

Tolérance et connaissance interreligieuses au Moyen-Age

*Conférence du Pr. Pierre Guichard**

Autour des notions différentes mais d'une certaine façon tout de même liées de tolérance et de connaissance de l'autre, la communication voudrait étudier un moment précis de la confrontation entre Islâm et Chrétienté au Moyen Age, en centrant l'étude sur le XIII^{ème} siècle (VII^{ème} de l'hégire). Elle rappellera d'abord les bases du rapport entre les deux religions : depuis ses origines, l'Islâm a une connaissance (de son point de vue) du christianisme, qui fait l'objet d'une « tolérance institutionnelle » légale, dont les limites sont bien connues (refus du prosélytisme chrétien ou juif en particulier). Entre sa naissance et les XIII^{ème}-XIV^{ème} siècles, cela ne l'oblige guère à aller chercher dans le christianisme ce que celui-ci pense de lui-même. La situation du christianisme est très différente. L'Islâm étant postérieur à lui et s'étant constitué en partie à ses dépens, il ne le reconnaît évidemment pas et le considère comme une fausse religion, dont en raison de sa propre ignorance de l'arabe, il méconnaît complètement la réalité. Les musulmans étant considérés comme des agresseurs, ignorance et crainte se conjuguent pour donner de l'Islâm une vision déformée, allant jusqu'à la caricature. Jusqu'au XII^{ème} siècle, il n'y a par ailleurs pratiquement pas de musulmans en territoire chrétien, ce qui fait que le problème de la « *tolérance* » intérieure qui caractérise l'Islâm, ne se pose pratiquement pas. Ce n'est qu'à partir du XIII^{ème} siècle que la situation évolue lentement. Les Latins, s'étant rendu compte (pour des raisons non religieuses) de l'intérêt qu'il y a à apprendre l'arabe, commencent à s'informer, de façon plus objective, de la religion rivale. C'est cette lente évolution que l'on voudrait examiner à partir des cas les mieux connus de quelques religieux, surtout Franciscains et Dominicains du XIII^{ème} siècle. On conclura sur celui d'un Franciscain un peu plus tardif, Anselmo Turmeda (ou 'Abd Allâh Turdjman) qui pousse le désir de connaissance de l'autre jusqu'à la conversion.

* Université Lyon 2-France.

Un récent livre de John Tolan (*Le saint chez le Sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'Islâm, huit siècles d'interprétation*, Paris, Seuil, 2007), attire à nouveau l'attention sur un épisode historique célèbre, souvent considéré comme un moment, inhabituel par l'esprit de tolérance qui l'imprègne des deux côtés, des relations entre Islâm et Chrétienté. Il s'agit de la rencontre en 1219, à un moment décisif de la cinquième croisade, entre le fondateur de l'ordre religieux des Franciscains, *Saint François* d'Assise (1182-1226), et le sultan ayyoubide d'Égypte *Al-Kamil* (1180-1238). Réfléchir sur ce moment de l'histoire du XIII^{ème} siècle amène forcément à s'interroger sur la place de la tolérance et de l'intolérance dans l'histoire des rapports entre les deux grandes civilisations qui, durant des siècles, se sont à la fois fréquentées et affrontées de part et d'autre de la Méditerranée. Ces notions ne sont guère séparables de celle de « *connaissance* », dans la mesure où tolérance et intolérance ne peuvent exister qu'entre deux personnes, groupes ou peuples en rapports l'un avec l'autre et qui ont donc forcément une « *vision de l'autre* » qui relève d'un certain niveau de connaissance ou de méconnaissance.

Le XIII^{ème} siècle (qui correspond à peu près exactement au 7^{ème} siècle de l'Hégire) est un moment très important de l'histoire des relations entre Islâm et Chrétienté. Il s'ouvre à un moment où les pays musulmans sont à leur apogée, juste après la disparition de deux souverains prestigieux, Saladin, mort en 1193, qui a rendu Jérusalem aux musulmans et le calife almohade Al-Mansûr, mort 1199, qui a remporté en 1195 sur les chrétiens la grande victoire d'Alarcos qui arrête pour une bonne quinzaine d'années l'avancée des royaumes chrétiens de la péninsule ibérique. Du côté chrétien, au-delà des vicissitudes politiques qui marquent la période, le XIII^{ème} siècle voit naître dans l'Eglise des ordres religieux nouveaux, ceux que l'on appelle les « *ordres mendiants* ». Ils naissent de l'initiative de deux personnages reconnus dans la chrétienté latine comme des saints qui apportent une appréhension nouvelle de la vie religieuse, Saint François d'Assise dont il vient d'être question, qui fonde l'ordre des Franciscains et Saint Dominique celui des Dominicains. Le premier est approuvé par la papauté en 1210, le second en 1216. L'un et l'autre constituent dans l'Eglise des institutions nouvelles. On donne aussi aux Dominicains le nom de « *frères prêcheurs* »,

en raison de leur importante activité de prédication. L'un et l'autre des deux ordres donnent l'exemple de la renonciation aux richesses (« *pauvreté* » manifestée par leur situation de « *mendiants* ») et s'adressent directement aux fidèles par une prédication très active réalisée en dehors des cadres anciens des paroisses et des ordres religieux traditionnels (Clunisiens et Cisterciens) surtout dans les villes d'Occident, alors en plein essor, ce qui leur assure un très grand succès.

