrie associée aux parents de Muḥammad et au jeune Muḥammad lui-même, avant son appel à la prophétie à l'âge d'environ 40 ans. Certains hadiths, dans la tradition de fournir des occasions de révélation (*asbāb al-nuzūl*), expliquent que Muḥammad a été vu en train de pleurer sur la tombe de sa mère et a dit qu'il avait voulu offrir des prières pour le salut de son âme, mais que Dieu avait refusé. Muḥammad lui-même avait été sauvé de la pratique idolâtre par la grâce de Dieu. Les militants *mu'tazilī* ont créé une série de réponses polémiques et apologétiques à ces questions. En particulier, le *Livre de l'Instigation* (*Kitāb al-Tahrīr*) de la critique des hadiths Dirār ibn 'Amr al-Ġaṭafānī (mort en 815) comprenait un chapitre sur Muḥammad avant sa révélation, critiquant les partisans des hadiths. Ensuite Ibn Qutayba (m. 889) a répondu aux affirmations selon lesquelles certains hadiths étaient contradictoires car ils affirmaient que Muḥammad était à la fois guidé à juste titre par des anges depuis sa jeunesse tout en étant polythéiste jusqu'à l'âge de 40 ans.

Ce débat islamique sur le statut des parents de Muḥammad et son état de grâce avant la prophétie a eu des implications pour les théologiens latins médiévaux en grande partie à cause du converti musulman à l'orthodoxie copte connu sous le nom de Būluṣ ibn Raġā' (écrivant vers 1012) dans son ouvrage *La clarté en vérité*. Ayant étudié ces textes polémiques au Caire fatimide, Ibn Raġā' a réorienté le débat coranique en convenant que Muḥammad (avant sa prophétie) et ses parents étaient polythéistes mais

doutant que sa prophétie ait pu être authentique puisqu'il n'a pas été préservé du péché comme ce fut le cas avec Marie. En effet, les Évangiles affirment la pureté et l'absence de péché de Marie et de Jésus (en particulier Luc 1-2), ce en quoi le Coran s'accorde (sourates 3 et 19). Ibn Raġā' oppose la pureté de Jésus et de sa famille à l'idolâtrie pécheresse du jeune Muḥammad et de sa famille afin de jeter le doute sur son statut de prophète. Le texte d'Ibn Raġā' a fait son chemin à travers les réseaux arabes chrétiens jusqu'en Espagne de langue latine et dans la péninsule italienne. Finalement, la substance de ses arguments a été utilisée par des écrivains latins tels que Ramon Martí et Riccolodo da Monte di Croce dans leurs évaluations des origines terrestres présumées du Coran et de son prophète prétendument défectueux.

Gabriel Said Reynolds a examiné un autre écrivain chrétien arabe qui avait des contacts avec la chrétienté latine : Paul d'Antioche, l'évêque melkite de Sidon, qui a écrit une apologétique *Risālat ilā aḥad al-muslimīn* (*Une lettre à un musulman*). La lettre de Paul provoqua une réponse du juriste égyptien al-Qarāfi (mort en 1285) mais aussi une version chrétienne augmentée connue sous le nom de *Lettre de Chypre* (écrite vers 1316), qui elle-même provoqua deux réponses musulmanes : de Muḥammad ibn Abī Ṭālib (écrit en 1321) et d'Ibn Taymiyya (décédé en 1328 ; son *al-Ġarwāb al-Saḥīḥ*, la plus longue polémique anti-chrétienne islamique classique). Le texte de Paul anticipe certaines approches européennes ultérieures du Coran qui affirment (comme le fait Paul) que Muḥammad a joué un rôle providentiel en apportant le monothéisme aux païens.

