

logo not found or type unknown

Title Islam et christianisme : la rencontre de deux cultures en Occident au Moyen Âge / par Georges C. Anawati, o. p.

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 20 (1991)

pages 233-299

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/75274>

# ISLAM ET CHRISTIANISME : LA RENCONTRE DE DEUX CULTURES EN OCCIDENT AU MOYEN AGE

*par*

**Georges C. ANAWATI, O.P.**

## SOMMAIRE

### INTRODUCTION

#### A. *Le cadre religieux et politique*

- I. L'islam comme religion, comme Cité et comme civilisation.
- II. Le cadre politique. La vague arabe.

#### B. *Approches occidentales de l'islam*

- I. Avant le XII<sup>e</sup> siècle: la vision apocalyptique de l'islam.
- II. Vir pacificus: Pierre le Vénéralle et la traduction du Coran.
- III. La fondation des Ordres mendiants: Franciscains et Dominicains.
- IV. Les Écoles de langues: Tunis, Barcelone, Murcie, Valence, Játiva.

#### C. *L'affrontement intellectuel*

- I. L'impact de la pensée arabe au cœur de la chrétienté.
- II. Polémique et apologie: vers le dialogue islamo-chrétien
  1. Roger Bacon — 2. S. Thomas d'Aquin — 3. Raymond Martin —
  4. Ricoldo de Monte Croce — 5. Raymond Lull — 6. Jean de Ségovie —
  7. Nicolas de Cues.

### III. Quelques cas typiques de rencontres culturelles

1. La poésie lyrique des troubadours — 2. L'amour courtois — 3. Dante et l'Islam.

#### CONCLUSION

Bilan d'une rencontre et perspectives d'avenir.

En novembre 1990 s'est tenu au Caire, sous l'égide de l'Institut Pontifical de la Culture et de la Société afro-asiatique de philosophie, un colloque international ayant comme thème le sujet suivant: «Les cultures: conflit ou dialogue». Nous y avons présenté, comme représentant du Conseil Pontifical, un exposé portant le titre indiqué plus haut.

Et, au début de décembre 1990, le Président Hosni Moubarak envoyait au Congrès islamo-chrétien de Strasbourg un message d'une haute tenue morale où se trouvaient exprimées, en termes clairs et fermes, les bases essentielles d'une collaboration efficace entre les croyants des deux grandes religions. En plus de certaines croyances religieuses communes à celles-ci, il ajoutait les droits de l'homme comme base de la justice et de la paix parmi les hommes (cf. *Abram* du 21 décembre 1990).

Cet intérêt de plus en plus grand porté aux relations culturelles entre tenants de diverses religions nous a poussé à reprendre ici, en le développant, l'exposé que nous avons présenté au Colloque du Caire et qui portait comme titre: «Christianisme et Islam: la rencontre de deux cultures en Occident au moyen âge».

L'histoire est maîtresse de sagesse quand on l'aborde avec objectivité et sans préjugé. Nous pensons que la réflexion sur cette expérience cruciale que fut la présence des Arabes en Espagne pendant sept siècles peut nous aider à mieux orienter nos rencontres pour qu'elles portent des fruits durables.

A la vérité, le sujet ne laisse pas d'être d'une grande complexité: il revêt des aspects multiples, et les jugements de valeur qu'on doit y apporter risquent de ne contenter ni les uns ni les autres. D'autre part, l'Islam dont nous aurons à parler reste une religion vivante, ses adeptes sont convaincus de la vérité absolue de leur foi et de la grandeur de la civilisation qu'elle a suscitée. Par ailleurs, du côté chrétien les susceptibilités religieuses ou nationales sont parfois ombrageuses et peu enclines à entendre certaines vérités. Mais les difficultés ne doivent pas nous décourager: il faut faire confiance aux efforts des hommes de bonne volonté et ceux-ci, Dieu merci, ne manquent pas à

l'heure actuelle, ni du côté chrétien, ni du côté musulman. Les multiples rencontres islamo-chrétiennes qui surgissent de toutes parts, dans de nombreux points du globe, en sont un signe manifeste.

Le libellé même du titre de notre étude exprime clairement ce que nous avons entendu faire: il s'agit avant tout de culture sous son aspect plutôt religieux et philosophique<sup>1</sup>. Les quelques évocations politiques, littéraires, scientifiques ou artistiques que nous serons amené à faire ne sont destinées qu'à fixer un cadre de rencontre islamo-chrétienne ou à en manifester l'ampleur.

En second lieu, cette rencontre ne sera envisagée qu'en Occident pour écarter de notre examen l'immense domaine que représentent les contacts de l'Islam avec Byzance et avec les chrétientés arabes du Proche-Orient. Enfin nous nous limiterons au moyen-âge, au seuil du monde moderne, pratiquement avec Nicolas de Cues et son *Cribratio Alcorani*.

## A. LE CADRE RELIGIEUX ET POLITIQUE

### I. *L'Islam comme religion, comme Cité et comme civilisation*

Remarquons d'abord que l'Islam est né, pour parler comme Pascal, dans un «canton retiré de l'univers». La Mecque du 7<sup>e</sup> siècle, bien qu'elle fût sur la route des caravanes, était restée en marge de la culture antique. C'est dire que le phénomène musulman se présente dans la pensée de son fondateur, comme quelque chose d'absolument nouveau par rapport aux cultures de son temps. Ou plus exactement, il veut, par delà les siècles d'ignorance, se rattacher à la Révélation primitive, celle que Dieu a faite à Abraham, père des croyants. Et le message que lui, Mohammed, transmet n'est que le retour à cette Révélation primitive.

Si donc, culturellement parlant, la pensée musulmane, à ses débuts, est totalement coupée de la culture gréco-romaine, elle se rattache par contre par beaucoup de ses vérités, aux religions juive et chrétienne. Parcourez le Coran et vous verrez combien de vérités chrétiennes sont affirmées avec force et servent de pivot à l'enseignement du Prophète: existence d'un Dieu transcendant, créateur du ciel et de la terre, Omniscient, Toutpuissant, miséricordieux, qui sonde les cœurs et les reins, lumière de lumière, qui a placé l'homme au centre de la création pour en être le roi et le vicaire de Dieu sur la terre. Cet homme a une âme immortelle qui devra un jour à sa mort rendre compte à son

Créateur de tous ses faits et gestes: s'il est trouvé juste il ira au paradis, sinon il sera précipité en enfer.

Ces affirmations capitales qui forment le cœur même de l'enseignement dogmatique musulman situent tout de suite l'Islam par rapport au christianisme dans un lien de parenté étroite au point qu'un S. Jean Damascène a pu le considérer comme une hérésie chrétienne. Si on ajoute à ces vérités la place qu'occupe, dans l'Islam, Jésus miraculeusement né de la très Sainte Vierge, et maître de vie spirituelle, du jeûne, de la dîme aumônier, on se rendra compte que, dès sa naissance, l'Islam a noué des liens étroits avec le christianisme. Et quand, plus tard, des mystiques et des penseurs musulmans essaieront d'intérioriser ces données scripturaires, ne nous étonnons pas de les voir aboutir à certaines conclusions ou à certaines expériences dont la résonance chrétienne nous frappe.

Il reste que, du point de vue dogmatique il existe des divergences fondamentales irréductibles entre les deux religions. On peut les résumer de la manière suivante:

Tout d'abord l'Islam affirme le caractère prophétique de Mohammed et le caractère révélé du Coran, tandis que le christianisme soutient que la Révélation est close depuis la mort du dernier Apôtre.

En second lieu, si l'Islam admet la chute d'Adam et d'Ève, il nie cependant la transmission de cette faute à l'humanité, chaque homme n'étant responsable que de ses propres actes.

En troisième lieu, si dans le Coran la négation de la Trinité porte sur la triade Allah, Jésus et Marie, cependant les théologiens musulmans ont toujours considéré toute conception trinitaire comme une atteinte au monothéisme du Coran.

En quatrième lieu, malgré les privilèges que reconnaît le Coran à Jésus, l'Islam s'est opposé dès le début à toute idée d'incarnation et insiste sur le fait que Jésus n'est qu'un homme qui s'est toujours défendu d'être l'égal de Dieu.

Enfin, l'Islam nie le dogme de la Rédemption et cela pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'il ne reconnaît pas le dogme du péché originel transmis. Ensuite parce que la notion du péché comme offense à l'amour de Dieu est absente du Coran: on n'y trouve pas, comme dans l'Ancien Testament, un rappel constant du péché, la nécessité de réparer, d'offrir des sacrifices. Dieu pardonne directement et tout est achevé. Par ailleurs la crucifixion est niée dans le Coran: un sosie a été mis à la place de Jésus qui a été élevé au ciel d'où il reviendra à la fin des temps. Au jour de la résurrection, Jésus témoignera contre ceux qui n'ont pas cru en lui (Coran, 4, 157).

Mais, – et c'est un point capital quand on compare l'Islam et le christianisme – l'Islam est aussi organisation de la Cité, dans un style de vie inspiré directement par sa foi et sa Loi religieuse. Celle-ci est considérée comme révélée et donc intangible. Et les docteurs de la Loi, les *fuqahā'*, se chargeront de veiller jalousement à son application.

Voici comment on pourrait résumer schématiquement ces dispositions en nous en tenant à l'Islam traditionnel, médiéval, celui-là même qui fait l'objet de notre étude.

1) La Communauté musulmane tend à former un État dont le bien commun et le principe d'unité sont le Coran. Le calife représente l'autorité suprême, *politique* car il n'y a pas d'autorité proprement spirituelle. Le calife réunit tous les pouvoirs entre ses mains. Son pouvoir législatif est réglémenté par la Loi religieuse, exprimée explicitement dans le Coran et la Sunna.

En revanche, les pouvoirs exécutif et judiciaire lui appartiennent en plénitude. Il délègue son pouvoir exécutif aux gouverneurs (*walī*) dans les provinces, son pouvoir judiciaire aux juges (*qādīs*), soit directement, soit par l'intermédiaire du grand cadī.

2) Le cadī est compétent en matière pénale. Il doit appliquer le droit pénal musulman, qui comporte une distinction fondamentale entre la peine fixe (*ḥadd*) et la peine discrétionnaire (*ta'zīr*). Les peines fixes sont au nombre de six: a) la mort pour l'homicide volontaire (peine exécutée par la famille de la victime); b) Pour l'homicide involontaire, il y a le paiement du prix du sang (*diyya*), la lapidation pour l'adultère, la flagellation pour les autres cas de fornication; c) et d) la flagellation pour les boissons alcooliques et les fausses imputations de fornication; e) l'amputation de la main pour le voleur; f) la mise à mort ou l'amputation d'un membre pour le brigand ou le rebelle; g) la peine de mort pour le rênégat (*murtadd*).