L'épisode de la rencontre entre François d'Assise et le sultan Al-Kâmil est révélateur d'un facteur nouveau que ces ordres religieux naissants introduisent dans la chrétienté du point de vue de ses relations avec l'Islâm. Jusqu'alors les rapports avec la grande religion « concurrente » s'étaient situés dans le cadre de relations épisodiques, conflictuelles sur le fond, mais parfois plus pacifiques. Il y avait eu, entre deux mondes relativement équilibrés depuis l'arrêt de la conquête islamique des VII^{ème}-VIII^{ème} siècles, quelques relations commerciales et d'assez rares échanges diplomatiques. Ces relations existaient depuis l'apparition de l'Islâm mais étaient entrées dans une période plus active et souvent plus tendue du fait du déclenchement des croisades et de l'avancée territoriale et économique des puissances chrétiennes en Sicile, en Espagne et d'une façon générale dans l'espace méditerranéen. Les ordres mendiants vont adopter dans ces relations intensifiées une approche de type nouveau, dominée par le souci de conversion, les deux ordres ayant dans ce domaine une attitude différente, correspondant jusqu'à un certain point à l'esprit général de chacun d'eux.

Pour comprendre l'évolution des relations de connaissance méconnaissance et tolérance/intolérance réciproques des deux religions au XIII^{ème} siècle, il faut bien voir dans quelle situation elles se trouvent l'une par rapport à l'autre. On connaît plutôt mieux la façon dont les musulmans voient les chrétiens, puisque le christianisme a sa place en quelque sorte dans les lois même de l'Islâm. On peut dire que l'Islâm n'a pas une tolérance générale vis à vis de l'ensemble des cultures humaines, puisqu'il n'accepte pas les païens, mais qu'il a une tolérance « institutionnelle » envers les chrétiens et les juifs. Au départ il y a sans doute une situation de guerre (le *djihad*). Mais une fois qu'ils se sont soumis à lui, il leur reconnaît, en tant que « gens du Livre » (*ahl al-Kitâb*) et détenteurs d'une écriture qui est un antécédent de la révélation

islamique, le droit de vivre dans le *Dâr al-Islâm* comme *dhimmî/s* (protégés). La condition des *dhimmî/s*, inégalitaire en principe, a été on le sait très variable selon les époques, tantôt difficile, tantôt au contraire assez, ou parfois même à titre individuel plutôt que collectif, très favorable. Du point de vue de la connaissance, l'Islâm présente une vision du christianisme qui se trouve incluse dans ses textes fondateurs. Il reconnaît bien des éléments de la tradition judéo-chrétienne, certains même fondamentaux aux yeux des chrétiens comme la virginité de Marie, mais, en ne faisant de Jésus qu'un prophète, il refuse les « *mystères* » qui sont le fondement même du dogme chrétien pour lequel il participe à la fois de la divinité et de l'humanité (trinité et incarnation).

La situation du christianisme vis à vis de l'Islâm est historiquement bien différenciée. Il ne reconnaît évidemment pas l'Islâm qui a amputé la chrétienté du début du Moyen Age d'une partie de ses territoires historiques et s'est trouvé avec lui durant des siècles dans une situation d'affrontement. A la défensive durant le haut Moyen Age, lors de l'expansion de la nouvelle religion, période où s'ancre l'idée qu'il est une fausse religion et un agresseur, a succédé à partir du XI^{ème}/5^{ème} H. Une attitude beaucoup plus offensive où se combinent des facteurs religieux, démographiques, économiques, technologiques et militaires qu'il est difficile de hiérarchiser et qui sont étroitement associés dans les entreprises de croisade. La nature profonde de celles-ci a été très discutée. On peut admettre qu'il s'agit à ses débuts d'un mouvement de fond de la chrétienté qui a un caractère essentiellement religieux (aller au tombeau du Christ à Jérusalem), mais que très vite, sans que cet aspect religieux disparaisse (bien qu'il se soit affaibli progressivement), bien d'autres facteurs sont intervenus, politiques et économiques en particulier. Du point de vue de la connaissance, il est clair que le christianisme des VII^e-XI^e siècles, encore une fois en situation défensive, n'avait eu ni désir ni capacité de connaître l'Islâm. Le peu d'informations, très élémentaires et biaisées, qu'il possède à son sujet sont remplies d'erreurs et de déformations grossières. Il ne semble pas non plus que les chrétiens soumis à la domination islamique, qui sont relativement nombreux bien qu'en déclin continu, aient eu davantage de souci de connaissance de la religion de ceux qui les dominent politiquement.

