

L'Orient méditerranéen du Moyen âge chrétien : La rencontre de l'Islam

The Mediterranean East During Christian Middle Ages: Encounter With Islam

Thierry Hentsch

Volume 17, Number 3, 1986

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/702044ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/702044ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Institut québécois des hautes études internationales

ISSN

0014-2123 (print)

1703-7891 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hentsch, T. (1986). L'Orient méditerranéen du Moyen âge chrétien : La rencontre de l'Islam. *Études internationales*, 17(3), 509–533.
<https://doi.org/10.7202/702044ar>

Article abstract

Anachronism is one of the most common distortions of history by which we circumscribe the past with our own mental universe. That is what the modern West has done and continues to do as regards Islam - a society almost without distinction of time or space. Thus today the encounter between Western Christendom and Islam is commonly seen as essentially negative, having been reduced to the military - religious conflict of the Crusades during the 11th and 13th centuries. Of course, it was at that period of time that took shape a Catholic view of Islam as a religion obnoxiously stereotyped, a view which would spread across Europe and which, much later, would give rise to a truly different form of racism, still around to day. Such an overall despising attitude tends to cover up the positive aspects of what had been the encounter between Islam and Christianity. Yet, those were many and they have been invaluable in the development of the Western thought and sciences. Far from being only a region of conflict, at that time the Mediterranean was also a zone of cultural symbiosis to which the modern West owes much. Europe would do well to remember this today that its supremacy is already part of a past which is definitely over.

L'ORIENT MÉDITERRANÉEN DU MOYEN ÂGE CHRÉTIEN: LA RENCONTRE DE L'ISLAM

Thierry HENTSCH*

ABSTRACT — The Mediterranean East During Christian Middle Ages: Encounter With Islam

Anachronism is one of the most common distortions of history by which we circumscribe the past with our own mental universe. That is what the modern West has done and continues to do as regards Islam – a society almost without distinction of time or space. Thus today the encounter between Western Christendom and Islam is commonly seen as essentially negative, having been reduced to the military – religious conflict of the Crusades during the 11th and 13th centuries. Of course, it was at that period of time that took shape a Catholic view of Islam as a religion obnoxiously stereotyped, a view which would spread across Europe and which, much later, would give rise to a truly different form of racism, still around to day. Such an overall despising attitude tends to cover up the positive aspects of what had been the encounter between Islam and Christianity. Yet, those were many and they have been invaluable in the development of the Western thought and sciences. Far from being only a region of conflict, at that time the Mediterranean was also a zone of cultural symbiosis to which the modern West owes much. Europe would do well to remember this today that its supremacy is already part of a past which is definitely over.

Le regard que l'Occident porte aujourd'hui sur l'Orient méditerranéen (défini ici comme le monde arabe plus la Turquie et l'Iran) est chargé d'une longue histoire. Histoire des mentalités où le vécu et le transmis se confondent, de façon souvent inextricable.

Dans un précédent article sur le thème Orient-Occident¹, j'ai tenté d'aller aux sources imaginaires de ce couple en perpétuelle instance de divorce. J'essayais de montrer que l'Occident tendait à faire remonter son histoire et sa spécificité en tant que civilisation jusqu'à l'antiquité grecque, où il croyait trouver déjà ce qui, par essence, l'opposait à l'Orient: façon de s'approprier une Méditerranée que Rome achevait de faire « nôtre ». Dans cette perspective, la soudaine expansion arabomusulmane remettait en cause cette propriété exclusive du bassin méditerranéen en infligeant à ce dernier une cassure soi-disant radicale et irréparable. Sous la poussée de l'Islam, l'imaginaire fracture Orient/Occident se déplaçait donc de l'arrière-pays méditerranéen (à l'Est) vers le coeur même de la mer intérieure: l'expansion arabe

* Professeur au Département de science politique de l'Université du Québec à Montréal.

1. Thierry HENTSCH, « Orient-Occident: origines mythiques d'un couple réel », in *Études internationales*, vol. XVI, no 3, septembre 1985, pp. 505-523.

Revue Études internationales, volume XVII, n° 3, septembre 1986

devenait ainsi la cause de la destruction de l'unité méditerranéenne. Sans nier l'importance de cette expansion et de ses suites, je concluais que cette interprétation très ethnocentrique de l'histoire (qui reste encore de nos jours l'interprétation dominante admise en Occident) n'était possible qu'au prix d'une série d'anachronismes solidement ancrés dans notre conscience collective, et que la coupure Orient/Occident au sens socio-culturel que nous lui donnons aujourd'hui s'était produite bien plus tard.

Mais quand, si ce n'est avec l'expansion arabe elle-même? La première hypothèse qui vient à l'esprit, c'est que cette coupure apparaîtrait avec les croisades, du 11^{ème} au 13^{ème} siècles. À cette époque, effectivement, la chrétienté européenne (qu'il serait peut-être plus exact d'appeler alors « germano-latine » pour la distinguer de la « gréco-byzantine ») entre véritablement en contact avec l'Islam et commence à se préoccuper du « mahométisme ». Il n'est donc pas inutile de s'interroger sur les circonstances et la portée de cette première rencontre à laquelle la conscience collective occidentale a fait et fait encore si souvent référence.

De ce rendez-vous datent en effet les premières images, les images fondatrices que la chrétienté européenne se forme sur sa religion rivale. Et ces images continuent indirectement d'imprégner aujourd'hui la vision occidentale moyenne de l'Orient méditerranéen, devenu au fil du temps, pour l'Europe moderne, l'« autre » par excellence. Mais, ici encore, mythes et réalités s'entrecroisent étroitement: même si aux 11^{ème} et 12^{ème} siècles, l'opposition islam/christianisme est indéniablement ressentie par les chrétiens occidentaux, nous risquons néanmoins de nous tromper aujourd'hui sur la signification et la portée qu'elle avait à l'époque.

Ce sont cette signification et cette portée qu'il s'agit autant que possible d'évaluer ici: la rencontre de la chrétienté germano-latine avec le monde arabo-musulman peut-elle se résumer au choc de deux religions armées, irréductiblement opposées l'une à l'autre? Et ce choc ferait-il émerger un Occident médiéval conscient de sa spécificité devant la découverte de ce qui lui apparaîtrait déjà comme une altérité radicale? La Méditerranée serait-elle désormais coupée en deux ou constituerait-elle encore – et jusqu'à quel point – une aire de symbiose culturelle?

Pour répondre avec certitude, il faudrait être assuré de disposer des sources les plus significatives. Les sources ne manquent pas; elles ont été passablement exploitées et travaillées. La plupart d'entre elles renvoient inévitablement à l'attitude et au regard des élites, et celles-ci ne reflètent sans doute qu'imparfaitement le sentiment populaire. L'image de l'Islam que nous pouvons tenter de restituer est donc essentiellement celle qu'en avait la couche lettrée, assez mince alors, de la chrétienté occidentale – le reste n'est que déduction plus ou moins hasardeuse. On peut toutefois se consoler de cette lacune en se rappelant que ce sont ces images-là (celles que produisaient les élites) qui ont traversé les siècles et influé sur les mentalités collectives jusqu'à nous. Leur étude n'est donc pas vaine: ces images nous interpellent et nous concernent encore aujourd'hui dans nos rapports avec le monde arabe. Et c'est cela qui m'intéresse ici. Je ne prétends donc pas faire oeuvre d'historien, et ma réflexion prend nécessairement appui sur une synthèse effectuée à partir des travaux existants.

Les croisades, en particulier, ont fait l'objet à travers les siècles d'une inépuisable littérature de tout accabit. Certains ouvrages fondamentaux parus au cours des dernières décennies ont remis ces événements dans une perspective plus équilibrée, dont toutes les conséquences n'ont pourtant pas été tirées, hors du cercle restreint des spécialistes de cette période. La mythologie qui, très vite, s'est développée à partir des épopées plus ou moins fabuleuses tissées sur le thème de ces expéditions lointaines, imprègne encore aujourd'hui l'image que nous nous en faisons communément en Occident et colore notre regard collectif sur l'Orient méditerranéen. Or, si la première véritable rencontre de la chrétienté occidentale avec l'Islam (en tant que société) s'articule nécessairement autour de la guerre et de la religion, elle ne s'y réduit nullement. On ne peut donc correctement évaluer l'importance du sentiment d'opposition que la chrétienté germano-latine développe envers l'Islam (en tant que religion) qu'à la lumière de l'ensemble des rapports méditerranéens, où interviennent également Byzance et les chrétiens d'Orient. En outre cette évaluation doit aussi tenir compte de la situation qui prévaut à l'intérieur de la chrétienté occidentale elle-même.

Comment se présentent donc les termes de la rencontre avec l'Islam ? Telle est la question par laquelle il faut commencer avant d'examiner les diverses facettes de ce rendez-vous historique.

I – LES TERMES DE LA RENCONTRE

La naissance et la rapide expansion de l'Islam (au 7^{ème} et 8^{ème} siècles de l'ère chrétienne), événements de portée mondiale, modifient durablement la géographie politique et religieuse de la Méditerranée. Elles y bouleversent le rapport de force et conditionnent jusqu'à nos jours l'avenir des sociétés installées sur les rives orientales et méridionales de la mer intérieure. Musulmans et chrétiens entrent ainsi en contact à deux niveaux : au niveau des communautés et des individus à l'intérieur même de l'espace conquis par les Arabes et au niveau des États et des empires. À chacun des deux plans, les termes de la rencontre apparaissent très différents.

Pour les chrétiens d'Orient l'invasion arabe ne représente pas la calamité historique que nous sommes facilement enclins à nous imaginer. Partiellement arabisées par les lentes migrations qui ont mené les nomades d'Arabie vers les régions plus fertiles de Syrie et de Mésopotamie, les populations limitrophes de la péninsule accueillent les troupes d'Abou Bakr et d'Omar avec autant de soulagement que d'inquiétude, car leur présence met fin aux tracasseries administratives et à l'intolérance religieuse d'un pouvoir byzantin assez peu aimé. La majorité de ces populations, tout comme plus tard celle de Perse et d'Afrique du Nord, ne tardera pas à se convertir de son plein gré, moitié par conviction, moitié par opportunisme économique et politique. Subsistent parallèlement à la majorité musulmane d'importantes communautés chrétiennes et juives dont les membres jouissent du statut particulier de « protégés » (*dhimmi*). Statut qui leur permet de vivre sous l'aile de l'Islam en conservant leur confession, moyennant le versement d'un impôt particulier et l'observance d'un certain nombre de restrictions, dont l'ampleur et la sévérité varieront dans le temps et l'espace (par exemple : interdiction de monter à cheval et

de porter l'épée, impossibilité d'épouser une musulmane, obligation de revêtir des habits distinctifs)².

Sans être idyllique, la situation des communautés chrétiennes de l'Orient arabe paraît donc supportable. La tolérance – légèrement condescendante – dont l'islam et ses chefs font preuve à leur égard provient en partie de ce que Mohamed n'a pas inscrit sa nouvelle religion en opposition aux deux crédos monothéistes qui la précèdent. Il se situe au contraire dans la continuité abrahamique qui les relie entre elles. D'Abraham à Jésus, le Coran « contient » toutes les révélations antérieures, qu'il révèle à son tour et à sa manière aux Arabes, mettant fin à une sorte de « duopole » judéo-chrétien :

Ils ont dit: « Personne n'entrera au Paradis, s'il n'est juif ou chrétien ». – Tel est leur souhait chimérique.

Ceux qui croient et qui font le bien seront les hôtes du Paradis; ils y demeureront immortels.