3) La base de l'appartenance à l'État est la religion musulmane. Aussi seul le musulman est pleinement citoyen. Il a seul accès, en principe, aux fonctions publiques. Les gens du livre (*ahl al-kitāb*) sont des *dhimmis*, des protégés: ils reçoivent, en principe, les mêmes droits que les sujets musulmans, mais doivent payer un impôt spécial, la capitation (*jizya*). De plus, ils sont parfois astreints à certaines dispositions vestimentaires et ne peuvent accéder à certaines restrictions. Leurs litiges, en ce qui concerne le statut personnel, sont tranchés par leurs tribunaux ecclésiastiques.

4) Le musulman peut épouser une chrétienne ou une juive sans que celles-ci aient à changer de religion mais le chrétien ou le juif ne peut pas épouser une musulmane à moins qu'il ne se convertisse à l'Islam.

5) La condition de la femme musulmane est, en droit, égale à celle de l'homme: elle est pourvue d'une complète capacité de jouissance et d'exercice. Cependant la polygamie est admise: le mari peut épouser quatre femmes libres et posséder autant de concubines esclaves que ses moyens le lui permettent. D'autre part, seul le mari a droit à la répudiation (*ṭalāq*). Le divorce (*ṭalīq*), sur la demande de la femme, est prononcé dans certains cas exceptionnels.

6) Enfin le principe de la guerre Sainte est un devoir pour la Communauté en tant que telle. Et cela parce que la religion musulmane, considérée comme la vraie religion, fait obligation aux musulmans de la prêcher afin que le Dieu véritable soit reconnu sur toute la terre, et que la Loi religieuse y soit appliquée. Cette foi est d'abord proposée; si elle est refusée, il faut combattre ceux qui y résistent par les armes. «Le caractère principal de la guerre sainte musulmane est d'être essentiellement agressive et conquérante»<sup>2</sup>.

Les infidèles, ceux qui ne croient pas en Dieu ont à choisir entre la mort ou la foi musulmane. Les Gens du Livre, eux, peuvent comme nous le disions plus haut, rester dans la Communauté musulmane, en acceptant de payer le tribut.

De sorte qu'on peut dire que la Loi musulmane est à la fois libérale, tolérante et d'une inexorable inflexibilité. Elle est libérale parce qu'il n'y a pas pour l'Islam de distinction entre les races, parce qu'elle laisse aux chrétiens et aux juifs le libre exercice de leurs lois religieuses et de leurs coutumes, ainsi que leurs biens, parce qu'elle accorde au serf ou à l'esclave qui se fait musulman l'affranchissement. Pour entrer dans la Communauté musulmane, il suffit de prononcer la *Shahāda* devant deux témoins. Mais cette Loi est inflexible parce qu'une fois devenu musulman on ne peut plus faire marche arrière: la sanction c'est, selon la loi traditionnelle, la mort. De plus la femme chrétienne ne peut pas hériter de son mari musulman. De sorte que, dans une société musulmane où l'Islam est religion d'État, il y a insensiblement une pression sociale qui joue sur la minorité, l'érosion de ces communautés est constante et inéluctable.

Enfin, troisième point, l'Islam est une civilisation. Comment la caractériser?

Tout d'abord, la civilisation musulmane est *religieuse* et, plus profondément, *théocentrique*. La mosquée-cathédrale qui se trouve au centre de toute cité musulmane veut être le symbole de cette soumission (*islam*) des citoyens musulmans au Seigneur Tout-Puissant. L'appel à la prière par le muezzin cinq fois par jour, souligne encore davantage cette emprise. Toute la vie sociale est pénétrée de sentiments religieux, même si, chez certains croyants, les expressions ont perdu quelque peu de leur contenu religieux. Mais tous sont

pénétrés, certains jusqu'au fatalisme, de l'idée que «tout ici-bas est périssable, hormis le visage de Dieu».

Mais en même temps, c'est une civilisation «terrestre», qui a su développer toutes les sciences<sup>3</sup>. Non seulement elle fait la part du monde, mais elle s'y installe en quelque sorte, essayant de faire de ce monde une demeure agréable, un avant-goût du paradis. Elle montre une confiance totale dans la nature humaine, dans les dons qu'elle a reçus de Dieu, elle n'admet nullement un péché originel alourdissant l'âme dans sa marche vers le bonheur. Aussi ce n'est que chez quelques poètes qu'on entend les plaintes sur les duretés de la vie, sur le *toedium vitae*. Ce n'est pas en terre d'Islam que fleurit le suicide. La civilisation musulmane est avide de vivre, de jouir de la vie intensément, intellectuellement mais aussi sensuellement, sans que cela lui pose de problème sur le plan moral. C'est la foi qui sauve et Dieu est miséricordieux. Amour du luxe, du raffinement dans les habitations, l'habillement et la nourriture. Les califes du Caire faisaient venir, en plein été, du fond de la Syrie, de la neige sur des caravanes de chameaux pour offrir à leurs hôtes de délicieux sorbets.

Cette civilisation aime les sentiments forts dans le bien comme dans le mal. C'est à son ombre qu'est né l'amour courtois et il y a toute une littérature qui décrit avec délicatesse comment on peut mourir d'amour. Mais, en même temps, on y voit paraître des scènes de cruauté: beaucoup de califes de Bagdad sont morts assassinés et c'est en terre d'Islam que sont nées les sociétés secrètes extrémistes qui exigent de leurs affidés qu'ils sachent au besoin utiliser la dague ou le poison.

A la vérité, cet aspect raffiné de la civilisation fut surtout le propre d'une minorité des classes supérieures, d'une aristocratie de la richesse, du pouvoir ou de l'esprit. Il ne doit pas nous faire oublier la puissante force vers le bien que représente l'Islam pour la grande majorité de ses adeptes. L'Islam est une communauté qui prie, qui se recueille devant Dieu, qui exige de ses membres de marcher dans la voie (*f'î-l-ṭarîq al-mustaqîm*), de toujours tenir compte des droits de Dieu et des droits des hommes (*ri'ây huqûq Allâh wa hudûq al-ghayr*). Des millions de croyants musulmans trouvent dans l'humble soumission à la volonté divine, dans la fidélité à suivre les prescriptions de la Loi, dans l'exercice quotidien des vertus de patience, d'entraide mutuelle, d'acceptation de la souffrance, une force morale qui leur permet de réaliser ici-bas leur vocation d'hommes religieux. Et c'est cela qui a fait la grandeur de l'Islam et qui lui permet à l'heure actuelle de constituer une des grandes forces morales de l'humanité.

## II. *Le cadre politique. La vague arabe*<sup>4</sup>.

Cette vue de l'islam sous ses différents aspects, que nous venons de présenter n'était évidemment pas celle qu'avait l'Occident lors des premières conquêtes musulmanes. Ce qui pour eux était premier, c'était le danger d'une invasion, et, pour des pays comme l'Espagne, l'invasion déjà présente. Leur première réaction fut donc la résistance quand elle fut possible.

Mais ce qui nous intéresse dans notre exposé d'aujourd'hui, c'est de voir comment la chrétienté, représentée par l'Église, les Ordres religieux, l'intelligenza chrétienne prit connaissance de la religion musulmane en tant que telle, du danger qu'elle pouvait présenter, et quels ont été les points de rencontre culturels et les échanges entre les deux mondes des deux côtés de la Méditerranée.

Remarquons d'abord que ces conquêtes musulmanes eurent un caractère de soudaineté extraordinaire<sup>5</sup>: en moins d'un siècle, la Palestine, la Syrie, l'Asie-Mineure, l'Iran, l'Égypte et bientôt l'Afrique du Nord furent conquis presque sans coup férir. Puis ce fut le tour de l'Espagne verdoyante et de ses riches plaines. En 711, le détroit de Gibraltar est traversé. En quelques mois Séville, Cordoue, Tolède sont conquises. Puis c'est le tour de l'Estramadoure, de la Castille, de Grenade et de Murcie. L'Aragon vers 714, la Catalogne finirent par succomber. En 719-20, c'est le tour du Roussillon et du Bas Languedoc.

De l'Espagne, les Arabes poursuivent leur route toujours en avant. Ils ne furent arrêtés que près de Tours par Charles Martel en 732.

Ainsi, un siècle après la mort du Prophète, ses disciples avaient fondé un empire plus étendu que celui des Romains à son zénith. De la baie de Biscaye jusqu'à l'Indus et aux confins de la Chine, de la mer Caspienne jusqu'aux cataractes du Nil, l'appel à la prière se faisait entendre du haut de milliers de minarets qui parsemaient l'immense empire arabe. De sa capitale, Damas, le calife omayyade régnait comme un monarque d'antan.

Et puis ce fut la chute de la dynastie, le massacre des émirs omayyades par la faction abbasside victorieuse. Seul le prince 'Abd al-Rahmān réussit à s'enfuir et à se réfugier quelque temps en Afrique du Nord. En 758 il parvint à s'emparer de Cordoue et à mettre ainsi fin au pouvoir des émirs qui gouvernaient le pays depuis la conquête. Pendant plus de trois siècles, de 756 à 1031, lui et ses successeurs prolongeront en Andalousie le règne fastueux des Omayyades syriens. Ils firent de Cordoue la plus brillante capitale du monde<sup>6</sup>.

Les raisons de cette célérité sont multiples. La variété des éléments qui

composaient la population, — Arabes venus avec la conquête, Berbères d'Afrique du Nord, autochtones islamisés ou restés chrétiens — était intégrée dans une vie arabe intense, qui, sous l'énergique impulsion des califes se manifestait dans tous les domaines : commerce, industrie, vie intellectuelle et artistique.

En effet, durant la période califale, l'Espagne musulmane devint la contrée la plus peuplée et la plus riche d'Europe. Cordoue s'étendit considérablement jusqu'à atteindre près de 200.000 maisons; elle fut embellie par de nombreuses et opulentes constructions, des palais richement décorés, en particulier à Madīnat al-Zahra, par une Mosquée-cathédrale majestueuse. Elle devint le rendez-vous des voyageurs accourus de toutes les parties du monde pour admirer la splendeur où vivaient les califes et, aussi, pour certains, pour y acquérir la science.

Cette magnificence était due à l'exceptionnel développement de l'industrie et du commerce. Certes, Cordoue n'était pas, comme Bagdad, sa rivale, au carrefour des routes internationales, mais les Arabes, venus de l'Est et les sédentaires maghrébins assimilèrent rapidement les connaissances agricoles des autochtones et y ajoutèrent leur propre expérience. L'arboriculture et l'horticulture firent du pays, grâce à une irrigation abondante, une région où abondaient les fruits les plus divers. Le climat d'ailleurs s'y prêtait, ce qui arrachait au géographe al-Bakri (11<sup>e</sup> siècle) l'éloge suivant de son pays : «L'Espagne, dit-il, est comme la Syrie pour l'agrément de son climat et la pureté de son air, comme le Yémen pour sa température agréable et égale, comme l'Inde pour ses parfums pénétrants, comme al-Ahwaz (en Perse) pour l'importance de ses revenus fiscaux, comme la Chine pour ses pierres précieuses, comme Aden pour les productions de son littoral»<sup>7</sup>.