La situation inverse n'existe pratiquement pas. Il n'y a pas, ou presque pas, de musulmans en territoire chrétien. Lors des

premières avancées du christianisme, par exemple dans le nord de l'Espagne, la situation d'affrontement violent n'a certainement pas permis le maintien des communautés musulmanes qui pouvaient exister. Quelques situations marginales ont existé (par exemple présence de musulmans dans la région d'Antioche lorsque les Byzantins la reconquirent à la fin du X^{ème} siècle), mais ce n'est que dans la seconde moitié du XI^{ème} siècle que des populations musulmanes seront à leur tour soumises à des pouvoirs chrétiens, avec l'expansion de la Chrétienté en Sicile, en Espagne et en Orient. Dans l'autre sens, il n'y a guère eu de musulmans se rendant volontairement en pays chrétien, en dehors de quelques rares missions diplomatiques (et en général elles amènent plutôt des chrétiens en pays musulman). Les relations économiques ne sont pas très importantes et dans l'ensemble elles sont monopolisées par des marchands appartenant plutôt à des minorités, comme les juifs entre l'Occident musulman et le monde franc ; elles ne favorisent donc pas la venue de musulmans en territoire chrétien. On peut penser que celle-ci n'aurait pas été impossible, mais que, en particulier pour des raisons religieuses (difficulté de respecter les obligations rituelles de l'Islâm), elles n'eurent guère lieu au cours de ces premiers siècles.

La situation change dans le cours des XII^{ème}-XIII^{ème} siècles. Des chrétiens de plus en plus nombreux, pour des raisons qui tiennent principalement à l'expansion économique des villes de la rive nord de la Méditerranée (Venise, Pise, Gênes, Marseille, Barcelone...) ont l'occasion de séjourner pacifiquement dans des pays musulmans. Le meilleur exemple de ces séjours serait celui du pisan Leonardo Fibonacci, dont le père vécut longtemps à Bedjaïa/Bougie comme agent des douanes, qui y reçut une formation en mathématiques, et publié en 1200 son *Livre de l'abaque* qui introduit les chiffres arabes dans l'Occident latin. Aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, un très grand nombre de chrétiens latins eurent ainsi l'occasion de séjourner en Orient ou au Maghreb. Un certain nombre d'entre eux s'y familiarisent avec l'arabe et l'on prend conscience de l'intérêt des ouvrages scientifiques arabes. Un grand mouvement de traduction commence aux environs de 1120-1130 en plusieurs endroits du contact entre monde musulman et monde chrétien. C'est surtout à Tolède que, vers le milieu du XII^{ème} siècle, il prend une grande importance. Faute de sources, on n'a pas beaucoup d'informations sur

les conditions concrètes dans lesquelles s'organisent ces contacts à la fois linguistiques et scientifiques. Ils durent susciter une certaine méfiance du côté musulman. Ainsi un juriste sévillan du début du XII^{ème} siècle, Ibn 'Abdûn, condamne-t-il la vente de livres scientifiques aux juifs et aux chrétiens de peur qu'ils s'en approprient le contenu. On a peu ou pas de témoignages que des musulmans aient participé au mouvement des traductions. Mais il y eut tout de même quelques rapports directs : on sait par exemple que des chrétiens de Tolède venaient à Baeza suivre les enseignements d'un maître grenadin, Abû Muhammad 'Abd Allâh b. Sahl, connu pour ses connaissances en logique, mathématiques et sciences anciennes.

Du point de vue religieux, on connaît des ouvrages de polémique antichrétienne rédigés par des auteurs musulmans. Le plus important est le *Maqâmî l-sulbân*, rédigé en 1186 par un auteur du nom d'*Al-Khazrâdjî*. Il se présente comme une réponse à une lettre d'un prêtre de Tolède critiquant l'Islâm. Son auteur qui dit avoir résidé à Tolède est très mal connu. On n'a, sur la tonalité des relations qui pouvaient s'établir de personne à personne, entre musulmans et chrétiens que très peu d'informations. Pour la première moitié du XIII^{ème} siècle, on a les noms d'un très petit nombre de lettrés musulmans qui eurent l'occasion de résider à Tolède pendant une partie de leur vie. C'est le cas d'un Sévillan, Fadîl b. Muhammad b. 'Abd al-'Azîz b. Samâk al-Ma'âfirî qui y avait été captif mais s'y maria et y resta après son rachat, pour y enseigner la littérature et la grammaire et d'un cordouan, Ibn Al-Saffâr qui s'y établit dans les mêmes conditions et y enseigna le Coran. Ce dernier a la particularité d'être le petit-fils en lignée maternelle et le disciple d'Averroès. Il est possible qu'ils aient donné un enseignement suivi par des chrétiens, mais on n'a aucune information à ce sujet.