Et encore :

Abraham n'était ni juif ni chrétien mais il était un vrai croyant soumis [*muslim*] à Dieu; il n'était pas au nombre des polythéistes³.

La référence à Abraham, ancêtre du monothéisme, place le verbe coranique en dehors du temps, elle en fait le porteur d'un message à la fois universel et spécifiquement arabe dans ses origines. La parole transmise par Mohamed a beau venir après Jésus, elle est de toute éternité; et, du même coup, elle « défend les droits de son peuple devant Dieu »⁴ en lui donnant accès au monothéisme le plus authentique et le plus pur. L'Islam et, plus encore, l'Islam triomphant n'a rien à envier à cette religion chrétienne qui sacralise la souffrance, l'humiliation et la défaite (la crucifixion du Christ). De plus il nie absolument la divinité de Jésus et, même, la possibilité pour cet homme remarquable d'être mort en personne sur la croix⁵). Interprétation qui supprime l'inextricable imbroglio créé par le concept de trinité, sur lequel les Églises chrétiennes se sont longtemps chamaillées.

Ceux, parmi les nouveaux sujets du Califat, qui conservent leur croyance antérieure n'expriment donc pas nécessairement par-là une résistance farouche à la nouvelle religion dominante ni ne se voient *ipso facto* exclus du « *cursus hono-*

2. L'infériorité juridique du statut de *dhimmi* ne doit rien, de la part des chefs musulmans, à la volonté de convertir. Autant la conversion, par la force le cas échéant, était nécessaire en Arabie même à l'égard des païens pour constituer la puissance du nouvel État musulman, autant elle devient indésirable à l'extérieur à l'égard des monothéistes des autres confessions qui, par l'impôt spécial auquel ils sont assujettis contribuent à alimenter le trésor du califat. Cette taxation ne pouvait néanmoins qu'accroître l'attrait de l'islam aux yeux des populations sujettes et hâter leur conversion. Au point que les califes omeyyades, craignant pour leurs revenus, tentèrent de freiner ce mouvement d'adhésion, puis, devant l'insuccès de cette tentative, en vinrent à traiter les nouveaux convertis non arabes comme des musulmans de seconde classe; discrimination à laquelle les Abbassides mettront fin au siècle suivant.
3. *Le Coran* II, 111; II, 82 et III 67. J'utilise ici la numérotation arabe des versets et je me réfère à la traduction de Denise Masson dans l'édition de « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1967.
4. Magnifique expression de Jean-Jacques WAARDENBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris, Mouton, 1963, 2^e édition, p. 144, qui résume en l'occurrence la pensée de Louis Massignon, pour lequel Mohamed est le « champion de la revendication généalogique arabe », (*ibid*).
5. On sait que, dans la tradition musulmane, un autre homme a pris la place de Jésus sur la croix au dernier moment. Mais là dessus les interprétations musulmanes du texte coranique varient l'essentiel reste que l'islam privilégie l'idée d'un Christ triomphant, plutôt que souffrant.

rum ». Les communautés chrétiennes demeurées sous la loi musulmane se sentent en quelque sorte libérées des contraintes dogmatiques que leur imposait le « césaropapisme » byzantin et peuvent paradoxalement vivre leurs rites respectifs dans une atmosphère de plus grande tolérance sous le nouveau régime. Plusieurs intellectuels chrétiens occupent d'ailleurs des positions importantes dans la hiérarchie califale et ont une vue relativement sereine de la foi des vainqueurs. Tel Jean Damascène, fils d'un haut fonctionnaire très respecté, devenu lui-même un proche conseiller du calife, au point d'être soupçonné par Byzance d'avoir « des penchants pour le mahométisme »⁶. La modération de ses écrits sur l'islam (par comparaison avec ce que sera la littérature catholique en Occident sur le même thème) n'exclut pas une certaine suffisance: la doctrine de Mohamed, dont le Damascène ne soupçonnait sans doute pas la longévité, reposait selon lui sur l'enseignement que le prophète aurait reçu d'un moine chrétien adepte de l'arianisme (donc hérétique). Même si elle n'évite pas la « mesquinerie », la controverse théologique qu'entame Jean Damascène s'inscrit dans la tradition des disputes « byzantines » et, surtout, reste tempérée par le contact immédiat que son auteur a quotidiennement avec les musulmans⁷. Tout comme plus tard en Espagne, il n'existe donc pas, en terre d'Islam, d'opposition systématique et farouche entre chrétiens et musulmans. La cohabitation est non seulement possible, elle est parfois heureuse.

Au niveau des rapports inter-étatiques, la situation se présente évidemment sous un jour différent et varie d'une région à l'autre de la Méditerranée. États chrétiens et États musulmans tentent évidemment de canaliser l'ardeur religieuse de leurs sujets contre l'adversaire. Encore qu'en terre d'Islam, avec l'essoufflement de l'esprit de conquête, la distinction du droit musulman entre *dâr al harb* (pays de la guerre) et *dâr al islam* (pays de l'Islam) perde de sa force. Bien plus, suite au morcellement de l'empire arabe et à la montée des rivalités « internes », l'alliance avec des potentats chrétiens fait partie de la pratique politique musulmane. Du côté de Byzance non plus, le clivage religieux ne constitue pas la donnée fondamentale des rapports internationaux. Si le Basileus lutte contre l'Islam c'est davantage pour conserver une base territoriale suffisante à son empire que pour le salut de son âme. Au reste, les relations de l'Empereur avec le Calife évoluent entre paix et guerre entre hostilités et civilités au gré de la conjoncture. Byzantins et Arabes se connaissent et ne manquent pas, à l'occasion, de s'estimer réciproquement.

Il en va tout autrement des royaumes chrétiens d'Occident. Avant la fin du 11^{ème} siècle ceux-ci ignorent presque tout du monde islamique et restent largement ignorés de lui, en dépit des affrontements qui depuis quatre siècles mettent sporadiquement aux prises les Sarrasins et les cités italiennes en Méditerranée. Cette ignorance réciproque vient en partie de ce que les deux mondes en sont chacun à des stades de développement culturel, économique et politique totalement différents. Des clercs relativement peu instruits et des chefs militaires assez rudes, dans des contrées à peine remises des multiples invasions qui ont ravagé l'Europe du 9^{ème} ou 10^{ème} siècles, trouvent devant eux une civilisation accomplie, en pleine croissance malgré la rupture de son unité politique. C'est par un abus de langage aujourd'hui

6. Daniel J. SAHAS, *John of Damascus on Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1972, p. 27, p. 43 et p. 127.

7. Norman DANIEL, *Islam and the West, The Making of an Image*, Edinburgh, at the University Press, 1966 (1st edition 1960), p. 4. L'ouvrage de N. Daniel est fondamental pour la compréhension de l'attitude des Églises chrétiennes face à l'islam aux 12^{ème} et 13^{ème} siècles. Nous y reviendrons.

inexcusable que la notion de moyen âge (censée caractériser la longue « transition » qui, en Occident, va de la fin de l'empire romain aux premiers signes de la Renaissance) englobe encore chez maints historiens l'ensemble du monde méditerranéen. Déjà problématique à l'égard de l'immense réalité historique qu'elle désigne en Europe occidentale, cette notion, avec l'idée de recul et de repli qu'elle charrie, est totalement impropre à traduire l'essor de l'Islam et de la civilisation arabe.

Un siècle à peine après l'expansion musulmane, cette civilisation atteint un degré de raffinement et d'épanouissement dont l'empire carolingien n'a pas la moindre idée. Elle produit un travail scientifique que l'Europe ne commencera réellement à comprendre et à égaler qu'à partir du 13^{ème} siècle. Au tournant du premier millénaire, l'esprit inventif et curieux des élites musulmanes, leur goût pour l'explication rationnelle et pour la méthode expérimentale, la somme de leur connaissance contrastent fortement avec le regain mystique de la chrétienté occidentale, avec l'ignorance de sa chevalerie, dont les chefs vont parfois jusqu'à s'enorgueillir de leur analphabétisme. À l'aune même de ce qui deviendra en Occident, partiellement sous l'influence arabe, les critères par excellence de la « civilisation », les royaumes chrétiens demeurent en pleine « barbarie ». Il n'est donc pas étonnant qu'l'Islam ne daigne guère s'informer de ces contrées « arriérées » et que celles-ci restent fermées à ce qui se fait au-delà des Pyrénées. D'autant plus que, suite au morcellement politique de l'empire arabe, ce dernier a cessé d'élargir son aire de domination. Bref, au début du 11^{ème} siècle, classicisme arabe et moyen âge chrétien se touchent sans se connaître.

Mais l'affaiblissement politique du monde musulman va permettre aux seigneurs chrétiens d'Occident de prendre l'offensive, en Espagne, en Sicile, en Syrie même, et l'intensification du commerce transméditerranéen va mettre les marchands italiens en rapport croissant avec les villes portuaires du levant. Ainsi vont se nouer des contacts, de la chrétienté occidentale vers l'Islam. À travers le négoce, la guerre et la politique, et en dépit du courroux et des interdits de l'Église romaine, les sociétés les plus frustrées vont peu à peu s'abreuver, sans toujours l'admettre et parfois même sans le savoir, auprès des sociétés les plus évoluées, pour y puiser une part importante de leurs sciences et de leurs arts⁸.

8. Sur les emprunts de l'Occident au monde arabe, voir le livre enthousiaste (« outrageusement apologétique » selon Mohamed Arkoun) de Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, Notre héritage arabe, traduit de l'allemand par Solange et Georges de Lalène, Paris, Albin Michel, 1963. De façon générale, les études sur la rencontre de l'Islam par la chrétienté ou de l'Orient par l'Occident au moyen âge ne manquent pas. Par exemple: H.A.R. GIBB, "The influence of Islamic culture on medieval Europe", in *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, 38; 1; September 1955, pp. 81-98; R.W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1962; outre l'ouvrage déjà cité de Norman DANIEL (1966), du même auteur, *The Arabs and Mediaeval Europe*, London, Longman, 1975; W. Montgomery WATT, « L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale », in *Revue des études islamiques*, vol. 40, 1972, pp. 297-327 et vol. 41, 1973, pp. 127-156; *Lumières arabes sur l'Occident médiéval*, sous la direction de H. LOUCEL et A. MIQUEL, Paris, Anthropos, 1978; Hichem DJAIT, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978, pp. 7-26; Maxime RODINSON, *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspéro, 1980, pp. 19-51; *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, Marseille, les Éditions Jeanne Laffite, Publication du CUERMA, Université de Provence, 1982. Sans compter, bien sûr, l'immense littérature relative aux croisades dont il sera question plus loin et tant d'autres ouvrages généraux sur l'Islam, le monde arabe et le moyen âge chrétien.

Tel est donc, vers le 11^{ème} siècle, le contexte global de cette rencontre: d'une part des royaumes naissants et des princes chrétiens forts surtout de leur puissance militaire, d'autre part une civilisation brillante, forte de son savoir et de son développement économique mais affaiblie par ses divisions internes. Avec deux zones de contact privilégiées: l'Italie méridionale et l'Espagne. Et une tierce puissance en déclin, Byzance, qui cherche encore à s'imposer en Méditerranée orientale comme nécessaire intermédiaire commercial face à la concurrence de plus en plus redoutable des villes italiennes.