Les califes surent mettre en valeur également des ressources minières abondantes : or, argent, cuivre, plomb mercure etc. Les tissages de laine et de soie de Cordoue, Malaga et Almeria étaient justement célèbres. A Cordoue seule, il semble qu'il y eut près de 13.000 métiers à tisser. Comme à Bagdad, il existait dans l'Espagne musulmane une célèbre industrie de la céramique et de la verrerie, la fabrication de vases en bronze, en fer, d'armes très réputées. Cordoue était la patrie de l'industrie du cuir sous toutes ses formes.

Correspondant à cette activité industrielle, le mouvement commercial contribuait à enrichir considérablement le trésor de l'État. L'Espagne musulmane exportait ses produits en Afrique, en Égypte, à Constantinople; de là elles étaient expédiées, en partie, en Inde et en Asie centrale. Un service postal régulier assurait le contact entre le gouvernement et ses lointains correspondants.

La langue officielle du gouvernement était l'arabe classique; c'était la langue des lettrés, celle de la science et de l'enseignement. Mais la langue de chaque jour était un dialecte dérivé du classique, avec une syntaxe simplifiée, mêlé de latin et du dialecte roman des autochtones. Le grand savant espagnol Ribera, dans son étude sur le *Canzonero* d'Ibn Guzman<sup>8</sup> a montré que même à la cour des califes à Cordoue on ne dédaignait pas de parler le dialecte roman. Et les historiens des traductions latines à partir de l'arabe ont prouvé que beaucoup d'entre elles étaient obtenues en deux étapes: de l'arabe au roman puis du roman au latin.

L'éducation primaire était obligatoire; elle était si répandue que presque tous les Espagnols de l'époque musulmane savaient lire et écrire: un niveau qui était, comme l'observe Dozy, inconnu dans le reste de l'Europe. L'enseignement supérieur était celui-là même que dans les universités musulmanes traditionnelles d'aujourd'hui on donne aux étudiants: langue arabe classique avec sa grammaire, sa lexicographie, la littérature, l'histoire et les sciences religieuses proprement dites: exégèse coranique, hadith, jurisprudence (*fiqh*), théologie (*kalām*), mystique (soufisme); enfin sciences (astronomie, calcul, etc.) et musique.

Cette extension de l'instruction explique l'engouement pour les livres (les manuscrits bien entendu) et pour leur collection. En l'absence d'assemblées politiques, de théâtres, ou d'académies qui caractérisaient la vie sociale en Grèce et à Rome, les Arabes recouraient, aux livres comme source d'information.

Grâce à la période de paix et d'ordre sous le règne d'Abd al-Rahmān III, de savants professeurs invités de l'Orient, des étudiants venus de toutes parts, des copistes habiles, de riches amateurs de livres assurèrent à la vie intellectuelle de Cordoue une renommée internationale. La bibliothèque royale de Hakam II compte près de 400.000 volumes. Des particuliers également possédaient de riches collections de livres.

Mais déjà la *Reconquista*<sup>9</sup> poursuivait sa lente mais sûre avance. Les conditions du pays étaient d'ailleurs propices à cette entreprise. En effet quelques années après la mort de l'énergique et terrible dictateur que fut le ministre Almanzor, l'Espagne musulmane s'était effritée en une poussière de petits états, les *reyes taifas*, *mulūk al-ṭawā'if*<sup>10</sup>, principautés indépendantes, qui se combattaient entre elles, s'affaiblissaient facilitant ainsi le travail des princes chrétiens, qui utilisaient ces dissensions intestines pour assurer leur marche en avant. Tirant profit de cette situation confuse, Alphonse VI de Castille s'empara en 1085 de Tolède la ville citadelle des musulmans, qui commandait toute la vallée du Tage.

La chute de cette ville atterra les princes musulmans. Affolés, leurs juristes, les *fuqahā*, firent appel, pour conjurer le péril chrétien, aux nouveaux maîtres du Sahara marocain, les *Almoravides*<sup>11</sup>. Yuṣof Ibn Tāshufīn répondit à leur demande de secours; il passa en Espagne mais ce fut pour y établir sa propre domination. La *Reconquista* est endiguée un certain temps mais bientôt les rudes cavaliers du désert se laissent prendre aux charmes de la vie citadine; politiquement l'Andalus n'est plus qu'une partie d'un grand état musulman dont la capitale est à Marakech. De nouveaux maîtres vont surgir, plus rigides et plus fanatiques que leurs prédécesseurs: ce sont les Almohades<sup>12</sup> qui essaient de faire triompher la stricte loi de l'Islam. Militairement, ils montrent une certaine vitalité et infligent aux chrétiens, en 1195, la défaite d'Alarcos. Mais ce n'est qu'un répit. Dix-sept ans plus tard, en 1212, les Chrétiens remportent l'importante victoire de Las Navas de Tolosa.

C'est le commencement de retentissants succès. En 1236, Cordoue, la métropole de l'Espagne musulmane tombe entre les mains de Ferdinand III. En 1248, Séville, assiégée, finit par capituler. Le roi Jacques I<sup>er</sup> d'Aragon s'empare des Iles Baléares et annexe tout le royaume de Valence. Seul encore subsiste, au sud, le royaume de Grenade aux mains des musulmans. Avec sa capitale et ses deux grandes villes Malaga et Almeltra, il connaîtra pendant presque un siècle encore une vie intellectuelle intense<sup>12bis</sup>. Et puis c'est la fin: le 2 janvier 1492. Grenade, le bijou de la civilisation musulmane, ouvre ses portes aux rois catholiques Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille. Il fallut sept siècles pour que l'Espagne chrétienne retrouvât sa pleine indépendance: la bannière de Saint Jacques, hissée au sommet de l'Alhambra, entendait le proclamer aux yeux du monde.

Victoire qui, à coup sûr, ne signifiait point une rupture.

Pour la Sicile<sup>13</sup>, autre lieu important où s'établit la rencontre des deux cultures, la conquête arabe fut plus lente. Les premières incursions, simples actes de piraterie (en 650, et 670) n'eurent pas de lendemain immédiat. Le raid des nobles (*ghazwat al-asbrās*) en 701, l'attaque de 740 ne parvinrent pas à s'emparer de l'île. Ce n'est qu'en 827 que Mazara fut prise et en 831 Palerme, en 842 Messine, en 878 Syracuse, en 892 Taormina. En 903 la conquête de l'île par les musulmans était complète. Aghlabides, Fatimides et Kalbités s'y succédèrent; ils firent de l'île un poste avancé de l'Islam au cœur de l'Europe.

De l'île, des corsaires aventureux ne craignirent pas de s'élancer à travers le détroit de Messine et de faire des incursions rapides en Italie, allant jusqu'à piller, en 846, Ostie et les églises de Saint Pierre et de Saint Paul à Rome<sup>14</sup>. Un moment même, ils purent s'établir à Bari pendant un quart de siècle<sup>15</sup>.

Mais bientôt les querelles intestines en Sicile amenèrent un Ibn al-Thumna à faire appel, pour évincer son adversaire, aux Normands établis en Calabre. En 1061, Robert Guiscard s'empressa de venir à son secours.

La conquête de l'île lui demanda cependant un certain nombre d'années: Palerme est prise en 1072, Syracuse en 1085, Noto en 1090. En 1091, l'île est entièrement entre les mains des Normands. Bientôt va se former une symbiose des deux cultures d'une profonde originalité. Roger I<sup>er</sup> (1071-1101) se montra remarquablement tolérant: la masse de son armée était formée de musulmans, il favorisa l'enseignement de l'arabe, laissa aux musulmans le libre exercice de leur culte, les poussant même à conserver leur religion, maintenant l'administration aux mains des fonctionnaires arabes. La cour de Palerme fut plus orientale qu'occidentale. L'agriculture, aux mains des Arabes, connut un grand essor. Des voyageurs comme Ibn Hawqal et Ibn Jubayr expriment leur admiration devant la fertilité de la terre et la tolérance du roi.

Roger II (1130-1154) s'habillait à l'orientale, bâtit sa fameuse chapelle dans un style oriental, patronna les arts et les sciences avait autour de lui le fameux géographe Idrisi qui lui dédia le *Kitāb Rujār*; Guillaume II lisait et écrivait l'arabe, sous son règne, des vaisseaux chrétiens transportaient les pèlerins musulmans à la Mekke.

Mais ce fut surtout sous Frédéric II<sup>16</sup> de Hohenstaufen (1215-1250) que la culture «sicilo-musulmane» connut son apogée. Frédéric mit un point d'honneur à paraître comme un monarque oriental: il s'entoura de philosophes et de savants, entretint des relations, avec échanges de cadeaux, avec le sultan d'Égypte, al-Kāmil Muhammad (1218-1230), neveu de Saladin et avec al-Ashraf à Damas. Il fit venir de Syrie des fauconniers, lui-même étant un fervent de la chasse au faucon. Son interprète astrologue Théodore était un chrétien jacobite d'Antioche qui succéda à Michel Scot<sup>17</sup>, qui représenta en Italie la science de l'Espagne musulmane. Il traduisit pour l'empereur les œuvres biologiques d'Aristote, en particulier le *De Animalibus*. Frédéric favorisa aussi l'École de médecine de Salerne et fonda l'Université de Naples et fut ainsi un des plus ardents promoteurs de la culture arabe en Europe. Un véritable humanisme arabo-chrétien résulte de cette symbiose des deux cultures.

Malheureusement les relations entre chrétiens et musulmans, surtout parmi le peuple, se tendirent. Les chrétiens devenus les maîtres prétendirent reprendre leurs biens aux musulmans. Tant que les rois arabophiles purent protéger les vaincus et leur donner leurs droits, la vie commune put continuer. Mais à la suite de frictions de plus en plus nombreuses, et de

massacres, soit à Palerme soit dans les campagnes, les musulmans se réfugièrent dans les montagnes et pensèrent pouvoir, sous un chef qu'ils se choisirent, un certain Ibn al-Labbād, organiser une révolte. Frédéric II réprima cette tentative avec rigueur, fit arrêter Ibn al-Labbād, le pendit et exila la majorité des musulmans à Lucera. En 1249 cette bonne entente et la symbiose islamo-chrétienne avait pratiquement cessé en Sicile.

## B. APPROCHES OCCIDENTALES DE L'ISLAM

### I. *Avant le XII<sup>e</sup> siècle: la vision apocalyptique de l'Islam*<sup>18</sup>

Quand on examine la manière dont l'Occident prit connaissance de la religion musulmane, de son dogme, de sa morale, de l'histoire et du caractère de son fondateur, on n'est pas peu surpris de voir avec quelle lenteur cette pénétration eut lieu. Jusqu'au début du 12<sup>e</sup> siècle, on peut dire d'une manière générale que l'Occident vivait dans une méconnaissance quasi-totale de la réalité des choses musulmanes.