D'autre part l'avancée des pouvoirs chrétiens (dont Tolède est une des principales manifestations) leur a permis, comme on l'a dit, de dominer des populations musulmanes relativement nombreuses. Cette avancée s'est faite en général de façon violente et certaines de ces populations ont disparu. Mais pour celles, importantes, qui restèrent en place, on leur imposa en principe une situation assez comparable à celle des *dhimmîs*, situation qui, dans les faits, fut d'un libéralisme ou d'une rigueur assez variable, bien que dans l'ensemble plutôt plus rigoureuse

que celle des minorités religieuses dans le monde musulman. A l'échelle de deux siècles, entre la fin du XI^{ème} et le début du XIV^{ème} siècles, il semble bien que cette situation ait eu tendance à s'aggraver. Ce ne fut pas tellement le fait des autorités, qui, comme d'ailleurs les pouvoirs musulmans en ce qui concerne les *dhimmîs*, voyaient dans ces musulmans restés en place des sujets soumis à d'assez lourds impôts, donc tout à fait « rentables » et qu'il était donc intéressant de conserver dans leurs Etats. Dans cette attitude d'intolérance le rôle principal fut celui des « colons » chrétiens venus avec la conquête et de leur encadrement religieux pour lesquels les musulmans dominés restaient en quelque sorte des « ennemis de l'intérieur » et jusqu'à un certain point des concurrents du point de vue économique. La situation de la Sicile serait à cet égard particulièrement intéressante. Au XII^{ème} siècle, sous la dynastie des rois normands les musulmans restent très nombreux et influents, mais progressivement les relations se tendent avec les nouvelles populations chrétiennes venues dans l'île. Des révoltes musulmanes ont lieu dans la seconde moitié du siècle. La répression les affaiblit considérablement et dans les premières décennies du XIII^{ème}, c'est l'empereur Frédéric II, l'héritier des rois normands, certainement le plus « tolérant » et même sympathique à l'Islâm que l'Occident médiéval ait connu, qui se trouve plus ou moins contraint de chasser ou de déporter en Italie continentale les derniers musulmans de Sicile.

Du point de vue de la connaissance, il est assez difficile de faire le bilan de ce que musulmans et chrétiens savaient les uns des autres vers la fin du XII^{ème} siècle. Il est évident que, du côté chrétien, on continue largement à avoir une vision stéréotypée, souvent totalement fausse de l'Islâm. L'un des points les plus intéressants de cet aveuglement plus ou moins volontaire est le maintien, jusqu'à la fin du Moyen Age, de l'idée que les musulmans sont des païens qui adorent des idoles, alors qu'il était facile de vérifier qu'il n'y avait aucune représentation de nature religieuse dans les pays musulmans avec lesquels les Latins étaient en contact. De son côté, le point de vue musulman ne semble guère avoir changé durant toute la période. L'Islâm maintient sa vision du christianisme difficilement modifiable dans la mesure où elle est « canonique », c'est à dire qu'elle fait partie de ses dogmes. Il faudrait sans doute discuter l'exception que représente au XI^{ème} siècle l'andalou Ibn Hazm et son histoire comparée des religions. Cependant, pas plus que

les « intellectuels » chrétiens de son temps qu'il domine certainement par son savoir, il ne semble sortir vraiment, du point de vue d'une connaissance, sans doute de haut niveau, qui part du point de vue islamique sans chercher à vraiment connaître les positions propres du christianisme. On ne constate pas, par ailleurs, de tentative de s'informer par l'apprentissage du latin, ou de plus en plus des langues vulgaires qui en sont dérivées (ce qui sans doute aurait compliqué les choses). Comme on l'a vu par ailleurs, les musulmans sont presque absents des pays chrétiens et ceux qui s'y trouvent sont plutôt des paysans et des artisans que des membres de l'élite intellectuelle (qui ont dans une large mesure abandonné les régions conquises par les chrétiens). Dans ces conditions, on ne constate guère d'effort pour savoir ce que les chrétiens pensent de leur religion et quelles en sont les croyances fondamentales.