On voit d'emblée que la rencontre Orient-Occident se fait en des termes plus complexes qu'il peut paraître au premier abord. Elle ne se résume pas à l'opposition islam-christianisme, ni même au binôme Islam-Chrétienté. Intéressant problème de vocabulaire. La science occidentale n'a qu'un mot pour désigner chez l'autre deux réalités différentes qu'elle prend soin de distinguer chez soi: l'Islam en tant que religion (qui correspondrait à « christianisme ») et l'Islam en tant que réalité historique et sociale (qui correspondrait à « Chrétienté »); alors qu'existent en arabe les expressions *dâr-al-islam* pour désigner le territoire géopolitique de l'islam et *oumma* pour nommer la communauté des croyants⁹. Comme si, aux yeux de l'Occident, sans considération de temps ni d'espace, l'islam-religion emplissait totalement, ou quasi, l'Islam-société, la seconde n'étant que la conséquence ou le reflet de la première. « Comprendre l'Islam dans l'histoire n'est pas identique à comprendre l'Islam » note, perspicace, un historien de la religion¹⁰. La formule mérite d'être retenue, et renversée: c'est, à son tour, le désir de « comprendre l'islam » qui a souvent contribué à oblitérer les dimensions socio-historiques du *dâr-al-islam*¹¹.

Je ne sais si, comme l'affirme Djaït, « c'est l'Europe qui a inventé le concept culturel d'Islam comme totalité »¹², mais il ne fait aucun doute que cette vision totalisante de l'autre s'inscrit parfaitement dans la tradition intellectuelle occidentale

9. Voir l'*Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leyde, E.J. Brill, Paris, Maisonneuve et Larose, tome II, 1965, pp. 130-131: « *Dâr al-Islam* (« le pays de l'Islam »), ou, plus simplement, chez les auteurs musulmans, *daruna* (« notre pays »), est l'ensemble du territoire où règne la loi de l'Islam. » C'est donc plus que l'ensemble des musulmans, car, comme il est précisé plus loin, la *umma* (prononcer *oumma*) ou « communauté des croyants » englobe les membres des autres religions révélées (juifs, chrétiens puis zoroastriens), dont le statut est garanti par la *dhimma*. À noter que le français a forgé les mots « mahométisme » (vieilli) et « islamisme » pour désigner spécifiquement la religion musulmane. Mais ils sont aujourd'hui très rarement utilisés, peut-être en raison de la connotation péjorative qu'ils ont eue. À noter qu'« islamisme » a été réutilisé depuis quelques années par certains auteurs pour désigner les tendances d'un islam politique extrémiste. Pour ce qui me concerne et malgré le côté un peu artificiel de ce choix, j'écris « islam » avec un « i » minuscule lorsque j'entends me référer précisément à la religion musulmane et « Islam » avec un « I » majuscule pour désigner la société ou l'ensemble des sociétés de l'Orient méditerranéen, la civilisation, la culture, etc. (sauf dans les citations, bien entendu).

10. J.-J. WAARDENBOURG, *op. cit.*, p. 292.

11. Voir Léonard BINDER, "Area Studies: A Critical Reassessment", in *The Study of the Middle East*, edited by L. Binder, New York, John Wiley & Sons, 1976, p. 12: "We are all acquainted with standard works in the field which generalize about Muslims without qualification as to time and place ». Voir aussi dans le même ouvrage la contribution de Charles J. ADAMS, "Islamic Religions Tradition", pp. 29-95.

12. Hichem DJAIT, *L'Europe et l'Islam*, *op. cit.*, p. 25.

moderne et, en particulier, dans l'immuable dichotomie Orient/Occident. Faut-il donc s'étonner que nous ayons aujourd'hui de la peine à saisir la complexité et la diversité des rapports qui se nouent (ou qui, tout simplement, se poursuivent) aux 11^{ème} et 12^{ème} siècles en Méditerranée?

Diversité des rapports et diversité des perceptions que l'imagerie simpliste qui s'est constituée autour des croisades a beaucoup contribué à oblitérer.

II – L'ORIENT DES CROISÉS

L'Orient des Croisés commence par une fiction avant de devenir, à travers la croisade elle-même, réalité. La fiction, c'est la Terre sainte à délivrer, flanquée du vague désir d'un Eden caché. « Le Paradis est un lieu situé dans les régions de l'Orient », écrivait déjà Isidore de Séville (560 à 636) dans ses célèbres *Étymologies*, fixant ainsi une tradition qui allait traverser presque sans changement tout le moyen âge chrétien¹³. Et sur la voie qui mène au paradis: Jérusalem. Jérusalem mythique, ville de la Passion, Orient de la ferveur occidentale, qui oriente aussi les églises. Chez les petites gens, « le voyage, sur les conditions duquel ils n'avaient aucune idée, était intimement lié aux souvenirs bibliques, jusqu'à l'étape finale, où l'on distinguait mal la Jérusalem terrestre et la Jérusalem céleste. »¹⁴ La ville sainte représente un lieu symbolique et la croisade une aventure intérieure à la chrétienté occidentale. Pas seulement au sens religieux, mais aussi d'un point de vue social et politique.

Même si les difficultés de l'empire byzantin ne sont pas tout à fait étrangères aux origines de la première expédition « Oultremer »¹⁵, celle-ci ne doit rien à la situation qui prévaut en Palestine et moins encore à l'état des relations entre chrétiens et musulmans en Méditerranée. Les chrétiens des États musulmans, on l'a vu, vivent plutôt bien et surtout, ne demandent rien à leurs coreligionnaires d'Occident¹⁶. Par ailleurs, abstention significative, les deux sociétés vivant « pour la

13. Christiane DELUZ, « Le paradis terrestre, image de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux », in *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, op. cit., p. 146. Six siècles après Isidore de Séville on retrouve le « même décor » chez Honorius Augustodunensis (*ibid.*).

14. Claude CAHEN, *Orient et Occident au temps des Croisades*, Paris, Aubier Montaigne, 1983, p. 69.

15. Alain-Julien SURDEL dans « Oultremer, la terre sainte et l'Orient vus par des pèlerins du XV^{ème} siècle », in *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, op. cit., p. 25, dit du mot « oultremer » (du 11^{ème} au 13^{ème} siècle) qu'il évoque Jérusalem, les Croisades et qu'« il connote une foi et un idéal ».

16. Claude CAHEN, op.cit., p. 18, au terme d'un bilan nuancé de la situation des non musulmans à l'intérieur des États musulmans, juge cette situation « correcte » dans son ensemble. Notable exception à la règle: la persécution passagère du calife fatimide Hakim au début du 11^{ème} siècle, dont la « propagande de Croisade » fera ses choux gras (*ibid.*, p. 19). Steven RUNCIMAN dans *A history of the Crusades*, Vol. I *The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*. Cambridge, at the University Press, 1962, p. 37, fait le même bilan positif: "In the middle of the eleventh century the lot of the Christians in Palestine had seldom been so pleasant". Quant au mythe d'un éventuel appel au secours des chrétiens du levant Claude CAHEN, op. cit., p. 29, affirme nettement: « C'est un fait établi que les chrétiens non grecs d'Orient n'adressèrent aucun appel à l'Occident ».

première fois l'expérience d'une intégration de sujets musulmans » (dans l'Espagne centrale reconquise et dans la Sicile normande) « ne devaient justement pas participer à la Croisade »¹⁷. Reste la question des pèlerinages: on a invoqué les brigandages et les rançonnages auxquels les pèlerins occidentaux en route vers la Terre sainte étaient exposés¹⁸. Il est vrai que le parcours terrestre par l'Asie Mineure a été rendu « à peu près impossible » en raison de l'invasion turcomane, mais l'accès par mer demeure ouvert¹⁹. D'autant plus que les navires marchands chrétiens se font de plus en plus nombreux en Méditerranée orientale, notamment grâce à l'essor du commerce entre l'Égypte fatimide et les cités italiennes²⁰. Bref, l'explication de la croisade se trouve décidément en Europe même, plus particulièrement dans l'Europe du nord-ouest, c'est-à-dire celle qui a le moins de contacts directs avec la Méditerranée et avec l'Islam²¹.

Il y a, dans cette Europe du nord-ouest pléthore d'énergies guerrières que le pape Urbain II, lui-même originaire du nord de la France, va mettre au service de sa politique européenne. Sans doute le projet du pape, rassembler la chevalerie occidentale pour la « délivrance du Saint Sépulcre », répond-il en partie à une requête de l'empereur grec Alexis Comnène qui, vingt-quatre ans après la sévère défaite byzantine de Manzikert contre les Turcs seldjoukides (1071), rêve de reprendre à ces derniers le terrain perdu en Asie Mineure à la suite de ce désastre. Mais l'appel qu'Urbain II lance solennellement au Concile de Clermont en 1095 procède surtout de la volonté de raffermir la papauté dans la lutte contre le pouvoir temporel du Saint Empire romain-germanique. En incitant les souverains et chevaliers occidentaux à s'unir dans une sainte expédition contre les Turcs, Urbain consolide son prestige et son pouvoir, confirme la papauté dans son rôle de rassembleuse au-dessus des divisions et des luttes dans lesquelles princes et seigneurs gaspillent leurs ressources et leurs forces.

La croisade absorbe en effet une effervescence politico-militaire potentiellement ruineuse pour l'Europe chrétienne: le « trop plein de chevaliers en quête de fief » et les « les guerres d'expansion féodales » qui en résultent, comme celles des Normands en Italie, en Sicile et en Angleterre, comme celles des Français en Espagne ou des Allemands dans le nord-est du continent²². Urbain II canalise ces

17. Claude CAHEN, *op.cit.*, p. 43.

18. Régine PÉROUD, *Les Croisades*, Paris, Juillard, 1960, pp. 9-14. Le livre de R. Pernoud est un recueil de textes de première main sur les croisades, traduits, présentés et commentés par elle.

19. Claude CAHEN, *op.cit.*, p. 29.

20. *Ibid.*, pp. 33-41. Voir aussi Hilmar C. KRUEGER, "The Italian Cities and the Arabs before 1095", in *A History of the Crusades*, Vol. 1, *The First Hundred Years*, edited by M.W. Baldwin, Madison, Milwaukee and London, The University of Wisconsin Press, 1969, pp. 40-53.

21. Claude CAHEN, *op.cit.*, p. 68: « Si l'armée de Raymond de Saint-Gilles était relativement forte, il n'est guère douteux que les gens du Nord composaient la majorité des effectifs de la [première] Croisade; les gens du Nord, c'est-à-dire les moins informés des choses de l'Orient, les moins prédisposés à aucune forme de coexistence pacifique – à l'exception des Normands de Bohémont transplantés dans l'extrême sud ».

22. Louis HALPHEN, *L'essor de l'Europe (XI^{ème} – XIII^{ème} siècles)*, Paris, Félix ALCAN, 1932 (« Peuples et civilisations », tome VI), pp. 45-46 et, plus globalement, pp. 46-60. Voir aussi Steven RUNCIMAN, *op.cit.*, p. 89 pour le rôle d'exutoire de la guerre en Espagne et Jacques LEGOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964, p. 94, pour la poussée allemande vers le nord-est de l'Europe.

forces vers l'extérieur en leur donnant un objectif lointain, la Palestine, un symbole, la croix, et l'image d'un ennemi commun à combattre, l'Infidèle, profanateur des lieux saints :

Quelle honte ne serait-ce pas pour nous si cette race infidèle si justement méprisée, dégénérée de la dignité d'homme et vile esclave du démon, l'emportait sur le peuple élu de Dieu tout-puissant.²³

Comme nous le verrons plus loin, cette exhortation fanatique fabrique une image plus qu'elle ne traduit une hostilité répandue ; elle utilise les mauvais souvenirs laissés dans le sud par les incursions sarrasines et les combine à la fièvre religieuse des gens du nord (qui ignorent tout des Sarrasins) afin de créer un ennemi anti-chrétien parfaitement mythique dans sa généralité. C'est que cet adversaire générique a une fonction : faire l'unité en drainant les énergies dans un projet qui va rapidement prendre « le caractère d'une expédition coloniale »²⁴.