Par Occident, nous entendons ici, comme je le signalais au début, l'Europe occidentale: c'est-à-dire la France, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Italie et l'Espagne. Que savait-on au juste de l'Islam? Il faut distinguer deux zones bien distinctes, différemment touchées par les événements historiques provoqués par l'Islam. D'une part l'Espagne où les musulmans s'installèrent dès le 8<sup>e</sup> siècle, y fondèrent une brillante civilisation, convertirent un grand nombre de la population autochtone et d'autre part le reste de l'Europe occidentale où l'apparition de cavaliers arabes fut sporadique et dont le contact avec l'Espagne occupée resta très ténu. A part certains voyageurs, ou certaines missions politiques qui franchissaient les frontières des Pyrénées, l'Espagne musulmane demeurait isolée de l'Europe, tournée qu'elle était vers l'Afrique du Nord et vers l'Orient.

Devant l'absence de renseignements puisés dans la réalité même, les maîtres de la pensée chrétienne occidentale ne pouvaient regarder les musulmans que comme des ennemis lointains qui menaçaient la chrétienté. Pour obtenir des renseignements sur eux, ils s'adressèrent à ce qui était pour eux la source de toute connaissance, la Bible. C'est ainsi que nous voyons un Bède le Vénérable (m. 735), le véritable maître de l'exégèse biblique jusqu'au 12<sup>e</sup> siècle, essayer d'identifier les «Sarrazins» en cherchant leur origine et le sens de leur apparition sur la scène de l'histoire dans le texte de la Genèse (ch. 21):

Abraham eut deux fils, l'un de la femme libre Sarah, l'autre de l'esclave Agar. Le fils de celle-ci Ismaël est le père des Arabes. Comme lui, ceux-ci sont venus du désert et y ont été chassés. Comme Ismaël, leur père, les Arabes seront exclus de l'Alliance.

Les successeurs carolingiens de Bède adopteront son optique. On n'y décèle pas de la rancœur car les musulmans sont loin et ne mettent pas en danger le nord de l'Europe. Ce qui paraît plus surprenant, c'est l'absence de connaissances sérieuses dans l'Espagne elle-même où cependant la coexistence s'était déjà réalisée depuis plus d'un siècle. Peut-être était-elle le résultat non d'une ignorance invisible mais bien d'une fin de non-recevoir, d'un propos délibéré d'ignorer la religion de l'ennemi, pour ne pas le laisser entamer davantage les forces spirituelles chrétiennes. Les communautés chrétiennes avaient bien gardé leurs évêques, leurs prêtres, leurs églises et leurs monastères, conservé, comme le prescrit la Loi musulmane, leurs tribunaux communautaires, certains chrétiens même étaient au service des émirs musulmans. Mais ces indigènes arabisés étaient considérés par les Arabes authentiques comme des citoyens de seconde zone, des «arabisés»; même ceux d'entre eux qui passaient à l'Islam étaient suspectés de ne l'avoir fait que par intérêt.

Et puis le culte public, avec ses processions, ses cloches, ses manifestations de piété exubérante à l'extérieur était interdit. Et si dans des moments de colère, ou de ferveur religieuse inconsidérée, on avait le malheur d'injurier le Prophète, on devenait passible des pires châtiments y compris la mort, en cas de non-repentance. Ce qui ajoutait à l'amertume des chrétiens zélés, c'était de voir beaucoup de leurs coreligionnaires se laisser prendre par les attraits de la brillante civilisation des nouveaux venus, abandonner leurs propres traditions, et leur langue. On connaît les lamentations que cette situation arrachait à l'un des plus actifs champions de la réaction anti-musulmane, le Cordouan Alvaro<sup>19</sup>.

«Mes coreligionnaires aiment à lire les poèmes et les romans des Arabes; ils étudient les écrits des théologiens et des philosophes musulmans, non pour les réfuter, mais pour se former une diction arabe correcte et élégante. Où trouver aujourd'hui un laïque qui lise les commentaires latins sur les saintes Écritures? Qui d'entre eux étudie les Évangiles, les prophètes, les apôtres? Hélas! tous les jeunes chrétiens qui se font remarquer par leurs talents, ne connaissent que la langue et la littérature arabes; ils lisent et étudient avec la plus grande ardeur les livres arabes; ils s'en forment à grands frais d'immenses bibliothèques, et proclament partout que cette littérature est admirable. Parlez-leur, au contraire, des livres chrétiens: ils vous répondront avec mépris

que ces livres-là sont indignes de leur attention. Quelle douleur! les chrétiens ont oublié jusqu'à leur langue, sur mille d'entre nous, vous en trouverez à peine un seul qui sache écrire convenablement une lettre latine à un ami. Mais, s'il s'agit d'écrire en arabe, vous trouverez une foule de personnes qui s'expriment dans cette langue avec la plus grande élégance et vous verrez qu'elles composent des poèmes préférables, sous le point de vue de l'arabe, à ceux des Arabes eux-mêmes»<sup>20</sup>. (Alvaro, *Indiculus luminosus*, pp. 274-275 reproduit par Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, nouv. éd., t. 1, pp. 317-318).

Entre 850 et 860, le sentiment d'être étouffés produisit une réaction violente non tant contre l'Islam que contre ceux des chrétiens qui désertaient leur foi et leur culture traditionnelle. Cette réaction conduisit un groupe des plus ardents, plus zélés qu'éclairés, à se représenter l'Islam sous la forme la plus sombre, comme le signe avant-coureur de l'Antéchrist et des derniers temps. Leur imagination exaltée chercha dans la Bible un appui à cette vision apocalyptique de l'Islam. Le Livre de Daniel (7, 23-25), celui de Job, l'Apocalypse elle-même étaient interprétés dans cette ligne. L'Islam apparaissait comme une sinistre conspiration contre la chrétienté.

Pour eux la seule solution était de quitter ce monde en donnant le témoignage suprême de leur foi, en mourant pour le Christ. Ils souhaitèrent le martyre, le prêchèrent, le provoquèrent en insultant publiquement le Prophète et n'eurent de cesse que lorsque les autorités musulmanes, excédées par l'atteinte publique à la religion de l'État, les condamnèrent à mort. Le récit de la mort de la vierge Florar et de ses compagnons a été racontée d'une façon émouvante par un témoin oculaire, Alvaro de Cordoue, mentionné plus haut.

Au XI<sup>e</sup> siècle les rapports entre chrétiens et musulmans dans l'Europe occidentale, se gâtèrent. La croisade pour délivrer les Lieux Saints fut prêchée dans l'enthousiasme<sup>21</sup>. Les succès de la première Croisade provoquèrent chez les croisés l'orgueil du triomphe et le mépris du vaincu et, tout naturellement, de sa foi religieuse. En fait, cette première croisade n'apporta aucune connaissance sérieuse de la religion musulmane: les croisés ne comprirent rien aux choses de l'Orient, si différentes de leurs us et coutumes occidentaux. Ils revinrent chez eux avec des idées fausses sur la religion musulmane et sur son fondateur. On était d'ailleurs au début du 12<sup>e</sup> siècle qui vit fleurir tant d'œuvres d'imagination: la chanson de Roland, le cycle d'Arthur, les miracles de la Vierge, les légendes de Virgile, etc. Pendant près de quarante ans, l'imagination populaire forgea un tissu de légendes et de croyances fantaisistes qui pendant des siècles nourrirent l'imagination populaire en donnant de la religion musulmane et de son fondateur la caricature la plus absurde. Dans

son Histoire des croisades, *Gesta Dei per Francos*, Guibert de Nogent exprimait l'opinion commune, la *plebeia opinio*, quand il déclarait tout uniment, en parlant de Mahomet, que l'on pouvait sans crainte dire tout le mal d'un homme dont la malignité excède tout ce qu'on peut dire<sup>22</sup>.

On ira jusqu'à faire de Mahomet un cardinal de l'Église romaine qui, furieux de ne pas avoir été élu pape, se rendit en Orient et pour se venger, fonda une nouvelle secte hérétique<sup>23</sup>. A la base de ces fables, il y eut des traditions orientales sur un moine Bahira ou Serge qui aurait été en rapport avec Mahomet. Sur ce fait légendaire, l'imagination broda à son aise. Fait plus grave encore: l'Islam qui se fait un titre de gloire de professer le monothéisme le plus strict, se vit accuser, dans la *Chanson de Roland*, d'être une religion polythéiste: les Sarrazins étaient décrits comme des idolâtres qui vénéraient trois dieux: Tervagan, Mahomet et Apollo.

## II. *Vir pacificus: Pierre le Vénérable et la traduction du Coran*<sup>24</sup>.

Il fallut attendre la moitié du douzième siècle pour voir se dessiner une attitude un peu plus raisonnable. Une date mémorable dans ce domaine fut le voyage en Espagne, en 1141 de Pierre le Vénérable Abbé de la célèbre Abbaye de Cluny. Il entreprend ce voyage pour des questions intéressantes son ordre mais aussi pour résoudre un problème qui le préoccupait. Il se rendait compte de l'ignorance où se trouvait l'Europe de la doctrine des musulmans, et obéissant à la devise de son ordre, il était persuadé que, pour sauver l'âme des disciples de Mahomet, il y avait d'autres moyens que le feu et le sang de la guerre.

Bon humaniste, il comprenait que la première chose à faire était d'obtenir une connaissance de première main de la doctrine de ceux que jusqu'ici on avait combattu par les armes, de façon à pouvoir mettre entre les mains des théologiens des textes de première main sur leur doctrine et la vie de leur Prophète.

N'étant pas lui-même arabisant, il s'adjoignit un certain nombre de collaborateurs: outre son fidèle serviteur, Pierre de Poitiers un bon théologien, il choisit un certain maître Pierre de Tolède qui savait bien l'arabe, ainsi que deux scholars arabisants, Robert de Ketton et Herman le Dalmate, enfin un musulman pour «garantir la fidélité de la traduction».

Le but en effet était de traduire le Livre Sacré<sup>25</sup> des musulmans et un certain nombre de textes arabes religieux permettant de puiser de première main des renseignements précis sur le Coran, Mahomet et les prescriptions religieuses. Pierre le Vénérable a pris soin de raconter en détail les circonstan-

ces de son travail; la collection des œuvres traduites ainsi que les deux traités et les lettres de l'Abbé de Cluny ont fait l'objet de plusieurs travaux importants de la part des chercheurs contemporains. On doit en particulier à Mlle M.-Th. d'Alverny des études décisives dans ce domaine.

Cette «Collection de Cluny» contient entre autres:

A. Une épître adressée par Pierre le Vénérable à S. Bernard, datée de 1143, dans laquelle il donne un aperçu historique de la naissance de l'Islam et la biographie de son fondateur. Il lui annonce qu'il a fait faire la traduction du Coran et de certains écrits musulmans et l'invite à écrire une réfutation des erreurs musulmanes.