Du côté chrétien, en revanche, où l'on part d'une méconnaissance quasi totale, ou d'une déformation grossière des réalités de l'Islâm, la situation évolue cependant, sans doute lentement mais progressivement. Et sur ce point les nouveaux ordres religieux évoqués dans l'introduction vont jouer un rôle très important. Dès avant leur apparition, toutefois, on avait commencé à penser que les relations avec l'Islâm ne pouvaient se limiter à un conflit militaire et que l'on pouvait essayer, y compris pour le combattre, d'essayer de le connaître de façon plus objective, pour pouvoir le réfuter. La personnalité majeure à cet égard est celle de l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable qui prend au milieu du XII^{ème} siècle une initiative bien connue qui est celle de faire faire à Tolède, où a commencé depuis deux ou trois décennies un important mouvement de traduction d'ouvrages arabes en latin, une première traduction du Coran (Robert de Ketton l'achève en 1143). Le souci de disposer d'un outil indispensable à la connaissance de l'Islâm par les intellectuels occidentaux se marque dans le fait que l'archevêque de Tolède Rodrigo Jiménez de Rada en fait faire à la fin du même siècle une autre traduction par un clerc de l'Eglise de Tolède, Marc de Tolède. Il est intéressant de noter qu'il lui demande aussi une traduction du Livre d'Ibn Tûmart, fondement du mouvement almohade. Ces traductions ne sont nullement animées par un souci « scientifique » de connaissance désintéressée de l'Islâm ; le but de l'initiative de l'abbé de Cluny est apologétique et ses écrits antimusulmans restent remplis de parti pris et de préjugés.

On constate cependant que dans l'introduction qui précède la « *publication* » de cette traduction, il fait état de son intention d'aborder la confrontation avec l'Islâm avec une approche plus pacifique que celle qui prévalait à son époque, ce qui n'enlève rien à l'hostilité qu'il affirme par ailleurs à l'égard de sa doctrine.

Grâce à ces traductions et à d'autres ouvrages, dont certains sont sans doute perdus, la Chrétienté commence à sortir à la fin du XII^{ème} siècle de la profonde méconnaissance où elle se trouvait de l'Islâm. On ne possède de ce progrès que des témoignages assez épars. On sait par exemple que Godefroi de Viterbe, qui fut précepteur de l'empereur Henri VI et mourut dans la dernière décennie du siècle, insère dans sa *Chronique universelle* un exposé bien informé sur la vie de Mahomet. Vers 1200, un traité de polémique anti-musulmane comme le *Contra paganos* que rédige le maître parisien Alain de Lille, qui ne connaît pas l'arabe, révèle une connaissance de la religion musulmane bien plus exacte que celle que l'on pouvait avoir en Occident un siècle plus tôt, progrès qui indique que l'on pouvait dès cette époque avoir accès à travers des traductions ou des résumés en latin, à des sources arabes authentiques. Ces progrès sont parallèles au grand mouvement des traductions de l'arabe au latin qui sont produites sur les marges de la Chrétienté, surtout en Espagne et particulièrement à Tolède. Mais la plupart des traducteurs s'intéressent aux textes philosophiques et scientifiques et ne voient guère d'intérêt aux textes de nature religieuse. On sait ainsi que Pierre le Vénérable n'obtint pas sans difficulté le concours de Robert de Ketton pour la traduction du Coran.

L'un des faits les plus notables de l'évolution de l'attitude chrétienne face à l'Islâm est certainement l'apparition d'un idéal de prosélytisme. Si à l'époque de la première croisade on ne voit pas dans les « Sarrasins » autre chose que des ennemis que l'on combat en raison de leur « méchanceté », l'idée de leur conversion commence à se dessiner au XII^{ème} siècle pour s'épanouir dans la première moitié du XIII^{ème}. Quelques chroniqueurs de la première croisade, comme Albert d'Aix, font déjà état de façon favorable de la conversion de certains chefs musulmans et l'idée se trouve aussi, de façon sommaire, dans les Chansons de Geste du XII^{ème} siècle comme la *Chanson de Roland*. On la trouve en germe dans l'approche de l'Islâm de Pierre le Vénérable qui cherche à mieux connaître ce dernier par la traduction de ses

textes fondamentaux afin de pouvoir le réfuter, ou même discrètement chez un grand partisan de la croisade comme Bernard de Clairvaux qui dans son traité *De consideratione* déplore l'absence d'efforts missionnaires en direction des « *Gentils* », c'est-à-dire des païens ou non chrétiens qui ne peuvent être convertis s'ils ne sont pas l'objet de prédication. Elle est énoncée parmi les objectifs de croisade dès la seconde expédition de 1148 et dans les expéditions suivantes, mais souvent conçue comme une action de force contraignant les musulmans à se convertir. On la trouve aussi de façon assez confuse et « *apocalyptique* » chez un curieux personnage, abbé d'un monastère de Calabre, Joachim de Flore, qui jouit d'un grand prestige à la fin du XII^{ème} siècle (il meurt en 1202). Après l'échec de la troisième croisade de 1191-1192, et sans abandonner l'idée de la nécessité de la croisade, il s'oriente vers celle de l'attente d'une prédication venant à la fin du monde et susceptible de convertir les païens, donc d'une réponse plus spirituelle au danger que représente l'Islâm pour la chrétienté.