L'indéniable retentissement populaire que reçoit le prêche de Clermont témoigne donc bel et bien de l'élan à la fois religieux et guerrier qui anime les diverses couches de la chrétienté occidentale. Mais ce discours désigne comme objectif une « libération » imaginaire (les gens de Jérusalem n'éprouvent nul besoin d'être « libérés ») et un ennemi arbitraire : le « Turc » (seldjoukide en l'occurrence), nouveau venu en Anatolie qui n'a aucun rapport (sinon par sa religion) avec les razzias sarrasines sur les côtes septentrionales et occidentales de la Méditerranée. Il y a malentendu et sur l'adversaire et sur la cause ; et aussi, par conséquent, sur ceux qu'on prétend ainsi secourir, qu'il s'agisse des chrétiens de Palestine – pour lesquels on a pu dire que « les croisades furent d'abord une source de malheurs puis d'une grande désillusion »²⁵ – ou qu'il s'agisse des Byzantins.

Premier choc pour ces derniers : la croisade populaire – conséquence imprévue du prêche de Clermont – qui s'ébranle sans attendre les armées seigneuriales sous l'inepte conduite de Pierre l'Ermite. Ce cortège de pèlerins, d'illuminés, de pauvres gens, dans lequel les hors-la-loi n'ont nulle peine à se glisser, ce cortège, obligé de vivre sur l'habitant, commet les pires exactions dans les contrées qu'il traverse. Lorsqu'il arrive en vue de Constantinople précédé de la triste réputation qu'il s'est acquise en route, il présente tous les aspects d'une horde de pillards indisciplinés, dont les Byzantins, horrifiés, s'empressent de se débarrasser en lui faisant traverser le Bosphore ; autant dire : en l'envoyant au massacre chez les Turcs²⁶.

Ce premier et malheureux contact entre « Croisés » et Byzantins a presque valeur de symbole. Non pas que les véritables armées qui, quelques mois plus tard, feront leur jonction à Constantinople aient la même allure ni le même comportement que leurs infortunés devanciers. Elles sont parfaitement disciplinées, au contraire, et leur puissance inspire un autre type de crainte, plus politique, celle-là. En réalité, l'empereur Comnène ne souhaitait pas leur venue, et les premiers contacts qui se nouent entre lui et les chefs croisés sont, de manière significative, marqués par la

23. Urbain II, Prêche de Clermont (1095), cité par Jacques LEGOFF, *op.cit.*, p. 183.

24. L'expression est de Louis HALPHEN, *op.cit.*, p. 62.

25. Zoé OLDENBOURG, *Les Croisades*, Paris, Gallimard, 1965, p. 567.

26. Steven RUNCIMAN, *op.cit.*, chapitre II : "The German Crusade", pp. 134 ss.

méfiance, voire par l'hostilité. Les chevaliers francs ne sont-ils pourtant pas venus à sa demande? Pas vraiment. Et c'est là le premier malentendu. Bien que nous ne connaissions pas les termes de l'accord intervenu entre le pape et l'empereur, tout porte à croire que ce dernier désirait surtout recruter à l'Ouest des mercenaires ou, du moins, des troupes entièrement soumises à ses ordres²⁷.

Cela se comprend: Alexis Comnène n'a que faire d'un corps expéditionnaire étranger mu par une volonté indépendante de la sienne, prêt tout au plus, à s'allier avec lui. Il veut un outil militaire au service de sa politique. Car le Byzantin n'a pas renoncé aux moyens diplomatiques pour parvenir à ses fins (récupérer une partie de l'Asie Mineure), et il subordonne l'usage de la force aux résultats des tractations en cours. Pour Constantinople, la guerre n'a rien de glorieux, elle n'est jamais qu'un pis-aller, l'instrument ultime de la politique, même lorsqu'il s'agit de combattre les musulmans. L'intrigue, le soudoiment, l'exploitation politique des faiblesses de l'adversaire sont de loin préférables²⁸. L'empereur ne peut donc accueillir qu'avec appréhension cette chevalerie animée et par la foi et par la soif du combat, pour qui les vertus guerrières priment et s'exercent au nom du Christ. Il se méfie de ces seigneurs, grands et petits, en quête de domaines à se tailler dans des territoires que Byzance considère comme siens, quoique occupés par les Turcs.

L'unique façon d'exercer la souveraineté byzantine sur leurs conquêtes éventuelles c'est de leur faire prêter serment d'allégeance, soumission à laquelle les chefs croisés répugnent et finissent par souscrire non sans arrière-pensée. Ces frictions sont les premières d'une longue série qui s'étendra tout au long des croisades, au point que Grecs et Latins se trouveront parfois ennemis déclarés. Chacun sait ce que sera en fin de compte la quatrième croisade: une alliance vénéto-normande contre Constantinople, qui tombera en 1204 et deviendra pour un demi-siècle « Empire latin », avant d'être reprise par Michel Paléologue en 1261. On n'en est pas encore là lors de la première croisade. Il n'empêche que la présence aux portes de la capitale de ce grand rassemblement militaire occidental n'apparaît guère rassurant. Aussi l'empereur n'a-t-il d'autre choix que de les aider à partir en guerre contre les Turcs, ne serait-ce que pour les éloigner. Mais cette aide ne se poursuivra pas au-delà de la prise de Nicée, et les Croisés se sentiront par la suite « trahis » par le suzerain sous l'autorité duquel ils ont fait mine de se ranger.

Au-delà du différend politique, ce rendez-vous manqué entre l'Occident et l'Orient chrétiens témoigne du fossé culturel qui sépare les deux mondes. Deux mondes qui se situent à des niveaux de civilisation (ou de décadence, selon le point de vue) très différents, qui ne comprennent ni la politique ni la guerre de la même manière et qui vivent leur commune religion à l'opposé l'un de l'autre. Alors que chez les Occidentaux l'idéal guerrier et l'idéal chrétien se nourrissent mutuellement, « le réalisme grec se refusait à accepter une aussi flagrante contradiction »²⁹. Moins ardent, sans doute, et moins fanatique que la foi occidentale, le christianisme byzantin apparaît plus humain, plus humanitaire, plus proche dans sa manière de

27. *Ibid.*, pp. 116-117. Sur les incertitudes concernant un éventuel accord entre le pape et l'empereur, voir Louis HALPHEN, *op.cit.*, p. 65

28. Steven RUNCIMAN, *op.cit.*, p. 83.

29. Zoé OLDENBOURG, *op.cit.*, p. 83.

l'attitude des voisins musulmans. Ainsi chrétiens d'Orient et musulmans s'accordent pour ne pas pratiquer la conversion forcée. Ces derniers sont à cette époque bien éloignés du fanatisme que l'Occident a si souvent prêté à l'islam sans considération de temps ni de lieu. Ils en sont tellement éloignés qu'ils ne comprennent pas que les croisades puissent avoir à leur origine une motivation religieuse (en quoi ils ne se trompaient qu'à moitié!)³⁰. Quant aux populations chrétiennes que les Croisés « délivrent du joug musulman » elles en viennent assez vite à regretter leur sujétion à l'Islam face à ces nouveaux occupants en tous points étrangers à leur culture³¹.

Bref, tant les chrétiens de Byzance proprement dite que ceux d'Asie mineure et de Syrie ont plus d'affinités culturelles avec le monde musulman qu'avec leurs coreligionnaires d'Occident. « Un Byzantin se sentait davantage chez lui au Caire ou à Bagdad que s'il s'était trouvé à Paris ou à Goslar ou même à Rome »³². Grecs et musulmans s'accordent d'ailleurs dans presque tous les témoignages qu'ils nous ont laissés pour dénoncer « la sauvagerie des gens d'Occident »³³. L'effroyable massacre qui a suivi la prise de Jérusalem n'a pas peu contribué à répandre cette image et ne sera pas sans conséquence sur la manière dont les musulmans envisageront et mèneront à leur tour la guerre contre les « Infidèles ».

Inversement, les Croisés – du moins bon nombre d'entre eux – propageront dans leurs récits une vision « extrêmement dépréciative » de leurs coreligionnaires grecs³⁴. Bien plus négative, le plus souvent, que celle qu'ils projettent des « Sarrasins ». Faut-il s'en étonner ?

N'est-on pas plus facilement enclin à la déception face à ses « alliés » que face à ses ennemis ? D'autant que les Croisés aiment la guerre et, en connaisseurs avisés, savent apprécier la valeur de l'adversaire. « Qui sera assez sage, assez savant, pour oser décrire la sagacité, les dons guerriers et la vaillance des Turcs », écrit un participant et chroniqueur anonyme de la première croisade³⁵. Dans l'autre camp, la réciproque se vérifie. Ibn Djobaïr et Ousamâ, malgré leur hostilité déclarée envers l'occupant en Palestine, savent à l'occasion, rendre hommage à « la justice des Francs »³⁶. Contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, la guerre n'est pas « totale » : moments de lutte, certes, mais aussi occasions de rencontres pacifiques, comme en témoigne ce récit de Beha-eddin sur l'ambiance qui régnait lors du siège d'Acre par Saladin (Salâh-al-dîn) à l'époque de la troisième croisade :

Comme on s'attaquait sans cesse de part et d'autre, les Chrétiens et les Musulmans avaient fini par se rapprocher, par se reconnaître, et par lier conversation entre eux : quand on était fatigué, on quittait ses armes et l'on se mêlait ensemble ; on chantait, on dansait, on se livrait à la joie ; en un mot, les deux partis devenaient amis, jusqu'à ce qu'un moment après la guerre se renouvelât.³⁷

30. *Ibid.*, p. 520.

31. *Ibid.*, pp. 134-135 et Steven RUNCIMAN, *op.cit.*, p. 37.

32. Steven RUNCIMAN, *op.cit.*, p. 88 (c'est nous qui traduisons).

33. Zoé OLDENBOURG, *op.cit.*, p. 523.

34. Jean-Claude PAYEN, « L'image du Grec dans la chronique normande : sur un passage de Raoul de Caen », *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, *op.cit.*, p. 274.

35. Régime PERNOD, *op.cit.*, p. 15.

36. *Ibid.*, p. 116.

37. *Ibid.*, p. 197.

Ces moments de fraternisation au niveau de la troupe s'inscrivent parfaitement dans le climat des rapports qui s'établissent entre les chefs : Richard Coeur de Lion et Saladin (par l'intermédiaire de Malik-adil, frère – et héritier – de ce dernier) entretiennent des échanges courtois, se font mutuellement des cadeaux et finissent par signer un traité (le 9 octobre 1192) dans lequel Saladin s'engage à respecter pour tous la liberté de pèlerinage à Jérusalem. Richard offre même sa soeur en mariage à Malik-adil et ce mariage se serait sans doute conclu si la soeur en question n'avait opposé son refus³⁸.