B. Une série de textes traduits de l'arabe comprenant:

1. Un écrit intitulé *Fabulae Saracenorum* avec comme sous-titre *Chronica mendosa et ridicula Saracenorum*.

C'est un «pot-pourri» de traditions islamiques de Mahomet et de premiers califes jusqu'à Yazid. La dernière date mentionnée est la mort d'al-Ḥosayn, à Kerbela le 10 moh. 61/680.

2. Un *Liber generationis Mahumet et nutritia ejus*.

Il contient de nombreuses légendes judéo-islamiques sur la création, la vie des patriarches et des prophètes montrant comment, d'une façon continue, à travers plusieurs générations des hommes de Dieu, la lumière s'est transmise jusqu'à Mahomet.

3. La *Doctrina Mahumat*.

Il s'agit des *Masā'il 'Abdallah b. Sallām* dont il existe de nombreux manuscrits arabes. C'est un dialogue imaginaire, didactique, où prédominent des traditions rabbiniques. Mahomet est assis au milieu de ses compagnons à Médine. Il reçoit la visite de l'ange Gabriel qui l'informe que quatre chefs maîtres d'Israël à la tête desquels se trouve 'Abdia (qui est devenu 'Abdallah) voulaient lui poser un certain nombre de questions. 'Abdallah lui pose une centaine de questions auxquelles Mahomet répond victorieusement: 'Abdallah convaincu se convertit.

4. Le *Coran*

C'est la première traduction de tout le Coran dans une langue occidentale. Robert de Ketton raconte dans la préface toutes les difficultés qu'il eut à surmonter dans sa traduction.

5. L'*Epistola Saraceni* et le *Rescriptum christiani*.

Il s'agit de la fameuse apologie du pseudo-Kindi que Pierre le Vénérable

considérerait comme la meilleure apologie du christianisme à l'égard des musulmans. Elle consiste en deux lettres très probablement fictives: la première écrite par un certain al-Hāshimi, musulman de l'entourage du calife al-Ma'mūn (m. 833) qui engage son correspondant son ami et fonctionnaire comme lui, à reconnaître la vérité de l'Islam en lui montrant les avantages qu'il tirerait de sa conversion. La seconde lettre, dix fois plus longue, est censée avoir été écrite par al-Kindi. Elle répond point par point aux arguments de son ami musulman. Le ton est parfois émouvant, l'indignation manifeste et les arguments fort bien présentés.

En s'appuyant sur cette traduction, Pierre le Vénérable compose lui-même deux ouvrages pour réfuter l'Islam. L'un est intitulé *Summa totius haeresis Saracenorum*; il est adressé à S. Bernard et plus généralement aux clercs désireux de connaître l'Islam et de le réfuter. Le ton parfois hautain du texte montre que l'auteur n'a pas lu les textes musulmans eux-mêmes. Il utilise en même temps que le Coran, l'apologie d'al-Kindi ainsi que le *Chronicon* de Théophane dans sa version latine d'Anastase le Bibliothécaire. L'attitude est sévère: il considère l'Islam comme «le cloaque de toutes les hérésies».

Par contre, dans le second livre, le *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, le ton est cordial, bienveillant. Pierre s'adresse aux Arabes, fils d'Ismaël, qui observent la loi de celui qui est appelé Mahomet. Il peut sembler étrange, ajoute-t-il, que lui se trouvant si loin d'eux, si différent de langage, étranger à leurs us et coutumes attaque aussi par ses écrits ceux qu'il n'a jamais vus. Mais, précise-t-il, «je ne vous attaque pas, comme certains d'entre nous l'ont fait, par les armes, mais par des paroles; non par la force mais par la raison; non par la haine mais dans l'amour»<sup>26</sup>.

Sa réfutation de l'Islam se ramène aux points suivants: 1) les musulmans sont obligés par le Coran à reconnaître le caractère révélé de la Bible. 2) Étant donné les contradictions qui se trouvent entre le Coran et la Bible, l'un des deux doit être abandonné. 3) La Bible ne peut-être abandonné sans falsifier le Coran mais l'inverse est possible; 4) on peut prouver, à partir du Coran et de la Bible, que le Coran n'a pas été révélé par Dieu; que Mahomet n'est pas un prophète au sens traditionnel du terme.

Il reproche également aux musulmans leur refus d'accepter une discussion théologique avec les chrétiens, leurs traditions concernant la corruption de la Bible.

Ce qui est nouveau dans le traité, c'est la constante bonne volonté de l'auteur: Pierre le Vénérable n'hésite pas à parler de l'amour des chrétiens pour les musulmans, de son désir de ne pas employer un langage rude quand

il s'adresse à eux, sauf quand il s'agit de défendre la vérité et par respect de ses lecteurs. Il les loue d'être accessibles à la raison, d'être habiles dans les arts. Il a quelque bonnes paroles pour leurs lois «qui apprennent à être prudents selon la chair». Dans tous les cas, en leur parlant, il s'adresse à eux comme à des hérétiques et il leur avoue qu'il ne partage pas l'hostilité de ses coreligionnaires à leur égard.

Cette tentative de prendre une attitude un peu conciliante à l'égard des musulmans tourna court cependant. Déjà les succès de la première croisade s'étaient estompés. A la fin du XII<sup>e</sup> siècle, l'Islam se faisait plus menaçant non pas en tant qu'hérésie mais bien par sa force militaire: à l'ouest, les Almohades en Espagne, à l'est, Saladin en Terre Sainte. Il fallait aller au plus pressé: accroître la pression militaire sur lui. Et il se trouvera des gens comme Joachim de Flore pour reprendre la vision apocalyptique des martyrs d'Espagne et de peindre l'Islam comme le dernier signe avant-coureur de l'Antéchrist. Il essaiera de convaincre Richard I sur son chemin vers la Terre Sainte en 1191, qu'il vaincra certainement Saladin et que ce sera le dernier coup avant l'arrivée de l'Antéchrist...

### III. *La fondation des Ordres mendiants: Franciscains et Dominicains.*

Heureusement qu'à l'encontre des pseudo-prophètes et des visionnaires, la Providence suscitait des saints aux desseins magnanimes. Un des phénomènes à la fois religieux et culturel du début du 13<sup>e</sup> siècle dans l'Europe occidentale fut l'apparition de deux Ordres mendiants: Franciscains et Dominicains. Ils inauguraient une nouvelle forme d'apostolat et répondaient aux exigences du temps. A l'inverse des Ordres anciens devenus trop pesants par l'abondance de leurs richesses et le peu de mobilité de leurs mouvements, St François et Dominique voulurent la pauvreté évangélique et se faire les messagers de l'évangile jusqu'aux confins du monde.

Mais dès le début, les deux ordres se distinguèrent par la différence d'accent mis sur la place des études dans la formation des religieux. S. Dominique, lui-même chanoine et homme d'études, voulut que ses disciples se formassent dans les universités pour être à même de résoudre les problèmes intellectuels auxquels était affrontée la chrétienté. Et il tint à former ses premiers disciples dans les universités de Paris et de Bologne. Il le faisait dans un souci profond de service d'Église, comme le disait le pape Honorius III dans son approbation des premières Constitutions des *Pugiles fidei*.

Du fait que les nations européennes étaient chrétiennes et que l'autorité du

pape était reconnue, sur le plan spirituel, par elles toutes, la papauté se trouvait engagée dans ces problèmes politiques, en particulier pour organiser la défense de la chrétienté d'une part contre les menaces musulmanes ou pour assurer la liberté des lieux saints. Par ailleurs il lui incombait d'essayer de convertir les musulmans, les juifs et les païens, enfin de travailler à ramener l'Église d'Orient à reconnaître la primauté de l'Église romaine.

En ce qui concerne l'Islam, la confrontation devait se faire sur trois points: le front militaire, le front politique et le front religieux. Au point de vue militaire, la réponse fut la croisade et aussi la fondation, peut-être par imitation des *morābiṭūn* musulmans, d'ordres militaires religieux, chargés d'être à l'avant-garde de la chrétienté.

Au point de vue politique, les rois chrétiens des royaumes de France, d'Aragon et de Castille, essayaient, pendant les périodes d'accalmie, d'assurer des accords qui permettaient des échanges commerciaux et intellectuels. C'est ainsi que Jacques I le Conquérant avait obtenu des Hafsides de Tunisie des accords pour l'établissement des colonies de marchands. De même Gênes et Venise, soucieuses de leurs intérêts commerciaux, signaient des conventions avec les émirs arabes.

A l'intérieur même de la péninsule ibérique, dans leurs efforts pour la Reconquista, les souverains espagnols profitaient des dissensions entre les petits émirats pour se faire les arbitres de la situation et peu à peu gagner du terrain.

#### IV. *Les Écoles de langues: Tunis, Barcelone, Murcie, Valence, Jativa<sup>27</sup> et Miramar.*

Du point de vue religieux, ceux qui dans l'Église avaient la responsabilité de la mission auprès des musulmans et des juifs se rendaient compte de la nécessité de connaître leurs langues et leurs doctrines et qu'il ne suffisait pas d'envoyer des religieux «animés de leur seule foi ou de leur seule témérité» (Berthier). Et c'est ce qui explique le succès d'un ordre comme celui de S. Dominique. Comme l'écrit l'éminent historien de l'Ordre, le P. Mandonnet: «La fondation de l'Ordre des Frères prêcheurs est liée intimement aux besoins généraux qui se faisaient sentir dans la chrétienté au début du XIII<sup>e</sup> siècle. L'Église romaine faisant franchir un nouveau stade à la vie religieuse, se décida à l'utiliser pour la solution des problèmes urgents qui se posaient alors»<sup>28</sup>.

Les plus anciennes Constitutions de l'Ordre précisent cette orientation et les constitutions postérieures ne firent que la confirmer. Le général de

l'Ordre, l'Espagnol Raymond de Pennafort, fut précisément le fondateur des Écoles de langues et un des créateurs des Constitutions de l'Ordre dans lesquelles la prédication et l'étude occupaient une place capitale (Cort. note 10).

Par ailleurs l'Église comme on le voit par les dispositions du 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> Conciles du Latran (1178 et 1215), insistait sur la formation des clercs. L'Ordre de S. Dominique répondit à l'appel et créa ses écoles conventuelles pourvoyant le clergé séculier de maîtres et occupant des chaires d'enseignement dans les universités de Paris, Toulouse, Oxford, Naples etc.<sup>29</sup> ou même de professeurs pour certains Ordres ou certaines abbayes<sup>30</sup>.

En Espagne, Dominique de Guzman avait reçu son enseignement universitaire à l'Université de Palencia, la plus ancienne de la Péninsule. L'Université de Salamanque fut fondée en 1228 par Alphonse IX de Léon<sup>31</sup>.