C'est toutefois incontestablement l'esprit missionnaire diffusé par les ordres mendiants qui va donner toute son impulsion à une approche nouvelle de cet effort de prosélytisme, nettement lié à la prédication et, pour les Dominicains surtout, à un apprentissage de la langue arabe qui va forcément de pair avec un enrichissement de la connaissance de la culture arabo-islamique. Dans les deux nouveaux ordres religieux, souvent en concurrence l'un avec l'autre, va se développer un désir intense de conversion des musulmans par d'autres moyens que la guerre, désir qui ne s'était exprimé jusque-là que de façon confuse. La première initiative prise dans ce sens semble provenir de l'ordre franciscain naissant. Dès les premières années de son action, François d'Assise lui-même, avec plusieurs de ses compagnons, tenta plusieurs fois sans succès de gagner les pays musulmans, animé à la fois de la volonté de conversion et de la quête du martyr. Dans les années 1220, plusieurs frères furent exécutés pour s'être lancés publiquement dans des insultes envers l'Islâm, au Maroc et en Syrie en particulier. C'est dans ce contexte que se situe la rencontre de Saint François et du sultan. La Papauté paraît avoir été quelque peu réticente vis à vis de ces initiatives qui, à l'intérieur même de l'ordre, suscitèrent peut-être quelques divergences.

Dans un deuxième temps, cette exaltation, dans sa forme extrême et « *martyriale* » paraît être quelque peu retombée, sans que l'idée de conversion s'affaiblisse. C'est alors qu'intervient, ou en tout cas que l'on perçoit plus distinctement, dans les sources, l'idée qu'il faut en priorité, pour s'adresser aux musulmans, apprendre l'arabe. Ce sont les Dominicains, animés des mêmes intentions mais plus « *intellectuels* » que les Franciscains, que vint cette évolution. Dans une lettre de 1225, le maître général de cet ordre, Humbert de Romans, insiste sur la nécessité de la connaissance des langues pour la conversion des peuples. Vers le milieu du siècle, les Dominicains créent des implantations sur des lieux où l'étude de l'arabe est possible, dans les régions récemment conquises par l'Aragon, mais aussi en pays musulman, comme à Tunis. Une personnalité importante qui s'insère dans ce courant est le barcelonais *Raymond Martí*. Bien que l'essentiel de ses écrits soient occupés par la polémique anti-juive, il va apprendre l'arabe à Tunis en 1250, puis dirige dans les décennies suivantes le collège destiné à l'enseignement de l'arabe que les Dominicains ont fondé à Barcelone. On lui doit le premier dictionnaire de l'arabe rédigé en Occident, le *Vocabulista in arabico*.

L'échec des tentatives de conversion provoque donc à partir de la fin du XIII^{ème} et au XIV^{ème} siècle des approches différentes qui ont un caractère plus personnel et plus dispersé, mais sont étroitement liées à l'apprentissage de l'arabe. On en trouverait plusieurs exemples dont trois sont assez bien connus : ceux de Raymond Lulle, de Riccoldo da Montecroce qui sont contemporains et celle d'Alphonse Buenhombre, un peu plus tardif.

C'est en effet sur une critique des difficultés rencontrées par les efforts des deux ordres et la constatation de leur échec que se base la réaction du catalan *Raymond Lulle* (v.1235-1315). Il fonde sa propre stratégie missionnaire sur une « *intérieurisation* » bien plus poussée de la culture arabo-musulmane. Il se dissocie plus qu'on ne l'avait fait précédemment de l'idée de croisade et acquiert un niveau de connaissance de l'arabe et de l'Islâm extrêmement élevé qui lui sert de base pour une confrontation ouverte et respectueuse de la foi des trois religions monothéistes, Christianisme, Judaïsme et Islâm, suivant un argumentaire raisonné et méthodique, en laissant de côté le principe d'autorité.

Dans son livre de 1271, *Le Livre du Gentil et des trois Sages*, il prône même la recherche d'un syncrétisme des trois religions, idée qu'il abandonne ensuite en 1290 dans son ouvrage *Felix ou Livre des Merveilles*, au profit d'une préférence qu'il donne à la foi chrétienne, à cause du dogme de l'Incarnation. En 1311, au concile de Vienne, il plaide pour la création de chaires d'arabe (mais aussi de grec, d'araméen et d'hébreu) dans les principales universités du monde latin, conseil qui ne sera suivi que plus tard. Le prosélytisme de Raymond était tel que, parlant couramment l'arabe, il n'hésita pas à plusieurs reprises à passer lui aussi de l'autre côté de la Méditerranée pour tenter de convertir les musulmans. Il meurt en 1315, du fait, semble-t-il, des blessures subies lors d'une nouvelle tentative de prédication à Bougie, où il aurait été attaqué avec des pierres par les habitants.