De façon générale, et si paradoxal que cela paraisse, la guerre constitue un truchement, un pont, un moyen de contact, autant qu'un affrontement ; et ce contact qu'elle entraîne avec la réalité concrète est source de différenciation et de nuances, dont la juste appréciation se révèle, sur le terrain, indispensable à la conduite de toute politique efficace (fût-elle sanglante par certains de ses aspects). Si les premiers Croisés sont tout feu tout flamme, leur ardeur combative s'atténue et leurs moeurs subissent l'influence de la civilisation plus raffinée à laquelle ils se frottent. C'est vrai surtout de ceux qui décident de s'établir en Palestine. Qui ne connaît ce célèbre passage de Foucher de Chartre : « Nous qui avons été des Occidentaux, nous sommes devenus des Orientaux ; (...) » ? Et cette anecdote, encore, d'Ousamâ dans laquelle il relate non sans ironie comment « les Templiers, mes amis » doivent « éduquer » les Francs nouveaux venus et les sensibiliser aux us et coutumes des musulmans ?³⁹ Car, comme le remarque Édouard Perroy, les croisades sont aussi une « institution permanente » à travers laquelle s'instaure un va-et-vient régulier de l'Europe à l'Asie.⁴⁰

Cette institution s'ajoute aux réseaux, commerciaux notamment, et aux zones de contacts (Sicile, Espagne) qui existent déjà en Méditerranée entre latins et musulmans. D'aucuns affirment même que les croisades ont contribué à l'accroissement des échanges commerciaux entre les villes italiennes et le levant. Sans aller jusque là, il est déjà remarquable que ces échanges se soient maintenus nonobstant les invasions occidentales⁴¹. Indice, pour le moins, que les contemporains – ceux qui voyagent du moins – n'ont pas conscience de vivre dans un monde bipolaire mais agissent et trafiquent dans une Méditerranée bigarrée, riche de possibilités, de contacts et d'affaires multiples où les différences religieuses ne jouent pas nécessairement de rôle prédominant ni, surtout, ne créent de barrières infranchissables d'Ouest en Est ou du Nord au Sud. La « silencieuse complicité des commerçants » écrit Lopez, faisait surgir « une estime réciproque » que les guerres ne paraissent pas avoir entamée⁴². Mais surtout, comme le résume Claude Cahen :

Ni du côté chrétien, ni du côté musulman (ni sans doute ailleurs) on n'avait de la guerre politique ou même confessionnelle une idée aussi totalitaire que de

38. *Ibid.*, p. 197 ss.

39. *Ibid.*, p. 112 et p. 118.

40. Édouard PERROY, *Le Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 1955, p. 269.

41. Édouard PERROY (*op.cit.*, p. 270), R.S. LOPEZ et Maxime RODINSON (*La fascination de l'Islam, op.cit.*, p. 39) estiment que les croisades ont contribué à l'essor du commerce trans-méditerranéen. Claude CAHEN (*op.cit.*, pp. 137 ss) est plus prudent : le commerce continue, ni plus ni moins, malgré les croisades.

42. R.S. LOPEZ, paraphrasé par Maxime RODINSON dans *La fascination de l'Islam, op.cit.*, p. 39.

nos jours. Le commerce, la circulation des marchands étaient choses quasi sacrées⁴³.

Aux échanges économiques, les croisades ajoutent donc des contacts et une certaine curiosité politiques (sans même parler ici de la curiosité scientifique). Contacts politiques dont l'aspect diplomatique et pacifique atteindra son apogée en 1229 avec la sixième « croisade », à la tête de laquelle Frédéric II obtient par la négociation et sans combattre Jérusalem, Bethléem et Nazareth du sultan d'Égypte El-Kamil. Obtention éphémère il est vrai, mais procédé significatif. Significatif d'un certain type d'hommes et de relations, sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Exemple que l'Église ne peut évidemment que condamner. Pour Rome, la cohabitation avec l'islam est impensable, impie, et le pape s'emploie vainement à torpiller l'entente conclue en Palestine⁴⁴. Le succès momentané de la diplomatie impériale n'empêche pas l'Église catholique de dominer le champ idéologique d'une grande partie de la chrétienté occidentale. Pour les masses qui n'ont aucune expérience directe de l'Islam (au Nord-Ouest surtout), le verbe de l'Église est autrement plus présent et pesant que les vues cosmopolites d'une élite éclairée.

Maxime Rodinson n'a donc pas tort de nous mettre en garde sur la portée des contacts qui s'établissent à l'occasion des croisades: l'intérêt des masses pour l'Orient réel, pour l'Orient politique, son histoire et ses divisions reste nul ou quasi. Ce que les croisades et leur mythologie vont « créer », en revanche, c'est « un vaste public avide d'une image globale, synthétique, distractive et satisfaisante pour lui de l'idéologie adverse en tant que système d'idées »⁴⁵. Avidité simplificatrice qui n'entraîne pas nécessairement, même au niveau populaire, une image toujours négative de l'autre. Rodinson rappelle lui-même que Saladin, un siècle après ses exploits, suscite encore « une admiration débordante chez les Occidentaux ». Cette admiration, toutefois, s'accorde mal de la foi musulmane chez le héros auquel elle s'adresse: « un si parfait chevalier doit évidemment être rattaché au christianisme. On lui donne pour mère une contesse de Ponthieu jetée en Égypte par une tempête et aussi on raconte qu'il s'est converti sur son lit de mort »⁴⁶. Classique désir d'appropriation: pour ceux qui n'ont pas abandonné le rêve de reconquérir Jérusalem, il s'agit de « s'emparer de son conquérant le plus célèbre »⁴⁷.

La « christianisation » du héros arabe (ou turc ou « sarrasin ») n'est pas pour autant une condition *sine qua non* de son usage. La générosité arabe peut s'exprimer en dehors de toute considération religieuse, comme le remarque avec enthousiasme Sigrid Hunke:

43. Claude CAHEN, *op.cit.*, p. 139.

44. Sur Frédéric II, ses ouvertures en Palestine, sa connaissance de la culture arabe, ses démêlés avec le pape, voir Sigrid HUNKE, *op.cit.*, pp. 251-304. Excellent portrait de ce grand souverain.

45. Maxime RODINSON, *op.cit.*, p. 26.

46. *Ibid.*, pp. 40-41. Sur les multiples légendes occidentales de Saladin, dont le thème reste encore exploité au XV^{ème} siècle, voir Danielle QUERUEL, « Le 'vaillant Turc et courtois Salhadin': un oriental à la cour de Bourgogne », *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, *op.cit.*, pp. 299-311. À noter que toutes les images de Saladin ne sont pas positives; certains récits (fin XII^{ème} et début XIII^{ème} siècles, surtout) le dépeignent comme un intrigant cruel et sans scrupule, voir comme un proxénète (le souffle de l'Église est passé par là!).

47. Danielle QUERUEL, *loc.cit.*, p. 309.

Avec son personnage du « noble païen » qui, renonçant à la victoire, jette son épée à terre et tend la main au courageux adversaire sans se soucier des barrières nationales ou religieuses, le preux Wolfram von Eschenbach a élevé un monument impérissable et émouvant à la générosité des Arabes : c'est le « païen » Feirefiz qui enseigne à son héros Parsifal comment atteindre le faite de la vraie chevalerie⁴⁸.

Encore que Feirefiz, demi-frère de Parsifal, n'est oriental que pour moitié (par sa mère) – si je lis correctement sa généalogie. Mais peu importe, au fond, du moment que le couple fraternel que forment ces deux preux sans pareils participe à la fois de l'Orient et de l'Occident. La défense et l'illustration de la chevalerie chrétienne n'implique pas nécessairement, même au niveau populaire, l'hostilité envers les Arabes ni le dénigrement de leur culture. On assisterait plutôt à une volonté d'appropriation, mouvement somme toute assez naturel d'une culture encore relativement frustrée envers une culture plus avancée, plus raffinée. Et Régine Pernoud n'a-t-elle pas raison de conclure de l'étude des textes qu'elle a réunis sur les croisades que le moyen âge chrétien tout comme la civilisation musulmane « ignorent les préjugés de race » ?⁴⁹

Effectivement, comme l'analyse des croisades le laisse entrevoir, les préjugés s'exercent de toute évidence sur un autre terrain : la religion.

III – L'IMAGE DE L'HÉRÉSIE

L'image péjorative de l'autre existe bel et bien. Elle prend avant tout la forme de l'hérésie. Aux 11^{ème} et 12^{ème} siècles se forme dans la chrétienté occidentale une image « plébéienne »⁵⁰ de la religion islamique qui va s'ancrer durablement dans la conscience collective puis dans l'inconscient collectif⁵¹, au point qu'elle reste aujourd'hui insidieusement active, toujours susceptible d'être ravivée dans l'opinion publique occidentale. Quand je vois « ARABES DEHORS » maculé en grosses lettres noires sur les murs de certaines universités françaises, ce que je lis sous ces mots, c'est évidemment le présent : le malaise et le ressentiment envers les travailleurs et les étudiants maghrébins en France. C'est aussi un passé récent : le dépit et la rancœur de ceux qui n'ont jamais accepté ni la guerre de libération coloniale ni la « perte » de l'Algérie. Au-delà, c'est, bien sûr, l'expression plus ou moins consciente du sempiternel ressort de la médiocrité et de l'insécurité : le besoin de se rassurer à travers l'exclusion de l'autre sur la valeur de sa propre identité, mécanisme que Sartre a si bien mis à nu en traçant le portrait de l'anti-sémite (appliqué ici *mutatis mutandis* à l'anti-arabe)⁵². Mais les matériaux de base, pour

48. Sigrid HUNKE, *op.cit.*, p. 219.

49. Régine PERNOUD, *op.cit.*, p. 15.

50. C'est Guibert de Nogent qui parle de « plebeia opinio » sur les musulmans, comme le note Maxime RODINSON dans *La fascination de l'Islam*, *op.cit.*, p. 27.

51. Ichem DJAÏT dans *L'Europe et l'Islam*, *op.cit.*, p. 21, s'effraie de ce que « les préjugés médiévaux se sont insinués dans l'inconscient collectif de l'Occident à un niveau si profond qu'on peut se demander, avec effroi, s'ils pourront jamais en être extirpés ».

52. Jean-Paul SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954.

ainsi dire, grâce auxquels l'Européen moyen, presque d'instinct, dévalorise l'Arabe, le musulman, ces matériaux viennent de loin. Ils prennent leur origine dans le discours fielleux que l'Église catholique s'est mise à tenir sur l'hérésie et l'imposture « mahométanes » à partir du 11^{ème} siècle; discours qui a persisté sous diverses formes plus ou moins atténuées, avec d'occasionnels retours de virulence, jusqu'à ce siècle-ci; et qui n'a été que très récemment abandonné, voire condamné par les instances officielles de la hiérarchie catholique dans le nouvel effort d'« ouverture » qu'elle a entrepris pour redonner au message chrétien une apparence d'universalité.

Pourquoi cet acharnement idéologique du catholicisme contre l'islam? Pourquoi à cette époque? Que le dénigrement soutenu de l'islam se fasse jour à peu près en même temps que l'esprit de croisade (indépendamment) de la réalité des contacts auxquels les croisades elles-mêmes conduisent) n'a rien de très étonnant. Il participe de cette même volonté du pouvoir catholique de rassembler une chrétienté européenne débarrassée de ce qui fut longtemps ses menaces païennes les plus immédiates (envahisseurs normands, hongrois et slaves, désormais convertis et intégrés au christianisme) contre un adversaire commun (fût-il mythique dans sa globalité) dont on commence en Europe à prendre la véritable mesure idéologique. Non seulement l'Église de Rome réalise plus pleinement la force de la contagion religieuse de l'islam (notamment à travers ses progrès en Afrique du Nord) mais elle en connaît mieux les fondements par le truchement des chrétiens d'Orient et, surtout, d'Espagne. Cette connaissance n'aurait-elle pas pu motiver un rapprochement, lorsqu'on sait que l'islam, loin de s'opposer irréductiblement au christianisme, entend plutôt se situer dans son prolongement? Mais ce prolongement ne va pas sans modifications ni sans épuration: l'islam, au-delà de sa spécificité arabe, vise lui aussi l'universalité et s'affirme à ce niveau, comme une révélation ultime et parfaite qui « corrige », du moins là où c'est nécessaire, les messages précédents. Et quelles corrections! Notamment celle-ci: Christ, comme on le sait, n'est plus Dieu fait homme, mais tout simplement homme; grand prophète certes, mais deuxième, dans la hiérarchie de la prophétie, derrière Mohamed, messager définitif et irréfutable.