A la vérité l'Espagne était le lieu privilégié pour cet enseignement universitaire où l'on voulait confronter les deux civilisations musulmane et chrétienne. C'est à Tolède en effet, reconquise en 1085, que fut traduite en latin une bonne partie de la science grecque, arabe et juive d'abord sous la protection de l'archevêque Raymond et plus tard par l'auteur de la *Historia Arabum* Rodrigue Jimenez de Rada (m. 1247) et Alphonse X le Sage. Le même monarque avait fondé une chaire d'arabe à l'Université de Salamanque.

Les Écoles de langues prirent naissance dans la Catalogne. Celle-ci s'était tenue à l'écart jusqu'au 12<sup>e</sup> siècle, des entreprises essentielles de la Reconquista, dirigeant son attention plutôt vers la France. Avec l'Aragon, elle se lança dans des entreprises internationales (Sicile, Sardaigne, Grèce, Italie) ce qui fait que la politique catalano-aragonaise fut plus méditerranéenne que péninsulaire.

Aussi ce fut un Catalan, Raymond de Pennafort<sup>32</sup>, qui, parce qu'il était espagnol et comprenait les conditions culturelles de son pays et les exigences de l'apostolat, prit l'initiative de fonder les Écoles de langues. Ses liens avec le Pontife et avec le roi Jacques I le Conquérant lui facilitèrent la tâche. Renonçant à sa charge de général de l'Ordre (1238-1240), il put se consacrer entièrement à la fondation des Écoles de langues.

Dans sa «Vie des Frères», Gérard de Frachet le signale comme «zelator fidei propagandae inter Sarracenos»<sup>33</sup> et son biographe Pedro Marsilio écrit : «*Studia linguarum pro fratribus sui ordinis Tunicii et Murcii statuit, ad quae fratres Cathlanos electos destinari procuravit*»<sup>34</sup>.

A Raymond de Pennafort avait succédé à la tête de l'Ordre Humbert de Romans (1254-1263). Sa connaissance du Coran et son grand esprit aposto-

lique le rendaient sensibles à l'action de l'Ordre auprès des musulmans. Lui-même d'ailleurs composa un opuscule intitulé *Tractatus de praedicatione crucis contra Sarracenos infideles et paganos*».

Avec Raymond de Pennafort, il comprit que le rôle de l'Ordre était avant tout doctrinal et qu'il fallait à tout prix fonder l'apostolat auprès des musulmans sur une étude approfondie de la langue arabe et de leur doctrine. Les dispositions émanées des chapitres généraux de l'Ordre et des chapitres provinciaux ne laissent aucun doute sur ce point. Au chapitre général de Paris en 1236, Jourdain de Saxe entérine cette décision: «Monemus quod in omnibus Provinciis et conventibus Fratres linguas addiscant illorum quibus sunt propinqui»<sup>35</sup>.

Cette recommandation s'appliquait pour sûr, en premier lieu à l'Espagne mais aussi à l'Orient où l'Ordre avait deux provinces celle de Grèce et celle de Terre Sainte. Quelques années plus tard, Humbert de Romans, dans une lettre encyclique à tout l'Ordre recommanda l'étude de l'arabe, du grec et de l'hébreu et de toute autre langue dont les pères auraient besoin dans leur ministère apostolique<sup>36</sup>.

Le P.J.M. Coll qui a consacré une longue étude à ces écoles de langues les divise en deux catégories: celles qu'il appelle «raymondienne» ont été fondées sous le généralat de Raymond de Pennafort. A cette période correspond l'École de Tunis et celle de Murcie. Au début de 1275, s'éteignait à Barcelone le principal artisan de ces Écoles, mais son œuvre n'en continua pas moins jusqu'en 1313; les Actes provinciaux d'Espagne continuent à mentionner ces écoles ce qui signifie qu'elles ont survécu à leur fondateur quarante ans. La seconde catégorie d'Écoles, celle de la période postraymondienne comprenait les Écoles de Barcelone de Valence et de Jativa.

Donnons quelques brefs détails sur ces différentes Écoles. Voyons d'abord celle qui fut fondée à Tunis. La Tunisie qu'on appelait au moyen âge musulman l'Ifriqiya comprenait aussi la région de Constantine et de Bougie. Au temps des Écoles de langues, la dynastie régnante était celle des Hafsides fondée en 1207.

Placée au milieu de la Méditerranée elle était au carrefour de l'Orient et de l'Occident, entre l'Italie et le désert où se rencontraient la tradition gréco-latine méditerranéenne et la tradition orientale arabe. Les Franciscains s'y étaient installés depuis 1219, et les relations commerciales et politiques entre l'émir de Tunis et la Catalogne étaient excellentes. Les monarques catalano-aragonais possédaient à Tunis probablement à partir de 1235 et certainement à partir de 1253, un *funduq* et un consulat pour leurs nationaux, la plupart des

commerçants. Dans une lettre écrite à St. Raymond, le prieur des dominicains décrivait le genre de travail apostolique auquel s'adonnaient les pères auprès des commerçants, des esclaves et des soldats chrétiens au service de l'émir. On a pour cette période (de 1250 à 1325) les noms de plusieurs de ces caïds chrétiens: ils sont tous catalans.

Les relations entre Jacques I le Conquérant et le souverain tunisien paraissent parfois établies sur des bases solides comme le prouve l'intervention de Jacques I auprès du pape Innocent IV qui projetait une croisade dans le nord de l'Afrique: il obtint qu'elle ne porterait pas atteinte au royaume de Tunis<sup>37</sup>. De plus Jacques I grand ami de Raymond de Pennafort avait recommandé les dominicains au souverain tunisien<sup>38</sup>.

Cet effort fut encouragé par le pape Alexandre IV qui en 1256 ordonna au provincial d'Espagne d'envoyer des religieux à Tunis, ordre renouvelé en 1258 enjoignant aux dominicains d'envoyer des religieux «ad terras Sarracenorum Hispaniae per totum regnum Tunisii et ad quascumque infidelium nationes».

De ce studium sortirent des religieux appelés à travailler en Afrique du Nord, aux Baléares, dans la péninsule elle-même ou en Tunisie. Nous connaissons les noms de huit religieux ainsi envoyés. L'un devint particulièrement célèbre: c'est Raymond Martin qui sera plus tard l'âme de ces écoles et que le biographe de Raymond de Pennafort Pedro Marsile qualifie de «multum sufficiens in latino, philosophus in arabice magnus rabinus et magister in hebraico et in lingua caldaica multum doctus»<sup>39</sup>.

L'activité de cette École de Tunis ne devait malheureusement pas survivre aux événements politiques qui rendirent impossible le séjour des religieux en Terre d'Islam. Les relations de paix relative entre les souverains chrétiens et musulmans étaient fragiles (note 63). En 1263 et 1268, il y eut une rupture entre la Berbérie orientale et le royaume catalano-aragonais. La croisade de S. Louis eut des fâcheuses conséquences pour le sort des chrétiens de Tunisie. Des représailles furent exercées contre eux; des missionnaires furent emprisonnés. Sans doute le traité du 21 novembre 1270 stipulait «que les moines et les prêtres pourraient demeurer dans les états de l'émir des croyants qui leur donnera un lieu où ils pourront bâtir des monastères et des églises et enterrer leurs morts; les dits moines et prêtres prêcheront et prieront publiquement dans leurs églises et serviront Dieu suivant les rites de leur pays»<sup>40</sup>.

Malgré toutes ces promesses, le Studium arabicum de Tunis cessa d'exister. Il est probable que déjà avant la croisade la situation s'était gâtée. Certains religieux avaient rêvé de convertir le souverain tunisien. S. Louis semble avoir nourri le même espoir et disait: «Je consentirais volontiers à passer le

reste de mes jours enchaîné dans une prison si je pouvais obtenir ce résultat de convertir le roi de Tunis et son peuple à la religion chrétienne». Il faut avouer que la méthode employée, une expédition militaire, n'était précisément pas la bonne méthode pour obtenir une conversion. Des mercédaires et des trinitaires furent exécutés en 1219, 1233, 1243, 1247 et 1253. Pratiquement toute tentative de conversion en Berbérie orientale avait échoué<sup>41</sup>.

*Les Écoles de Barcelone, de Murcie et de Valence.*

L'École de Tunisie continua provisoirement, semble-t-il, quelque temps à Barcelone ou Valence (Colle p. 133), en attendant que soit décidée la fondation d'une école à Murcie. Elle fut décidée par le chapitre prvincial de 1265. En 1270 et 1272 des privilèges royaux furent accordés aux dominicains établis à Murcie. Une caractéristique de ce Studium de Murcie est qu'il fut bilingue: arabe et hébreu. Cette dernière langue était importante pour le travail missionnaire auprès des juifs.

Parmi les élèves de cette École on connaît Domingo Marochim qui, aidé par son disciple Rufino d'Alexandrie traduisit en latin un traité arabe d'oculistique.

L'École de Murcie dut probablement fermer à cause des circonstances politiques occasionnées par les fréquents soulèvements des Maures de cette région. La fermeture de l'École se situe entre 1275 et 1276.

La disparition de l'École de Murcie décida les dominicains à fonder un Studium hebraicum à Barcelone et un Studium arabicum à Valence.

Barcelone qui avait été occupée par les musulmans en 712, fut reconquise par les chrétiens après de nombreuses vicissitudes. En 1137 elle s'unit à l'Aragon, en 1474 à la Castille, renforçant ainsi le travail de la Reconquista. Il semble que les musulmans de cette région provenaient en grande partie des populations visigothes et hispano-romaine. Les dominicains s'étaient établis à Barcelone dès 1219 et eurent une grande influence sur la vie culturelle et religieuse de la Catalogne.

Quant à Valence elle fut prise aux musulmans par le Cid Campéador en 1094<sup>42</sup>.

Le Studium de Barcelone eut à sa tête l'homme le plus compétent de toute cette période, Raymond Martin. Le Studium de Valence fut dirigé par le P. Juan Puigventos qui s'intéressa beaucoup aux musulmans de la région de Valence et jouissait de l'estime de Pierre le Grand, fils de Jacques I le conquérant.

Le Studium de Jativa, entre Valencia et Alicante, fut fondé à la suite de la

création en 1301 de la province d'Aragon indépendante de la province d'Espagne. Il était également bilingue et l'on connaît les noms d'un certain nombre de religieux qui y furent assignés. Le Studium fut généreusement doté par l'épouse de Jacques II d'Aragon. Parmi les frères formés au Studium de Jativa on peut citer le frère Pedro Escarramat qui fut vicaire général d'Afrique après avoir été professeur de langues orientales dans l'École de Jativa.

Le Studium a dû cesser de fonctionner en 1314 car à partir de cette date on n'en entend plus parler.