Dans l'Église latine, l'ordre dominicain a joué un rôle important dans la promotion de l'étude du Coran et dans l'élaboration de réponses apologétiques et polémiques. Pierre Courtain, doctorant EuQu à l'Université de Nantes et à l'Université catholique de Louvain, rédige une thèse sur le « Coran dominicain », étudiant l'engagement de l'Ordre des Prêcheurs avec le livre saint musulman. Il réalise une nouvelle édition critique des textes de Ramon Martí sur l'islam. Dans sa contribution à notre conférence de mars 2021, Pierre Courtain s'est penché sur l'utilisation du Coran dans le *De seta Machometi* de Martí. Martí s'appuie sur les travaux de tracts polémiques chrétiens antérieurs, tels que ceux de Paul d'Antioche, le *Risālat al-Kindī* des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles et *Al-Sayf al-murhaf fī-l-radd 'alā al-muḥaf*, un tract anonyme d'un auteur copte égyptien. Comme ces auteurs chrétiens et d'autres, Martí a une approche double et apparemment paradoxale des relations entre la Bible et le Coran : il utilise la Bible pour discréditer le Coran, puis utilise le Coran pour légitimer la Bible (et sa lecture de celui-ci). Dans la première partie du *De Seta Machometi*, Martí fournit une esquisse biographique de Muḥammad, lui attribuant une vie contraire à la vie d'un prophète vrai et vertueux. Dans la deuxième partie de cet ouvrage, qui s'intitule la « quadruple réprobation de Mahomet », il divise la loi des

musulmans entre ce qui est vrai ou faux, critiquant les « erreurs » du Coran tout en citant quelques fragments qu'il considère véridiques. Puis il souligne « l'impureté » de la vie de Muḥammad avec des anecdotes tirées du livre saint musulman. Les parties suivantes, sur le fait que le prophète de l'islam n'a accompli aucun miracle et sur les lois impures qu'il a laissées à ses fidèles, utilisent également très largement le Coran. Pourtant, Martí exploite également le Coran pour trouver des preuves de la véracité de la Bible et de la doctrine chrétienne, illustrant sa propension à utiliser un livre d'autorité parmi les musulmans afin de servir son objectif missionnaire. Il réfute l'accusation musulmane de *tahrīf*, la corruption des écritures juives et chrétiennes, ce qui, affirme-t-il, aurait été impossible, puisque les juifs et les chrétiens du monde entier sont en désaccord sur l'interprétation de leurs livres saints mais s'accordent sur le texte.

Un autre dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle a adopté une approche très différente du Coran, comme montre la contribution de Rita George Tvrtković. Guillaume de Tripoli (mort en 1273) consacre environ 40 % de son livre anti-islamique *Notitia de Machometo* à des citations textuelles de versets coraniques sur Marie, avec des comparaisons avec leurs homologues bibliques. Un autre texte associé à Guillaume (peut-être écrit par un associé), *De statu Sarracenorum*, consacre de même 11 des 55 chapitres à la mariologie coranique. Le Coran joue ainsi un rôle ambigu dans ces ouvrages : il confirme la place centrale de Marie et de Jésus dans l'histoire sacrée et suggère que l'islam est proche de la vérité chrétienne. Ce sentiment est confirmé par l'admiration de Guillaume pour la piété musulmane, pour leurs prières et leurs larmes sincères et leur pieuse admiration pour Marie, Jésus et d'autres personnages bibliques : leur piété plaît à Dieu, affirme Guillaume.

Pour ma part, ma contribution à ce colloque portait sur la Bible et le Coran au Concile de Bâle (1431-1449). Bâle est au centre de toute carte du Coran européen : c'est la ville où le Coran a été publié pour la première fois : en traduction latine, en 1543, avant même qu'il ne soit imprimé en arabe. L'humaniste protestant suisse Theodor Bibliander avait à sa disposition à Bâle un certain nombre de manuscrits contenant le Coran et d'autres textes concernant l'islam. Au moins deux de ces manuscrits étaient arrivés à Bâle lors du Concile de Bâle en 1431-1449, dont les participants (ou « pères de l'Église », titre qu'ils réclamaient) s'intéressèrent au livre saint islamique. Le Concile de Bâle a représenté le point culminant du mouvement conciliaire, qui cherchait à réaliser la paix et l'unité par la gouvernance collective de l'Église. Les évangiles et les épîtres ont fourni aux conciliaristes un modèle d'autorité collective pour s'opposer aux notions pontificales qui voyaient le pape comme vicaire du Christ. Deux des plus fervents défenseurs du modèle conciliaire, Juan de Ségovie et Nicolas de Cues, se sont rencontrés à Bâle et ont étudié le Coran ensemble. On connaît au moins six manuscrits

du Coran qui ont circulé à Bâle pendant le Concile : un en arabe, et cinq contenant tout ou partie de la traduction latine de Robert de Ketton.