Riccoldo da Montecroce (v.1243-1320) est un dominicain de Florence qui, avec l'accord de la direction de son ordre accompli en 1288 un pèlerinage à Jérusalem suivi d'une tentative de prédication. Celle-ci se fait d'abord auprès des Mongols non encore convertis à l'Islâm: il va à Tabriz, capitale du Khan Ilkhan, et y prêche par l'intermédiaire d'un interprète. Puis il revient à Bagdad où il décide d'apprendre l'arabe en s'« *immergeant* » pendant plusieurs années dans le milieu arabo-musulman. Il a raconté son périple dans son « *Livre du voyage* » (*Liber peregrinationis*) rédigé vers 1300 alors qu'il est revenu en Italie où il rédige aussi d'autres écrits. Il y exprime de façon paradoxale à la fois sa consternation de la perte d'Acre, intervenue pendant son séjour dans la capitale de l'Irak, sa détestation de l'Islâm qui est pour lui une fausse religion menant ses fidèles à la perdition et de *Saladin* considéré comme une « *bête cruelle* » et son admiration pour la culture et les vertus des musulmans qu'il a fréquentés à Bagdad, jusque dans les médersas où il dit avoir suivi des enseignements de haut niveau. Dans de longues pages, il ne tarit pas d'éloges sur leur piété, la chaleur de leur hospitalité, leur esprit pacifique et même leur délicatesse (ses hôtes musulmans ne manquaient pas, dit-il, de le saluer en louant le nom du Christ).

Alphonse Buenhombre (m. en 1353) est aussi un Dominicain espagnol, originaire de Tolède, qui a une très bonne connaissance de l'arabe qu'il a acquise à Paris. Il voyage en Afrique du Nord prenant part à des missions auprès des juifs et des musulmans.

En 1343, il devient évêque de Marrakech, où il séjourna aussi comme prisonnier. Il a écrit plusieurs ouvrages, dont la *Dispute du Sarrasin Abû Tâlib et du juif Samuel*. Il y présente un soi-disant manuscrit arabe qu'il aurait trouvé à Marrakech et traduit en latin alors qu'il était en prison et qui aurait été constitué de lettres échangées entre deux savants, l'un juif et l'autre musulman, dans le but de se démontrer réciproquement la vérité de leurs religions, à partir de l'examen du Coran pour le juif et de la Torah pour le musulman. Ils étudient ainsi de façon détaillée l'écriture de l'autre, pour finir par constater que la seule vraie religion est le christianisme. Le manuscrit ainsi produit est évidemment un faux, forgé probablement par Alphonse Buehombre lui-même, dans une intention qui reste difficile à déterminer. John Tolan pose ainsi la question de savoir s'il s'agissait de donner un outil aux missionnaires dominicains, de les reconforter dans une entreprise souvent risquée et vouée à l'échec, ou de justifier la mission dominicaine auprès d'un public de théologiens parisiens sceptiques.

Les attitudes des membres des ordres religieux devant l'échec des stratégies de conversion sont donc très diverses. Dans une certaine mesure ils vont se tourner vers d'autres champs d'évangélisation avec l'ouverture du monde aux occidentaux à la fin du Moyen Age. Les déplacements de membres des ordres religieux vers les pays musulmans ne cessèrent cependant pas. On peut terminer sur une autre expérience de recherche de la connaissance de l'autre qui eut lieu au XIV^{ème} siècle et sera poussée jusqu'à l'extrême de la conversion par un Franciscain. Il s'agit d'Anselm Túrmeda, dont la tombe se trouve encore, bien visible, à Bâb Menara, l'une des entrées de la médina de Tunis. Personnage historiquement mal connu dont l'identité a été discutée, il semble être originaire de Majorque, comme Raymond Lulle et meurt en 1423 à Tunis. Ecrivain et traducteur, il a étudié à Paris et à Bologne et rédigé un ouvrage fortement anticlérical intitulé *La dispute de l'âne*. Autour de 1385 il part à Tunis, où il se convertit à l'Islâm à l'âge de 35 ans, devant le sultan hafside *Abû l-'Abbâs Al-Mustansir*, auquel il servira de traducteur. Il vivra désormais dans la capitale tunisienne où il rédige sa *Tuhfat al-adîb fî-l-radd 'alâ (ahl ?) al-salîb* (« Le Présent du lettré pour réfuter les partisans de la croix », qui a été publié en français sous le titre « *Pourquoi j'ai embrassé l'Islâm* »).