Songons aux réactions que peuvent déclencher une telle doctrine au sein d'une Église qui a éprouvé tant de difficultés à établir solidement la pierre angulaire trinitaire sur laquelle repose tout son édifice! Particulièrement en Occident « profond », du Nord-Ouest, où la distance géographique et culturelle s'ajoute au fossé doctrinal. On a vu que le contact quotidien avec la civilisation arabe tempérait chez les chrétiens d'Orient et, même, d'Espagne les querelles théologiques avec l'islam. Rien de tel à l'Ouest. L'Église occidentale n'a aucune raison particulière d'exercer sa retenue contre ce qu'elle considère comme une dangereuse et envahissante hérésie, dont la rigueur et le pouvoir de propagation ne semblent pas affectés par l'affaiblissement politico-militaire du Califat. Hérésie, en effet, puisque le message christique s'y trouve tout à la fois dénaturé, trahi et concurrencé; hérésie d'autant plus perfide et pernicieuse qu'elle tente de se donner une légitimité à travers ses références aux Écritures. Son auteur ne peut qu'être imposteur, magicien malfaisant, outil de sape au service de Satan. Rien n'est trop fort pour discréditer ce mystificateur lubrique (parce que polygame) qui attire ses zéloteurs à travers les images lascives du paradis qu'il leur promet. Inutile d'insister davantage sur ces grossières caricatures. Elles sont bien connues et reviennent *ad nauseam* dans la

littérature chrétienne occidentale, même chez des auteurs qu'on aurait tendance à juger « éclairés ». Norman Daniel, dans son fondamental *Islam and the West*, en a fait une étude systématique et approfondie, la plus complète et la plus fouillée qui soit dans le domaine⁵³.

L'examen attentif auquel il soumet la littérature chrétienne du moyen âge montre notamment que la circulation des images injurieuses de l'islam doit beaucoup plus à la malveillance qu'à l'ignorance. Dès les tout débuts du XII^{ème} siècle, en effet, parviennent en Occident, à travers l'Espagne, des ouvrages « contenant des données de quelque valeur objective sur Mahomet et l'Islam ». Parallèlement aux affabulations et aux calomnies apparaît ainsi une démarche plus honnête et plus rigoureuse, que symbolise en France le travail effectué sous le patronage de Pierre le Vénérable (1092-1156), abbé de Cluny⁵⁴. Sans doute ces efforts ne sont-ils pas désintéressés: il s'agit de savoir plus précisément à travers, notamment, une compréhension plus froide et plus sobre du Coran, contre qui et contre quoi l'Église combat; on étudie l'autre pour mieux le réfuter. Attitude qui, fondamentalement, ne variera guère quant au fond jusqu'à nos jours: l'intelligence que maints catholiques ont aujourd'hui de l'islam sert en fin de compte à le « comprendre » (au sens fort) à l'intérieur de la foi chrétienne, ultime façon de chercher à le neutraliser sous les dehors de la bienveillance et de la sympathie, fût-ce avec la plus authentique bonne foi⁵⁵.

Pour revenir aux 12^{ème} et 13^{ème} siècles, on peut dire que l'image de l'islam qui se répand *ad usum populi* reste grossièrement péjorative et ne s'améliore pas des progrès qu'accomplit dans ce domaine l'étude des savants et des lettrés. Quant à ces derniers, leur attitude demeure dans le meilleur des cas ambiguë et, même, contradictoire. Aussi obscurantistes que puissent être les milieux ecclésiastiques envers l'islam-religion, les élites occidentales, religieuses elles-mêmes, ne peuvent fermer les yeux ni leur curiosité à l'immensité et à la profondeur du savoir arabo-musulman, dont ils commencent seulement à découvrir l'inépuisable mine.

IV – L'ATTITUDE ENVERS LA SCIENCE ARABE

Science arabe ou science musulmane⁵⁶, les élites savantes occidentales ont conscience de se trouver face à une culture considérablement plus évoluée et plus

53. Norman DANIEL, *Islam and the West*, The Making of an Image, *op.cit.*, (note 7).

54. Maxime RODINSON, *op.cit.*, pp. 30-31.

55. Voir par exemple Youakim MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne*, tome III, *L'Islam et le dialogue islamo-chrétien*, Beyrouth, Éditions du Cénacle, 1072, pp. 125-137. L'auteur, jésuite de formation, disciple de Louis Massignon et ardent défenseur d'un rapprochement islamo-chrétien, se montre tellement « pro-islamique » qu'il en vient à dire aux musulmans le vrai sens de leur propre foi. Et, bien sûr, ce sens coïncide comme par miracle avec la vérité chrétienne!

56. Je n'entrerai pas ici dans la chicane assez mesquine et peu intéressante qui consiste à contester le caractère « arabe » de la science et de la culture produite sous les divers califats. Je me range ici à l'option de Sigrid Hunke (*op.cit.*, p. 11): on « parlera de l'arabe » et de la civilisation 'arabe' en dépit de ce que les créateurs de cette dernière n'aient pas tous été citoyens de cette nation qu'Hérodote désignait déjà sous le nom d'Arabioi', mais également Perses, Indiens, Syriens, Égyptiens, Berbères et Wisigoths. Car tous les peuples auxquels les Arabes avaient imposé leur domination étaient unis tant par une langue et une religion communes, la langue et la religion arabes, que par la même profonde empreinte dont le rigoureux génie arabe les avait marqués (...). Arabe, donc non pas au sens ethnique du terme mais au sens de la synthèse culturelle qui s'opère sous l'égide arabe.

raffinée que la leur, face à une somme de connaissances inconnues ou mal connues dans lesquelles elles ne craignent pas de puiser largement, malgré l'attitude de l'Église. C'est même en grande partie à travers leur contact avec le savoir arabo-musulman que ces nouvelles élites européennes se constituent comme élites scientifiques. C'est de ce savoir qu'elles tireront une part importante de leur autorité. N'est-il pas significatif, en effet, qu'Adelard de Bath (1070-1150) avoue que « pour imposer ses idées personnelles, il les a souvent attribuées aux Arabes », si forte est « la mode de la science musulmane » en Chrétienté?⁵⁷ Pourtant la science, et la science arabe en particulier, sont mal vues, pire, condamnées par l'Église. La médecine profane, par exemple, apparaissait digne de la plus grande suspicion. Aussi tard qu'en 1215, au Concile de Latran, le pape Innocent III promulgue :

Sous peine d'excommunication, il est interdit à tout médecin de soigner un malade si ce dernier ne s'est au préalable confessé : car la maladie est issue du péché, (...) ⁵⁸

La transgression devient encore plus grosse, évidemment, si le médecin n'est pas chrétien, c'est-à-dire juif ou « sarrasin ». La médecine arabe apparaît toutefois tellement plus avancée, fondée qu'elle est déjà sur l'observation clinique et les méthodes expérimentales, qu'elle ne peut manquer d'intéresser ceux qui, en Europe, n'entendent pas lier l'art médical à la doctrine de l'Église. Il en va de même des sciences naturelles et de l'astronomie : le mysticisme du moyen âge chrétien, du moins au 11^{ème} siècle, n'encourage guère l'étude des phénomènes naturels, quand il ne la fustige pas, mais il n'arrive pas à empêcher la pénétration de la curiosité scientifique, à laquelle maints chrétiens ont été éveillés outre Pyrénées. Au dixième siècle déjà, Gerbert d'Aurillac (938-1003) symbolise en sa personne la situation contradictoire dans laquelle se trouvent pris certains savants de l'Église que stimulent les découvertes scientifiques des Arabes. Ce futur pape (et pape autoritaire) qui règnera quelques années sous le nom de Sylvestre II, est un féru d'astronomie formé à Cordoue. L'étendue et la provenance arabe de son savoir le rendent suspect aux yeux de ses contemporains, qui l'accusent volontiers de sorcellerie. Ces accusations, sans l'empêcher d'accéder au trône pontifical, témoignent sans doute de ce que Gerbert « dépasse son temps »⁵⁹. Son exemple n'en traduit pas moins éloquemment le statut ambigu de la science à cette époque. Ambigu de notre point de vue à nous du moins, gens du 20^{ème} siècle, qui avons pris l'habitude de cloisonner le savoir et qui opposons presque instinctivement la démarche scientifique, rationnelle à la démarche religieuse, qui relève d'un autre ordre. Outre qu'au 10^{ème} siècle, l'état général du savoir (par rapport à ce qu'il était encore cinq siècles auparavant dans le monde romain ou post-romain) s'est passablement délabré, ce qu'il reste de ce savoir et ce qui renaît sur la base de la science arabe et antique ne se laissent pas facilement classer.

Même si l'on assiste à un regain de mysticisme aux environs de l'an mil, ni Saint-Augustin (354-430) ni Boèce (480-525) ne sont oubliés. Or chacun de ces

57. Jacques LEGOFF, *op.cit.*, p. 191.

58. Cité par Sigrid HUNKE, *op.cit.*, p. 123.

59. Jean JOLIVET, « La philosophie médiévale en Occident », *Histoire de la philosophie*, tome I, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1969, p. 1269. Voir aussi Sigrid HUNKE, *op.cit.*, p. 108.

deux grands maîtres à penser du christianisme médiéval avait cherché dans ses écrits à mettre la raison et le savoir au service de la foi. « Comprendre pour croire » et « croire pour comprendre » disait déjà en substance l'auteur de la *Cité de Dieu*. Quand à Boèce, il se réclamait à la fois de Platon et d'Aristote dans l'élaboration d'une morale chrétienne qui se voulait rationnellement fondée⁶⁰. Si les invasions et l'insécurité générale qu'elles entraînent aux 9^{ème} et 10^{ème} siècles favorisent davantage les craintes millénaristes et les implorations divines que la réflexion théologique (« Ce n'est pas impunément, écrit Marc Bloch, qu'une société vit en posture de perpétuelle alerte. »⁶¹), le corpus de la théologie n'a pas disparu pour autant. Mais il n'impose pas non plus de corset rigide à la pensée. Lorsque « l'effort des doctes pour donner aux mystères l'étai d'une spéculation logique » reprit vers la fin du 11^{ème} siècle, « le catholicisme était très loin encore d'avoir pleinement défini sa dogmatique: si bien que l'orthodoxie la plus stricte disposait alors d'un jeu beaucoup plus libre que ce ne devait être le cas, plus tard, après la théologie scolastique d'abord, la Contre-Réforme ensuite. »⁶² À cela s'ajoute le fait que « le catholicisme n'avait qu'incomplètement pénétré les masses ».⁶³

C'est dire que, malgré les réticences et les interdits de l'Église (qui ne reflètent que partiellement l'esprit de l'époque), on ne peut globalement qualifier les 11^{ème} et 12^{ème} siècles d'obscurantistes face à la science. Il s'agit au contraire d'une période d'éveil intellectuel qui à la fois renoue avec la pensée gréco-romaine et s'alimente abondamment auprès des Arabes. Et Montgomery Watt a raison de dire que « ces apports [arabes] ne furent pas perçus par les Européens comme quelque chose d'étranger qui menaçait leur propre identité. »⁶⁴ L'état et l'ampleur des connaissances n'étaient évidemment pas les mêmes en Europe et dans le monde arabe. Mais la curiosité des émules chrétiens participait du même esprit que celle de leurs maîtres à penser musulmans. Car ceux-ci ont bel et bien été à maints égards les « éducateurs » de l'Occident⁶⁵.