Alors que les auteurs chrétiens latins qui à Bâle ont lu le Coran ont souvent reproduit les approches polémiques et apologétiques standards, ils l'ont également lu de manière nouvelle et surprenante. Heymericus de Campo, représentant de l'Université de Cologne (où il avait été le professeur de Nicolas de Cues), utilise des citations du livre saint des musulmans pour fournir des arguments en faveur de l'autorité supérieure du Concile sur le pape. Dans les débats théologiques sur la doctrine de l'Immaculée Conception, Jean de Rouvroy et Juan de Segovia citent le Coran parmi leurs textes de preuve de la pureté de la Vierge Marie : Juan définit le Coran comme « scripturas Sarracenorum », « écritures des Sarrasins », une utilisation inhabituelle du terme « écriture ». Le dominicain Juan de Torquemada, envoyé du pape Eugène IV au concile, n'aurait rien dit de tout cela : il accuse à juste titre ses adversaires de citer ces passages coraniques hors contexte et dit que ses adversaires ont déployé un « turpissimum argumentum », « le plus honteux argument » : il faut citer des saints, pas des Sarrasins.

Ces exemples montrent comment le Concile de Bâle a été témoin de l'émergence (timide et hésitante) d'une toute nouvelle approche de l'islam et du Coran. Les protagonistes de cette histoire ont obtenu des manuscrits coraniques, les ont échangés, copiés et discutés. Ils ont également lu d'autres textes polémiques qui ont guidé leur lecture du Coran, en particulier la traduction latine du XII<sup>e</sup> siècle de la *Risālat al-Kindī* et le *Contra sectam Sarracenorum* de Riccoldo da Montecroce. Leurs lectures reflètent en partie un intérêt pour l'islam, ce qui a été utile à leurs réflexions sur la manière dont un concile prétendant représenter l'Église universelle pourrait unir la chrétienté contre la menace ottomane et éventuellement tendre la main aux musulmans dans le dialogue (comme Nicolas de Cues et Juan suggérera par la suite de Segovia). Mais ce qui est encore plus révélateur, c'est qu'au fur et à mesure que ces ecclésiastiques et érudits supprimaient les couches du droit canonique et de l'exégèse pour ancrer, dans des citations de la Bible, leur idée d'un gouvernement conciliaire collectif de l'Église et leur définition de la doctrine (y compris l'Immaculée Conception), ils se sont tournés vers le Coran pour trouver des passages qui confirmaient leurs idées. Le XVI<sup>e</sup> siècle marque d'importantes continuités et de nouveaux départs. La publication par Théodore Bibliander de la traduction latine de Robert de Ketton à Bâle en 1543, en même temps que le *corpus islamolatinum* (incluant notamment la *Risālat al-Kindī*), et avec d'autres ouvrages dont la *Contra sectam* de Riccoldo da Montecroce et la *Cribratio Alkorani* de Nicolas de Cues, assurèrent l'influence continue des approches latines médiévales du Coran. Cela se voit clairement dans les œuvres des missionnaires catholiques du XVII<sup>e</sup> siècle écrivant la *Propaganda fide* de l'Église, tels que Tomas de Jesus,

Bonaventura Malvasia et Filippo Guadagnoli, comme l'a montré Javier de Prado Garcia. C'est même vrai dans le monde grec : comme l'a démontré Octavian-Adrian Negoită, le moine athonite Pachomios Rousanos (1508-1553) s'est fortement appuyé sur Riccoldo pour ses polémiques anti-islamiques. Les chrétiens arabophones tels que le prêtre syriaque orthodoxe Moïse de Mardin (décédé en 1592, objet de la conférence de Sara Fani) et les convertis de l'islam tels que Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667, objet des recherches de Federico Stella) ont également joué un rôle clé : en tant que professeurs d'arabe, fournisseurs de manuscrits et transmetteurs de *tafsîr*. Le Coran pourrait également être utile aux Juifs européens comme le rabbin vénitien Leon Modena (1571-1648), qui a déployé des arguments coraniques contre le christianisme, comme l'a montré Aleida Paudice.