Ajoutons que pour rendre l'enseignement des langues orientales plus efficace, le chapitre provincial de 1303 demandait au provincial de Valence «quod conducat et habeat unum judeum qui etiam in arabico sit instructus vel aliquem sarracenum ut simul cum dicto Fr. Petro legat ibidem», ce qui fait dire à M.Ch.E. Dufourcq: «Au contact de ces mahométans qui avaient plein droit de cité, les collèges d'études arabes, fondés par les Dominicains à Barcelone, Valence et Jativa s'enrichissaient par l'expérience directe, comme celui des Franciscains de Majorque à Miramar» (p. 183-184)<sup>43</sup>.

Quels furent pratiquement les résultats de ces Écoles de langues? Elles permirent à un certain nombre de religieux d'entrer en contact direct avec les musulmans. Et sur le plan scientifique, elles préparèrent un des plus grands orientalistes du moyen âge: Raymond Martin.

Elles sensibilisèrent certains milieux au problème que posait l'Islam. C'est surtout en Espagne qu'elles laissèrent le plus de traces. Même une fois disparus, l'enseignement des langues se prolongea dans certaines écoles. C'est ainsi que nous voyons un juif converti Don Pablo de Santa Maria ouvrir à Burgos jusqu'à 1376 une chaire d'études hébraïques, principalement talmudiques fréquentée par des élèves venant de partout: Castille, Aragon, Navarre et Catalogne. Du côté dominicain, le Général de l'Ordre institua en 1312 une congrégation spéciale en Afrique du Nord pour le travail auprès des musulmans. Parmi les membres de cette Congrégation se trouvent ceux qui ont été formés par les Écoles de langues.

Il ne faut cependant pas exagérer l'importance de ces écoles qui finalement n'atteignirent qu'un nombre restreint de religieux. La seule œuvre scientifique d'importance fut le *Pugio Fidei* de Raymond Martin dont nous allons parler dans quelques instants. Ce livre fut non seulement le manuel utilisé par les missionnaires, mais aussi le modèle pour d'autres œuvres semblables<sup>44</sup>.

Les Écoles suscitérent et préparèrent des controversistes capables de discuter avec les juifs et les musulmans et de ce point de vue elles ouvrirent la

voie à ce qu'on appelle aujourd'hui le dialogue islamo-chrétien et judéo-chrétien. Elles contribuèrent à éveiller cet esprit, à substituer la méthode de persuasion à la lutte par les armes. Par ailleurs, même quand elles disparurent, l'élan qu'elles avaient lancé fut maintenu, du moins en principe. C'est ainsi qu'au concile de Vienne de 1311, le pape Clément V ordonna la fondation de chaires de langues orientales (arabe, grec, hébreu et chaldéen) dans les Universités de Rome, Oxford, Bologne et Salamanque<sup>45</sup>. Raymond Lull insista dans ce Concile pour que cette étude de langues se répandit dans l'Église, à l'instar de ce qu'il avait tenté de faire dans son Collège de Miramar<sup>46</sup>.

### C. L'AFFRONTEMENT INTELLECTUEL

En franchissant le détroit de Gibraltar et en occupant une grande partie de l'Espagne, en s'emparant de la Sicile, de Rhodes et de Chypre, en faisant des incursions en Italie, les armes musulmanes menaçaient militairement l'Occident. Mais ce n'était pas seulement sur les champs de bataille que chrétiens et musulmans s'affrontaient: le combat se livrait aussi sur le plan intellectuel et à un moment donné on pouvait craindre de voir l'intelligence chrétienne subjuguée par la pensée musulmane. Nous allons dans une première partie, voir comment cette pensée musulmane est parvenue au cœur de la chrétienté, porteuse des richesses de l'antiquité enrichie de ses propres acquisitions et, dans une seconde partie, nous examinerons comment l'intelligentia chrétienne essaya de réagir contre cette crue envahissante en élaborant sa propre défense.

#### I. *L'impact de la pensée arabe au cœur de la chrétienté*<sup>47</sup>.

La pensée arabe s'est présentée d'abord comme la transmetteuse de la philosophie grecque, en particulier d'Aristote aux penseurs chrétiens médiévaux.

Jusqu'au début du 12<sup>e</sup> siècle, l'Europe occidentale ne connaissait de l'antiquité grecque que le *Timée* de Platon, dans la traduction latine de Boèce et quelques traités logiques, la *Logica vetus*.

A partir du 12<sup>e</sup> siècle va commencer un intense mouvement de traduction de l'arabe au latin ayant comme centre avant tout Tolède qui avait été reprise aux Arabes en 1085 et avec elle, Burgos et l'Italie (Sicile et Naples). Depuis cinq siècles, les Musulmans occupaient la plus grande partie de l'Espagne et y avaient fait fleurir une civilisation raffinée. Des contacts culturels s'établis-

saient à certains moments entre chrétiens et musulmans et les premiers désirèrent donner à leur coreligionnaires une connaissance de l'ennemi tant combattu.

Ce travail de traduction ne donnait malheureusement de l'Islam qu'une image incomplète et défigurée. Si le Coran fut, comme nous l'avons vu, traduit sur la demande qu'en fit, en 1141, Pierre le Vénéral, Abbé de Cluny, ainsi que quelques documents sur la vie du Prophète et sa doctrine, par contre le recueil des hadith ou Traditions du Prophète et les problèmes posés par eux, les ouvrages fondamentaux du droit coranique, l'ensemble des grands traités de Ghazali restaient inconnus. A peine pouvons-nous faire exception, pour une notable partie du moins, de l'œuvre abondante de l'ardent polémiste andalou Ibn Hazm. La théologie musulmane proprement dite ne sera que bien peu à l'honneur. L'Algazel du moyen âge latin ne sera pas le mystique que nous connaissons par l'*Ihya'* mais l'auteur des *Maqāsid*, ce simple et clair résumé de la philosophie hélienistique.

Mais dans la mesure même où il véhiculait les richesses scientifiques et philosophiques de la Grèce antique, l'apport islamo-arabe reçut alors toute audience. L'apport scientifique fut reçu le premier. Il arrivait accru de tout le travail personnel des Arabes: ouvrages d'astronomie, d'astrologie, de médecine, science expérimentale et magie.

A partir de 1125, des traductions de Boèce, égarées jusque là, et d'autres sources aussi mettent l'*Organon* entier d'Aristote à la portée de la pensée latine et c'est avec cette *logica nova* une révolution «dialectique». Puis ce sont les traductions des œuvres arabes qui vont commencer, en vagues successives, à pénétrer dans le monde occidental. Kindi, Farabi et surtout Avicenne et Avicébron, à partir de 1128. Puis c'est l'œuvre authentique d'Aristote, non plus seulement logique mais également physique, et un peu plus tard éthique et métaphysique, et avec elle plus ou moins confondue avec elle, tout un ensemble de textes néo-platoniciens, en particulier Le *Liber de Causis*. Et voici que cette œuvre ou ces textes arrivaient en Occident glosés, utilisés, assimilés tout d'abord par les commentateurs grecs Alexandre d'Aphrodise et Themistius, et surtout par des philosophes de haute classe d'expression arabe et de religion musulmane: Kindi, Fārābī, Avicenne, Averroes, ou de religion juive comme Avicébron et Maïmonide.

Qu'allait devenir la théologie chrétienne devant ce flot envahissant de doctrines nouvelles où Platon et Plotin, Aristote et ses commentateurs se présentaient sous le prestigieux revêtement de la pensée musulmane? Jusqu'il y a un demi-siècle on se représentait la pensée chrétienne à cette époque en

possession tranquille de ce que l'on qualifiait globalement «d'augustinisme»; on parlait même de «bloc doctrinal» et on le caractérisait par les thèses suivantes:

- 1°) primauté de l'intelligence en Dieu et en l'homme
- 2°) production de la connaissance sans le concours causal du monde extérieur
- 3°) Dieu soleil des esprits
- 4°) Identité de l'être et de la lumière
- 5°) Actualité infinie mais positive de la matière première indépendamment de la forme
- 6°) Existence des raisons séminales
- 7°) L'hylémorphisme universel
- 8°) La multiplicité des formes dans les êtres contingents
- 9°) L'identité de l'âme et de ses facultés
- 10°) L'impossibilité de la création du monde «ab aeterno»
- 11°) Enfin la fusion de la philosophie et de la théologie dans une sagesse unique.

Mais au fur et à mesure que les manuscrits ont été mis à jour et que les influences doctrinales furent étudiées de près, on s'aperçut que ce «bloc» s'effritait, pour employer l'expression de M. Gilson. Le courant que l'on croyait unique se révélait, en fait, d'une rare complexité. En effet, aux tendances platoniciennes augustinisantes sont venues se combiner celles de Denys par l'intermédiaire de Scot Erigène et, — ce qui nous intéresse ici — celle d'Avicenne par l'intermédiaire de Gundisalvus et de l'auteur anonyme du *Fluxus entis*, celle d'Avicbron par son *Fons Vitae*. L'influence d'Avicenne en particulier fut profonde au point que l'on peut parler d'un courant «d'augustinisme avicennisant». Déjà le P. de Vaux était parvenu à découvrir, dans un écrit anonyme, le *De Fluxu entis*, des extraits presque textuels d'Avicenne et de Scot Erigène. A son tour le P. Vicaire put caractériser tout un groupe de «Porretani» qui avant la condamnation de 1210, étaient tributaires du courant «*De Unitate*», complexe théologique résultant d'une double influence: l'aristotélisme de Boèce et le platonisme du Pseudo-Denys, combinés avec celui d'Avicenne. Il m'est impossible d'entrer dans le détail de ce traité. Je signalerai seulement à titre d'exemple, en ce qui concerne la création, l'affirmation d'un certain nombre de principes comme le «*Bonum diffusivum sui*», la nécessité des intermédiaires entre l'Un et le monde, base de tout émanatisme avicennien, enfin la production du monde par voie de contemplation ou d'illumination, principes essentiels dans la philosophie

arabe médiévale d'inspiration néo-platonicienne. Ajoutons que l'énorme influence qu'exerça la pensée avicennienne déborde le cadre de l'augustino-avicennisme proprement dit. Nous la retrouverons extrêmement vivante chez Albert le Grand: définition de l'âme, théorie du prophétisme etc. S. Thomas sera à pied d'œuvre pour y puiser maints éléments de son outillage technique.

Cette influence arabe dans le sens néo-platonicien ne fut pas la seule. Quelques décades après l'introduction d'Avicenne, Averroès faisait également son apparition, un Averroès faisant profession d'être un fidèle commentateur d'Aristote. On sait ce que représentait cet aristotélisme averroïste, en particulier ses thèses majeures: affirmation de l'éternité du monde, du déterminisme dans la nature, d'une transcendance de Dieu qui écarte sa connaissance des particuliers, pratiquement la négation de la Providence. Il ne laissa pas d'occasionner des remous et de susciter des disciples en pleine Université de Paris. Cette influence alla si loin que certains islamisants ont pu s'y méprendre: ils en sont venus par exemple à parler de «l'averroïsme théologique de S. Thomas», soutenant que les thèses du saint docteur sur les rapports de la raison et de la foi coïncident avec les thèses correspondantes d'Averroès. Exagération manifeste certes mais qui montre à quel point la pénétration des philosophes musulmans se fera sentir jusqu'au cœur de la théologie chrétienne, je veux dire comme ferment ou plus exactement comme occasion de recherche.