Mais comment, dès lors, l'Europe chrétienne du moyen âge, plus exactement son élite intellectuelle, qui coïncidait à peu près avec les érudits de l'Église et qui était en tout état de cause tout imprégnée de la foi catholique, comment cette élite conciliait l'admiration qu'elle éprouvait devant la philosophie arabe avec sa

60. Jean JOLIVET, *loc.cit.*, p. 1223 et p. 1229.

61. Marc BLOCH, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1968, (1^{ère} éd. 1939), coll. l'Évolution de l'humanité, p.76.

62. *Ibid.*, p. 128.

63. *Ibid.*, p. 129. Non seulement, ajoute Bloch, « le clergé paroissial était, dans son ensemble, intellectuellement comme moralement inférieur à sa tâche », mais encore la vie religieuse des indices « se nourrissait d'une multitude de croyances et de pratiques » et d'« innombrables rites naturistes ». « En un mot, jamais la théologie ne se confondait moins avec la religion collective, véritablement sentie et vécue », (*ibid.*).

64. W. Montgomery WATT, « L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale », *loc.cit.*, p. 141.

65. L'expression d'Édouard PERROY, *op.cit.* p. 86, n'est pas trop forte. Tous ceux et toutes celles qui ont un tant soit peu étudié l'influence intellectuelle de la civilisation arabe sur le moyen âge chrétien sont d'accord là-dessus. Voir les travaux mentionnés à la note 8 ci-dessus, ainsi que Jacques LEGOFF, *op.cit.*, pp. 190-193; Louis HALPHEN, *op.cit.*, pp. 97-100 et Philippe WOLFF, *Histoire de la pensée européenne*, I, *L'éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, Seuil, 1071, pp. 105-107.

condamnation passionnée, grossière même, du « mahométisme » ? Maxime Rodinson avance l'explication suivante :

On se tira de ce dilemme en supposant que les philosophes [en Islam] étaient, d'une façon ou d'une autre, en désaccord avec la religion officielle de leur pays, opinion trop sommaire et trop générale mais qui pouvait s'appuyer sur certaines informations exactes. Les philosophes pouvaient avoir admis certains dogmes ou prescriptions comme utiles à un peuple ignorant et barbare. On alla plus loin et on fit écho en l'exagérant au conflit entre la raison et la foi en Islam.⁶⁶

Je me demande si Rodinson ne cède pas ici à une sorte d'anachronisme, en contradiction avec cette « fascination de l'Islam » qu'il tente par ailleurs de nous restituer. Comme il le rappelle lui-même, au 12^{ème} siècle « philosophe » et « musulman » sont presque deux termes équivalents pour certains savants européens : par exemple pour Pierre Abélard (1079-1142), qui « exaspéré par ses difficultés avec les théologiens de son pays », rêve « de s'installer en pays musulman »⁶⁷. Ces mêmes érudits ne peuvent guère concevoir l'idée de double jeu que Rodinson (d'accord avec Daniel) leur prête. Sans doute les interprètes chrétiens de la pensée arabe commettent-ils des erreurs quant à la portée, en terre d'Islam, de certains écrits. Il en va ainsi de l'oeuvre du célèbre Averroës (Aven Roshd), dont l'influence, considérable en Occident arabe, passera « autant dire inaperçue » en Orient. On exagère donc en Europe la portée de la polémique que le philosophe andalou a eue avec Ghazâli, philosophe et théologien, « l'une des têtes les mieux organisées qui aient paru en Islam », au point d'avoir été surnommé « la preuve, le garant de l'Islam »⁶⁸. De même, en raison des efforts que Ghazâli consacre à expliquer les limites de la philosophie, les scholastiques latins passent à côté du théologien qu'il est surtout. Conséquence d'un accès à des sources tronquées, comme l'explique Henry Corbin⁶⁹. Mais aussi, fort probablement, résultat d'un préjugé : difficulté de croire qu'un philosophe de la trempe de Ghazâli veuille mettre tous ses talents et toute sa science au service d'une explication approfondie de l'Islam ; *parce qu'elle est « hérésie »* et non pas à cause du « conflit entre la raison et la foi », qui est une idée moderne. Les héritiers de Saint Augustin et de Boèce, au-delà des préjugés et des anathèmes confessionnels, partagent, nous le savons, le désir de concilier foi et raison, notamment pour lutter contre le dogmatisme et l'obscurantisme à l'intérieur de l'Église, tout comme le font les philosophes musulmans dans leur propre monde. En cela, les « intellectuels » des deux rives de la Méditerranée se ressemblent plus qu'ils ne s'opposent. Mêmes sources et mêmes préoccupations. Sans quoi les emprunts que les uns font aux autres resteraient incompréhensibles. Indice de plus, décidément, que le mépris haineux et inquiet du chrétien occidental envers le musulman ne s'adresse qu'à sa déviation religieuse, et nullement à sa culture ou à sa pensée.

66. Maxime RODINSON, *op.cit.*, p. 35 (qui s'appuie ici sur Norman Daniel, *op.cit.*, pp. 65 ss.).

67. *Ibid.*, p. 34. Sur Abélard, Rodinson se fonde sur Jean JOLIVET, « Abélard et la philosophie (Occident et Islam au XII^e siècle) », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 164, 1963, pp. 181-189 et sur Abélard, *Historia calamitatum*, Paris, J. Moutfrin, 1959, pp. 97 ss.

68. Henry CORBIN, « La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroës », *Histoire de la philosophie*, tome I, *op.cit.*, pp. 1157-1188 et pp. 1153-1154.

69. *Ibid.*, p. 1154.

V – UN MONDE MÉDITERRANÉEN

De la fin du 11^{ème} siècle au 13^{ème} siècle, l'Europe féodale se décloisonne donc et se tourne davantage vers la Méditerranée, qui, malgré son morcellement politique, conserve à maints égards le caractère d'un creuset culturel commun. Mais l'Europe existe-t-elle vraiment, à cette époque, autrement que comme une désignation géographique? Il y a lieu d'en douter. Ce qui existe, indubitablement, c'est une chrétienté (germano-latine, nettement distincte de la grecque), dont les franges méridionales n'ont jamais perdu le contact avec la Méditerranée. Simplement, ces contacts, on l'a vu, reprennent plus vigoureusement à partir du 11^{ème} siècle et s'intensifient au cours des siècles suivants, à travers la guerre, la politique, le commerce, les arts, les sciences et malgré l'hostilité religieuse. Toutes les régions de l'Europe occidentales ne participent par également à cet éveil méditerranéen, mais le renouveau est manifeste; et il s'inscrit dans une aire culturelle qui, alors, contrairement à l'idée reçue aujourd'hui, n'est pas « coupée en deux »; une aire dont les clivages culturels ne suivent pas nécessairement les démarcations confessionnelles.

Deux figures importantes du 13^{ème} siècle, l'une dans le domaine politique, l'autre dans la sphère de la pensée illustrent bien ce qui constitue, au-delà des divisions et des affrontements, une évidente symbiose méditerranéenne. Il s'agit de Frédéric II de Hohenstaufen, le déjà nommé, roi de Sicile en 1197 et empereur du Saint Empire romain-germanique de 1212 à 1250 et de Thomas d'Aquin, ou Saint Thomas, qui vécut de 1225 à 1274. Deux hommes exceptionnels, qui ne reflètent pas nécessairement (et même probablement pas) la mentalité moyenne de leur temps, mais qui contribuent néanmoins à le modeler puissamment.

Que Frédéric II ait agi envers les musulmans par esprit de tolérance vraie ou par calcul politique (d'où la cruauté n'a pas toujours été absente) importe peu pour notre propos. Nul besoin de magnifier le personnage⁷⁰ pour apprécier la signification historique de sa politique, qui s'inscrit d'ailleurs dans la continuité de celle de ses prédécesseurs. Depuis leur arrivée en Sicile, les Normands ont repris à leur compte la plupart des acquis institutionnels, scientifiques et artistiques de la société musulmane, ayant très vite compris qu'ils avaient tout à y gagner. La cohabitation de l'islam et du christianisme fait partie de l'héritage arabe (même si elle ne va pas toujours sans conflits) et comporte trop d'avantages pour être sacrifiée au triomphe de la croix. Grâce aux apports, entre autres, de la civilisation musulmane, la Sicile vit, du 11^{ème} ou 13^{ème} siècle, un épanouissement et une prospérité qui offrent un contraste marqué avec les autres pays d'Europe. À quelques exceptions près, chacune très significative: l'Espagne, le midi de la France et l'Italie.

En tant qu'empereur germanique, Frédéric II « détonne » sans aucun doute (les affaires allemandes, d'ailleurs, ne l'intéresseraient guère et il s'en occupera assez mal). En tant que roi de Sicile, en revanche, le personnage est parfaitement à sa place. Incongru au nord des Alpes mais en harmonie avec le monde méditerranéen, de Palerme à Jaffa – d'où, on le sait, il négocie avec le sultan Al-Kamil un *modus*

70. Comme le fait par exemple Sigrid Hunke dans le *Soleil d'Allah...*, *op.cit.*, pp. 266 ss.

vivendi en Terre sainte. Ce traité islamo-chrétien de 1229 ne symbolise pas tant le fait que « l'Orient et l'Occident se tendent la main »⁷¹ mais illustre plutôt, si l'on peut dire, la reconnaissance de la Méditerranée par elle-même. Ainsi Frédéric II se reconnaît-il dans l'art, dans l'architecture, dans la science et la philosophie arabes comme dans son monde; un monde pour lui moins étranger que l'Allemagne.

Mais, justement, le personnage ne serait-il pas trop « arabisé », trop particulier pour être significatif? Moins qu'on ne l'imagine aujourd'hui à travers ce qui est devenu la traditionnelle vision dichotomique du monde méditerranéen. Ce n'est pas seulement Frédéric II que la culture arabe imprègne, mais la Sicile, mais le sud de l'Italie, mais l'Espagne « reconquise », où Alphonse le sage, roi de Castille de 1252 à 1284, encourage le développement des arts et des sciences avec le concours d'artistes et de savants des trois religions (musulmane, juive et chrétienne). En réalité, toute la frange méridionale de l'Europe s'abreuve à la civilisation arabo-musulmane, dont la pensée parcourt et influence les réseaux savants de l'époque jusqu'en Angleterre et en Germanie. Michel Scot (astrologue à la cour de Frédéric II), Robert Grossetête, Roger Bacon (malgré l'âpreté de son prosélytisme chrétien), Siger de Brabant, Albert le Grand et son célèbre disciple Thomas d'Aquin: tous sont aux prises avec Aristote, bien sûr, mais, en grande partie, à travers Averroès et Avicenne (pour ne mentionner qu'eux), sans lesquels le débat sur la pensée du grand maître grec n'aurait pas eu la même tournure ni, sans doute, la même importance.