Les chrétiens européens qui étudiaient le Coran continuaient à le lire « à travers des lunettes bibliques », comme l'a montré Maxime Sellin dans son analyse du Coran de Bellus, un Coran arabe copié à Bellus (près de Valence) en 1518 contenant des annotations et gloses en latin, catalan et castillan. Ces gloses montraient que ce qui intéressait le plus l'annotateur était la relation du texte coranique avec celui de la Bible, soit en tant que confirmation de la vérité biblique, soit en tant que rejet de celle-ci. L'orientaliste allemand Levinus Warner (sujet de la présentation de Kentaro Inagaki), dont le *Compendium historicum* de 1643 s'appuie sur un éventail de sources en arabe et en persan, propose également une lecture chrétienne du Coran : il questionna les convergences et les divergences entre les récits bibliques et coraniques, mais fit également un usage pionnier du *tafsîr* de Zamakhshari pour guider sa lecture du Coran. Les érudits bibliques des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles considéraient de plus en plus le Coran comme un outil exégétique, une clé pour comprendre la civilisation « orientale » qui a produit à la fois la Bible et le Coran : Christian Benedict Michaelis, par exemple, voit le Coran comme un document ethnographique mettant en lumière les habitudes et les manies des Arabes et des Hébreux orientaux (comme l'ont démontré Asaph Ben-Tov et Jan Loop). Parallèlement, d'autres orientalistes, sans renoncer à leur préférence pour ce qu'ils considèrent comme la vérité biblique, se délectent des dimensions littéraire, poétique et folklorique du Coran, comme on le voit dans l'analyse par Emmanuelle Stefanidis de l'*Histoire générale de la religion des Turcs* de Michel Baudier (1625). L'orientaliste danois du XIX<sup>e</sup> siècle Nikolai Frederick Severin Grundtvig (1783-1872) considérait également le Coran comme une source de contes de fées reflétant « l'esprit arabe », comme l'a montré Thomas Hoffman.

Les orientalistes européens ont également mis leur érudition au service des processus de contact et d'échange dans les empires néerlandais, français, britannique et d'autres. Naima Afif a examiné l'exemple fascinant de la

façon dont le Coran, traduit d'abord de l'arabe au français par André de Ryer (1647) puis du français au néerlandais par Jan Hendrik Glazemaker (1657), a finalement été traduit du néerlandais à l'hébreu au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle par Jacob von Dort, un marchand de Cochin (Kochi), en Inde. Von Dort était apparemment un converti du judaïsme au christianisme, car il a remodelé sa traduction en fonction d'éléments stylistiques et même théologiques de la Bible chrétienne. Vevian Zaki examine comment le converti arabophone Nathaneal Sabat et le missionnaire anglican Henry Martyn ont traduit la Bible King James en arabe, en utilisant la langue coranique pour présenter le christianisme sous une forme familière et acceptable aux convertis potentiels arabophones de l'islam au christianisme dans l'Empire britannique du début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, les « réformateurs » et les « modernisateurs » juifs et musulmans se sont tournés vers les Écritures, la Bible et le Coran, pour donner de nouvelles bases solides à la compréhension et à la pratique religieuses. Abraham Geiger, rabbin et, à bien des égards, fondateur du judaïsme réformé dans l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle, considérait le Coran comme l'expression d'un monothéisme purifié inspiré des sources rabbiniques, en particulier des Midrash, bien que, comme le montre Michael Pregill, certaines de ces sources ont été écrites plus tard que Geiger ne l'avait pensé et peuvent en fait avoir été influencées par l'islam. Plutôt que de tenter de déterminer la priorité chronologique pour établir qui a emprunté à qui, Pregill met l'accent sur les préoccupations communes et la culture exégétique partagée des juifs et des musulmans dans l'Antiquité tardive. Les réformateurs juifs comme Geiger, inspirés en partie par le protestantisme allemand, considéraient les Écritures comme la source de la réforme religieuse. Gulnaz Sibgatullina place la traduction turco-tatare de Mūsā Bigī de 1911/12 du Coran dans le contexte de ce même « tournant biblique » : les musulmans réformistes, comme leurs homologues juifs et chrétiens, ont cherché à apporter l'Écriture (dans ce cas, le Coran) au peuple dans la langue vernaculaire. Des érudits tels que Bigī ont également utilisé leur connaissance des textes bibliques pour les aider à comprendre le Coran, comme nous le voyons dans leurs travaux de *tafsîr*.