J'ai centré cet exposé sur le cas des membres des ordres religieux fondés au XIII^{ème} siècle, qui nous est de mieux en mieux connu par l'étude des sources chrétiennes, essentiellement latines. Elles ouvrent indirectement quelques aperçus sur la façon dont les tentatives étaient perçues du côté musulman. Le fond de refus « légal » du prosélytisme qui motive les exécutions de Franciscains dans les premières décennies du XIII^{ème} siècle, mais aussi des attitudes plus nuancées dont il faudrait mieux connaître les déterminants et les conditions concrètes, comme l'expérience des Dominicains allant apprendre l'arabe à Tunis au XIII^{ème} siècle, celle de Riccoldo da Montecroce à Bagdad, qui y reçoit un accueil chaleureux en dépit de son intention d'œuvrer pour la conversion des musulmans, ou celle plus contrastée de Buenhombre dans le Maroc du XIV^{ème} siècle. Cela amène à s'interroger sur la façon concrète dont l'Islâm a géré ses rapports avec le monde chrétien en expansion. Le rapport a été inversé : alors que l'Islâm était ressenti comme une menace par les chrétiens jusqu'au XI^{ème} siècle, c'est l'essor économique, politique, militaire des puissances chrétiennes qui tend, surtout à l'ouest de la Méditerranée, à être ressenti du côté musulman comme une agression.

C'est probablement dans une étude approfondie des recueils de *fatwâ/s* (consultations juridiques) que l'on pourrait trouver les indications les plus précises sur l'attitude des docteurs musulmans dans ce contexte. On citera, pour conclure, un texte conservé par Al-Wansharîsî (m. en 914/1508) dans le *Mi'yâr* qui traduit une certaine difficulté à adapter les normes juridiques aux données du moment. Il s'agit d'une *fatwâ* où il est question d'un musulman notable de Marbella, conquise par les Castillans à la fin du XV^{ème} siècle, qui est resté dans cette localité et y joue un rôle important comme « porte-parole » des musulmans tributaires des chrétiens, qu'il défend souvent avec succès dans leurs rapports avec ceux-ci. Il semble que ce soit cette communauté musulmane ou certains d'entre eux, qui demande, alors qu'il souhaite finalement s'expatrier, s'il ne peut pas rester en territoire chrétien pour continuer à y jouer ce rôle indispensable. La réponse (plus rigoureuse que d'autres données par les docteurs ifriqiyens au sujet des musulmans de Sicile du XII^{ème} siècle), des docteurs (andalous ou maghrébins ?) consultés est que les services rendus par cet éminent musulman qui sert d'interprète entre le « tyran »

chrétien (*al-tâghiya*) et les musulmans tributaires des chrétiens (*ahl dhimmati-hi min al-dadjn al-'usât*) qui ont contrevenu à l'obligation légale qu'ils avaient de quitter les territoires de ces derniers, ne peuvent justifier son séjour et qu'il lui faut se conformer à la règle de l'expatriation.

Bibliographie

1. Roger Arnaldez, *Ibn Hazm*, dans *Encyclopédie de l'Islâm*, 2^{nde} éd., vol. III, pp. 813-822.
2. Mustafa Benouis, *Les relations avec les chrétiens dans la prosopographie de quelques savants d'époque almohade*, dans UMR 5648, *Pays d'Islâm et Monde latin (X^{ème}-XIII^{ème} s.)*. *Textes et documents*, Lyon, PUL, 2000, pp.120-123.
3. Ali Bouamama, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIII^{ème} siècle*, Alger, 1988.
4. Richard-W. Bulliet, *La civilisation islamo-chrétienne – Son passé, son avenir*, Paris, Flammarion ; 2006.
5. Abdelmajid Charfi, *Polémiques islamo-chrétiennes à l'époque médiévale*, dans J. Waardenburg (éd.), *Scholarly approaches to religion, interreligious perceptions, and Islam*, Berne (*Studia religiosa Helvetica*, 95, 1995).
6. Angel Cortabarria, *La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'Islâm*, dans *Islâm et chrétiens du Midi (XII^{ème}-XIV^{ème} s.)*, vol. 18 des *Cahiers de Fanjoux*, 1983, pp. 279-300.
7. Norman Daniel, *Islâm et Occident*, Paris, Cerf, 1993.
8. Hichem Djait, *L'Europe et l'Islâm*, Paris, Seuil, 1978.
9. Mikel de Epalza, *Anselm Túrmeda*, Palma de Majorque, 1983.
10. Pierre Guichard et Jean-Pierre Molenat, « *Dans al-Andalus, les ulémas face aux chrétiens* », dans : A. Bazzana, N. Bériou, P. Guichard (dir.), *Averroès et l'averroïsme (XII^{ème}-XV^{ème} s.)*. *Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Lyon, PUL, 2005, pp. 191-200.

11. Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton University Press, 1984.
 12. Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du Mi'yâr d'al-Wansharîsî*, Madrid, Casa de Velázquez et CSIC, 1995.
 13. Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islâm*, Paris, Maspero, 1980.
 14. Pierre Guichard et Philippe Senac, *Les relations des pays d'Islâm avec le Monde latin*, Paris, CNED-SEDES, 2000.
 15. John Tolan, *Les Sarrasins. L'Islâm dans l'imagination européenne au Moyen Age*, Paris, Aubier, 2003.
 16. John Tolan, *Le Saint chez le Sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'Islâm : huit siècles d'interprétation*, Paris, Seuil, 2007.
-