Il y a donc décidément communauté de préoccupations de part et d'autre de la Méditerranée. Et lorsque Thomas d'Aquin tente à son tour et à sa manière de concilier la foi et la raison il est intellectuellement plus proche de ses « prédécesseurs » musulmans férus d'Aristote, comme Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenne et, bien sûr, Averroès, que des dignitaires de son Église. Le fait que Thomas ait combattu Averroès ou, plus exactement, qu'il se soit opposé à une interprétation latine de ce dernier selon laquelle foi et raison navigaient dans deux mondes étanches et incommunicables⁷², ce fait-là n'enlève rien à tout ce que le « docteur angélique » doit directement ou indirectement au philosophe andalou. À travers Thomas, qui symbolise un moment novateur, audacieux même, de la philosophie chrétienne, c'est la raison arabe en son siècle des lumières qui éclaire la chrétienté occidentale. L'un des aspects centraux de cette novation, en effet, c'est la jonction que Thomas d'Aquin opère entre l'Orient ou, plutôt entre les Orient (celui de la Bible, celui de la Grèce et celui de l'Islam) et la pensée occidentale naissante. Synthèse exceptionnelle et typiquement méditerranéenne. Comme le montre Michel-Marie Dufeil dans un essai assez fascinant, Thomas est « Oriental en somme par tous ces pores et réflexes culturels et mystiques », ajoutant aussitôt « mais par ailleurs raisonneur intellectualiste et rationaliste universitaire »⁷³. Comme s'il devait y avoir inévitablement contradiction entre les deux; ou comme si « oriental » avait la même signification aujourd'hui qu'hier. S'il existe, alors (au 13^{ème} siècle) une opposition

71. *Ibid.*, p. 269.

72. Sur cette « déformation », voir Henry CORBIN, « Averroès et l'averroïsme », *Histoire de la philosophie, op.cit.*, tome I, pp. 1187-1192.

73. Michel-Marie DUFEIL, « Oriens apud Tomam », *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval, op.cit.*, p. 173.

intellectuelle Orient-Occident, cette dichotomie traverse le monde musulman lui-même : la philosophie « orientale » est celle qui, à l'Orient de l'aire arabe, cherche une partie de ses sources chez les « sages de l'ancienne Perse » (comme dans la « théosophie orientale » de Sohrawardi et, avant lui, chez Avicenne)⁷⁴. À l'inverse, Averroës représente typiquement l'Occident de la philosophie musulmane. Ce qui fait dire à Henry Corbin :

(...) les noms d'Avicenne et d'Averroës pourraient être pris comme les symboles des destinées spirituelles respectives qui attendaient l'Orient et l'Occident.⁷⁵

L'Occident (le nôtre) sera en effet fécondé par cette tendance de la pensée arabe qui lui est géographiquement la plus proche, qui est aussi la plus « méditerranéenne » des deux, à travers un penseur (Thomas d'Aquin) lui aussi « méditerranéen », en dépit de ses longs séjours parisiens :

Autant il [Thomas] méprise, omet et détruit, l'occident barbare dont, campagnien, il n'est pas ; autant il est l'université en son printemps qui annonce et procrée la modernité rationnelle, culture que chacun dénomme occident.⁷⁶

Thomas préfigure cet Occident qu'il contribue à modeler, mais il n'est lui-même d'Occident qu'*a posteriori* ; de la même manière qu'Averroës n'appartient (au sens que *nous* lui donnons aujourd'hui) à l'« Orient » qu'après-coup, par un de ces anachronismes fréquents dans la perspective occidentale sur l'histoire méditerranéenne (et sur l'histoire en général).

Dans la construction de cet anachronisme, les croisades ont beaucoup servi. Plus exactement, le sectarisme religieux a largement utilisé ce qu'Alphonse Dupront a très justement désigné comme « le mythe de croisade » :

C'est un fait, note Dupront, que la Croisade survit aux croisades. Et d'une survie qui garde une belle puissance d'animation des hommes, puisque trois siècles au moins après qu'il n'y ait plus, ou presque, de croisade, il y a encore des croisés qui se dressent, partent ou rêvent.

(...)

Cette durée dans l'histoire est un signe. De tous le moins équivoque. Il dit, sinon peut-être tout le besoin, du moins l'un des modes d'expression où l'Occident chrétien a cherché, aux temps de sa naissance et de sa maturation, à vivre la conscience de lui et les cheminements de son unité.⁷⁷

À vivre la conscience de lui, mais surtout à la faire reculer (par la suite) à l'aide de la mythologie. Les croisades elles-mêmes peuvent être perçues comme une entreprise de l'Europe « barbare » pour se rapprocher de ce centre du « monde » qu'est alors la Méditerranée ; et le mythe comme une façon de magnifier l'importan-

74. Henry CORBIN, « Sohrawardi et la philosophie de la lumière », *Histoire de la philosophie, op.cit.*, tome I, pp. 1168-1176.

75. Henry CORBIN, « Avenoës et l'avenoïsme, *loc.cit.*, p. 1192.

76. Michel-Marie DUFEIL, *loc.cit.*, p. 173.

77. Alphonse DUPRONT, *Le mythe de croisade*, Étude de sociologie religieuse, thèse non publiée, Faculté des Lettres, sorbonne, 1956, (7 volumes dactylographiés déposés à la Bibliothèque de la Sorbonne), tome I, pp. 3-4.

ce symbolique de cet affrontement, d'instaurer après coup une fracture imaginaire en Méditerranée. Largement imaginaire, mais pas totalement. Car il est vrai que la rencontre de l'Europe du Nord Ouest avec l'Islam marque le début d'une prise de conscience, du 11^{ème} au 13^{ème} siècle, de ce qui va devenir, au sens historique actuel du terme, l'Occident. Prise de conscience de soi face à l'autre, dans laquelle un certain fanatisme religieux joue le rôle de détonnateur. Mais l'autre n'a pas alors la netteté que prendra plus tard, à l'ère dite « moderne », le concept d'« Orient ». L'autre, du 11^{ème} au 13^{ème} siècles, est évidemment l'islam. Mais pas seulement l'islam: Byzance l'est tout autant, du moins d'un point de vue culturel (mode de vie). Et quel islam? Non pas tant l'Islam – société que l'islam – religion, c'est-à-dire l'hérésie. Hérésie pour qui? Encore une fois, pour les régions d'Europe, surtout, qui sont géographiquement et sociologiquement les plus éloignées de la civilisation arabe ou pour une papauté en quête d'une idéologie unitaire nécessaire à l'extension de son pouvoir politique. Mais dans les terres méridionales de la chrétienté latine, à cette époque, le fanatisme religieux n'a pas la même emprise, parce que l'Islam est cette culture à la fois jumelle et supérieur avec laquelle la cohabitation est naturelle, souhaitable, bénéfique; comme le comprendront rapidement les rares élites intellectuelles chrétiennes, où qu'elles se trouvent en Europe.

Tolérance relative du Sud, intolérance du Nord: le clivage culturel ne traverserait-il pas l'Europe elle-même plutôt que la Méditerranée? Témoin, cette autre croisade contemporaine des expéditions en Terre sainte, non moins violente et sans doute plus fanatique qu'elles: la croisade dite des Albigeois. Guerre répressive, menée elle aussi à l'appel du pape par les chevaleries bourguignone, normande, flammande et allemande contre une autre « hérésie », l'hérésie cathare. Sous la violence destructrice du zèle religieux s'exprime en réalité l'incompréhension (jalouse?) du Nord envers une société plus avancée, plus brillante (malgré l'ascétisme des Cathares), plus ouverte, plus libre et plus égalitaire que la sienne. Société méditerranéenne étrangère à la féodalité septentrionale et sensible aux raffinements de la civilisation arabe qui, culturellement, domine alors indiscutablement la mer intérieure. Quant à l'Europe, sous l'apparence un peu trompeuse d'une foi unitaire, elle contient en réalité plus d'une « chrétienté ». Sans doute la conscience de soi y émerge-t-elle lentement à travers, justement, le contact positif des élites intellectuelles avec la pensée, la science et les arts musulmans. Mais elle n'est pas encore parvenue cette Europe disparate au point de se penser globalement en tant qu'Occident historiquement et sociologiquement distinct de cet Orient dont elle suce le lait par ses bouches méridionales. Et la Méditerranée n'est pas, pour au moins deux siècles encore (jusqu'au début du 16^{ème}), ce lieu de rupture Orient/Occident auquel nous avons pris l'habitude de l'assigner, où nous aimons à imaginer l'affrontement de deux mondes irréductiblement hostiles et étrangers l'un à l'autre.

Les tensions et les conflits qui opposent de façon irrégulière l'Islam à la chrétienté ne suffisent pas à caractériser une rupture radicale, une incompatibilité culturelle. Car si cela était vrai de la Méditerranée du 13^{ème} siècle, ce le serait tout autant de l'Europe du 11^{ème} au... 20^{ème} siècle. Or en dépit des guerres de religion et des conflits nationaux qui ont ensanglanté le continent jusqu'en 1945, personne n'a jamais remis en cause la pertinence du concept « Europe » pour exprimer, au-delà de toutes les oppositions et de tous les contrastes, une même trajectoire historique,

une même civilisation, voire une communauté de pensée, du moins au niveau des élites. Telle est à ce niveau, mais également sur le plan commercial, la Méditerranée jusqu'à la fin du 15^{ème} siècle: un creuset pour ses riverains, avec lequel la chrétienté latine, suivant les régions, entretient un contact inégal. Et c'est grâce à l'existence de ce creuset commun que la chrétienté latine peut justement rencontrer la civilisation islamique, là encore de façon nécessairement très variable, et faire de cette rencontre un événement stimulant pour son développement.

Resterait à expliquer pourquoi les aspects positifs de cette rencontre ont été presque systématiquement occultés, masqués par sa dimension conflictuelle. Car force est de reconnaître aujourd'hui qu'entre l'admiration pour la science arabe et le racisme anti-musulman, c'est le second qui a le plus profondément et le plus durablement impressionné les mentalités collectives en Occident, alors qu'au 13^{ème} siècle le rejet religieux ne fondait aucun sentiment de supériorité globale sur le monde musulman, au contraire. Sans doute cela vient de ce que les lumières arabes ne touchaient qu'une minorité d'érudits, tandis que les calomnies généreusement répandues par l'Église sur Mahomet et son imposture constituaient la seule « information » que pouvait avoir sur l'islam les masses illétrées qui n'étaient pas en contact direct avec lui. Or cette information injurieuse sur l'hérésie et l'ineptie de la religion musulmane va être propagée en Europe pendant des siècles et pas toujours, hélas, par les moindres esprits. Le grand Dante, qui pourtant « exempte de l'enfer et place dans les Limbes Avicenne, Averroès et Saladin, seuls parmi les modernes à côté des héros de l'Antiquité »⁷⁸ n'a pas hésité, en revanche, à laisser « Maometto » dans les supplices du huitième cercle de l'enfer⁷⁹. Et Voltaire, l'apôtre même de la tolérance, quatre siècles plus tard: ne dénonce-t-il pas le fanatisme à travers *Mahomet*, dans une pièce où le prophète apparaît comme un fourbe prêt à tout pour faire triompher sa doctrine?

Ainsi, au fil de maints avatars (dont le moindre n'est pas l'utilisation de l'islam pour dénoncer le fanatisme religieux d'où qu'il vienne!) se perpétue l'idée d'un « islamisme » fondamentalement vicieux, comme expression de l'esprit religieux à son plus bas niveau. Et ce mépris – qui a commencé par une méprise – contribuera à fonder, dès la fin du 18^{ème} siècle et à partir surtout du 19^{ème} le sentiment de supériorité puis le racisme que la civilisation occidentale développera, en même temps que sa puissance matérielle, à l'égard de l'Orient méditerranéen, comme à l'égard de tout – ou à peu près – ce qui n'est pas elle.

À l'autre, pourtant, où le centre de gravité de l'Occident a glissé outre Atlantique, l'Europe aurait peut-être intérêt à se souvenir que la Méditerranée n'a pas toujours été pour elle un lieu de rupture.

78. Maxime RODINSON, *La fascination de l'Islam*, op.cit., p. 49 (Dante, *Inferno*, IV, 129, 143 ss).
79. Edward SAÏD, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 1980, p. 85.