J'ai donné des descriptions détaillées lors de deux colloques tenus en 2020 et 2021 pour fournir une idée de la portée et de la diversité des chercheurs associés à EuQu et des sujets que nous abordons. Dans les années à venir, jusqu'à la fin du projet en 2025, nous organiserons des colloques, ateliers, écoles doctorales et d'autres événements à travers l'Europe.

Nous faisons connaître les fruits de nos recherches à un public non universitaire plus large, par le biais de collaborations avec des associations d'enseignants, de publications destinées à un public non universitaire. À Nantes, nous organisons des événements avec Nantes Université (Nuit

blanche de la recherche, fête de la Science), le Lieu Unique et le Passage Sainte-Croix.

Avec l'éditeur nantais Petit à Petit<sup>1</sup>, spécialiste des « docu-BD », bandes dessinées informatives et éducatives, nous préparons un volume sur le Coran dans la culture européenne. Parmi les chapitres prévus, le lecteur pourra découvrir le missionnaire dominicain qui lit le Coran à Bagdad dans un manuscrit arabe qu'il noircit de notes marginales, pour mieux polémiquer ensuite contre « l'hérésie sarrasine » ; Juan de Segovia, dans un monastère savoyard au milieu d'un paysage enneigé, qui avec le faqih Yça Gidelli venu d'Espagne, travaille sur une édition trilingue du Coran (arabe, espagnol et latin). Al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Wazzān al-Fāsi, mieux connu en Europe comme Léon l'Africain, un musulman originaire de Grenade qui se fait capturer par des pirates italiens, est vendu comme esclave puis donné en cadeau au pape Léon X, puis assiste à Egidio da Viterbo dans sa traduction du Coran. Ou le comte Luigi Ferdinando Marsili, qui accompagne l'armée autrichienne qui prend la ville de Buda aux Ottomans en 1686 ; alors que les soldats pillent la ville, Marsili rentre dans une bibliothèque en flammes pour y extraire des manuscrits du Coran. Ou encore Napoléon, qui lit à bord de l'*Orient* la traduction du Coran de Savary et rêve de devenir un nouveau Mahomet. Cette BD devrait pouvoir toucher un public curieux assez large et montrer la richesse et la complexité des relations entre islam et Europe, tout en soulignant la place du Coran dans le patrimoine intellectuel européen.

C'est dans ce même but que nous organisons entre 2023 et 2025 une série d'expositions sur le Coran dans la culture européenne dans différentes villes de France, Espagne, Autriche, Hongrie, Italie et Tunisie, grâce à des partenariats que nous sommes en train d'approfondir avec de nombreuses bibliothèques, des musées et d'autres institutions culturelles dans ces pays. Nous publions une lettre d'information bimensuelle et mettons les actualités du projet sur notre site Internet : <https://euqu.eu/>.

En somme, EuQu est un projet de recherche ambitieux de six ans (2019-2025) qui étudie les façons dont le livre sacré islamique est intégré dans l'histoire intellectuelle, religieuse et culturelle de l'Europe médiévale et du début de la modernité. Notre recherche étudie comment le Coran a été traduit, interprété, adapté et utilisé par les chrétiens, les juifs européens, les libres penseurs, les athées et les musulmans européens afin de comprendre comment le Livre Saint a influencé à la fois la culture et la religion en Europe.

1. <https://www.petitpetit.fr/>