Le nom le plus célèbre des disciples latins d'Averroès fut au moyen âge, celui de Siger de Brabant. Il eut d'ailleurs des continuateurs jusqu'au 15<sup>e</sup> et au 16<sup>e</sup> siècle à l'Université de Padoue. Il y eut même deux tendances: l'une ayant à sa tête Pomponazzi qui se réclamait d'Alexandre d'Aphrodise et qui soutenait que l'âme entière périssait avec le corps, l'autre celle des averroïstes purs qui défendaient la thèse de l'intelligence séparée et de son immortalité impersonnelle.

## II. *Polémique et apologie: vers le dialogue islamo-chrétien.*

Devant cette avance de la pensée musulmane et la menace qu'elle présentait pour la philosophie et la théologie chrétiennes, nous allons présenter la réaction d'un certain nombre de personnalités occidentales choisis pour leur caractère représentatif: trois Franciscains, trois dominicains et un Cardinal de la Sainte Église, dont l'activité s'échelonne sur les 13<sup>e</sup>, 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> siècles. Il s'agit de Roger Bacon, S. Thomas d'Aquin, Raymond Martin, Ramon Lull, Riccoldo de Monte Croce, Jean de Ségovie et le Cardinal Nicolas de Cues.

## 1. Roger Bacon (m. 1294)

Son contact avec l'islam est avant tout philosophique; d'ailleurs il avoue lui-même qu'il ne connaît pas l'arabe: la connaissance de cette langue est indispensable pour le travail d'apostolat auprès des musulmans, très utile pour l'étude de la philosophie mais ne l'est guère pour la théologie. Il n'a connu les textes arabes qu'à travers les traductions latines<sup>48</sup>. Sa maturité a eu lieu au moment où l'impact de l'arabisme devint pour la première fois puissant. Dans les années 1266-1268, Roger Bacon réalisa son plus cher désir: écrire directement au pape pour lui dire ce qu'il pensait de l'état de la chrétienté et comment y remédier.

Il le fait à sa manière, bougonne et acerbe à l'égard de presque tout le monde. Il y a peu de chrétiens, écrit-il; la plus grande partie de l'univers est occupée par des infidèles et personne ne leur montre où se trouve la vérité. D'une part parce que les buts que l'on s'assigne sont erronés d'autre part les moyens employés sont inadéquats.

Les buts sont erronés, parce qu'on a cherché à dominer les peuples au lieu de chercher à les convertir. Les guerres ont échoué; mais même si elles avaient réussi, elles auraient été inutiles. D'abord, comment occuper tous les territoires conquis? Et puis la colère des vaincus les dressera contre les envahisseurs, la vie des chrétiens au milieu d'eux sera dangereuse comme on le voit actuellement.

Prêcher est donc l'unique moyen d'étendre le règne de Dieu. Mais un triple obstacle s'oppose à cette prédication: d'abord aucun chrétien ne connaît les langues nécessaires; en deuxième lieu les différents types d'incroyance n'ont pas été étudiés enfin on n'a pas étudié les moyens de les réfuter. En s'inspirant de la *Politique* d'Aristote, il classe les différentes «Lois» en six catégories. Celle des Sarrazins en fait partie. A l'égard de ces sectes il n'y a que deux moyens: les miracles ou la philosophie.

Les miracles sont écartés; il avait déjà rejeté la guerre. Il ne reste que la philosophie. Mais c'est sur ce point que la chrétienté est faible. En effet la philosophie est le partage des infidèles; tout ce que nous possédons nous vient d'eux. C'est à eux de nous la procurer pour que nous puissions la leur rendre enrichie de la Révélation et qu'elle devienne ainsi la *preparatio evangelica* pour le monde extérieur car «le pouvoir de la philosophie est en accord avec la sagesse de Dieu».

Renonçant à utiliser la Bible pour comprendre l'islam, il estime que celui-ci a un rôle à jouer avant qu'il ne disparaisse. A la vérité, il s'appuie surtout sur

l'œuvre des Falāsifa, Farabi, Avicenne, Averroès, qui, en fait, ne représentent qu'une pensée marginale de l'Islam<sup>49</sup>.

2. *S. Thomas d'Aquin* (m. 1274)<sup>50</sup>.

Il était donné à un de ses plus illustres contemporains et un des rares à avoir mérité ses éloges, S. Thomas d'Aquin, de présenter la synthèse la plus achevée d'une réfutation philosophique et théologique des thèses de l'Islam en désaccord avec la foi chrétienne. Je ne parlerai pas ici de ce sommet de la pensée chrétienne que représente la Somme théologique. On n'y trouve guère d'allusion à l'Islam mais la puissante présentation des dogmes chrétiens, appuyés selon le cas de démonstrations métaphysiques rigoureuses ou de raisons de convenance permet à un esprit exigeant de répondre à toutes les objections présentées contre la foi chrétienne.

Mais Thomas d'Aquin a fait plus. Sur la demande de ses supérieurs, il rédigea la *Somme contre les Gentils* pour aider les missionnaires en terre d'Islam et, à la demande d'un correspondant d'Antioche, il rédigea un opuscule pour réfuter certaines objections faites par les musulmans contre le christianisme. Voyons rapidement ces deux œuvres.

La *Somme contre les Gentils*<sup>51</sup>, appelée aussi *Contra errores infidelium* comporte quatre livres. Les trois premiers (Dieu, la création, la vie morale) ont pour objet des vérités accessibles à la raison; le quatrième aborde des mystères surnaturels. S. Thomas a exposé au début de son livre la méthode qu'il allait suivre. Il entend exposer selon sa mesure la vérité que professe la foi catholique et rejeter les erreurs contraires. «Mais réfuter toutes les erreurs est difficile pour deux raisons. La première, c'est que nous ne connaissons pas en détail toutes les erreurs de tous ceux qui ont méconnu la vérité». La seconde, «c'est que certains d'entre eux comme les musulmans et les païens, ne s'accordent pas avec nous pour reconnaître l'autorité de l'Écriture grâce à laquelle on pourrait les convaincre, alors qu'à l'encontre des juifs, nous pouvons disputer sur le terrain de l'Ancien Testament, et qu'à l'encontre des hérétiques nous pouvons disputer sur le terrain du Nouveau Testament. Musulmans et païens n'admettent ni l'un ni l'autre. Force est alors de recourir à la raison naturelle à laquelle tous sont obligés de donner leur adhésion...».

«Dans l'étude attentive que nous ferons de telle vérité particulière, nous montrerons donc à la fois quelles erreurs cette vérité exclut, et comment la vérité établie par voie de démonstration s'accorde avec la foi de la religion chrétienne».

Ce n'est donc pas une réfutation directe de telle ou telle doctrine mais une

vue de sagesse sur l'ensemble des vérités chrétiennes et, une fois la vérité établie, il montre comment elle réfute l'erreur de telle ou telle doctrine religieuse hérétique ou païenne.

Le seul passage explicite où S. Thomas d'Aquin parle de l'Islam est le chapitre sixième du premier livre. C'est là où il oppose à la propagation toute surnaturelle du christianisme la propagation toute humaine de l'Islam.

Mahomet, dit-il, «a séduit les peuples par des promesses de voluptés charnelles au désir desquelles pousse la concupiscence de la chair». Les préceptes qu'il a donnés sont conformes à ces promesses et sont faciles à observer. Les vérités qu'il a proposé de croire sont faciles à croire pour n'importe quel esprit médiocrement ouvert. Par contre, il a entremêlé ces vérités de beaucoup de fables et de doctrines fausses. Il n'a apporté aucune preuve surnaturelle à l'appui de ses affirmations, mais a affirmé qu'il était envoyé par la puissance des armes. Les premiers qui crurent en lui n'étaient point instruits des sciences divines et humaines, complètement ignorants de toute science de Dieu. Aucune prophétie divine ne témoigne en sa faveur; bien au contraire il déforme les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament par des récits légendaires. Et c'est pourquoi il interdit à ses disciples les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

La comparaison de ces objections avec la *Summa totius haeresis Saracenorum* de Pierre le Vénéral montre que c'est là que S. Thomas a puisé ses renseignements sur la doctrine musulmane. C'est le seul passage où l'Islam est réfuté d'une façon explicite. Ce qui montre que, bien que le *Contra Gentiles* fût destiné avant tout aux missionnaires en contact avec les musulmans, il dépasse cependant par l'ampleur de son objet et par la technique de son argumentation ce champ et il évoque le milieu parisien universitaire où la pensée arabe avait provoqué de tels remous. Il «se présente comme une défense du corps entier de la pensée chrétienne, en face de la conception scientifique gréco-arabe de l'univers, désormais révélée à l'Occident. La *Somme* est une théologie apologétique: *Liber catholicae fidei contra errores infidelium*, comme le portent beaucoup de manuscrits»<sup>52</sup>.

Le second traité où Thomas d'Aquin parle de l'Islam est, avons-nous dit, l'opuscule *De rationibus fidei contra Saracenorum, Graecos et Armenos*, écrit à la requête du chantre d'Antioche probablement de la part de son évêque dominicain Élias. Ce correspondant a dû lui faire part de certaines objections présentées par les musulmans car S. Thomas y fait allusion dans sa réponse. Le Docteur angélique sait que les musulmans adorent Dieu, qu'ils reconnaissent sa Toute-Puissance mais que les mystères de la Trinité, de l'Incarnation,

de la Crucifixion, de la Rédemption et de la Transsubstantiation provoquent leurs moqueries. Ils rejettent le libre-arbitre de l'homme et assurent que le sort de l'homme est inscrit sur son front.

Comme Pierre le Vénérable il considère l'Islam comme la somme de toutes les hérésies mais comme lui aussi, il est convaincu que les musulmans sont accessibles à la raison d'où la nécessité d'argumenter au moyen d'arguments rationnels.

### 3. *Raymond Martin* (m. 1285)<sup>53</sup>.

S. Thomas d'Aquin était un génie théologique, mais il n'était pas orientaliste. Ce fut le privilège d'un confrère et d'un contemporain du Docteur angélique d'être à la fois théologien et très versé dans les sciences islamiques et juives, apprises dans leurs langues originales, l'arabe et l'hébreu. Il s'agit du catalan Raymond Martin, l'un des plus brillants élèves des Écoles de langues, dont il fut d'ailleurs par la suite l'ardent animateur. Monneret de Villars l'appelle «le premier orientaliste de l'Europe», et le grand écrivain Menendez y Pelayo qualifie son chef-d'œuvre, le *Pugio Fidei*, comme le meilleur traité de théodicée espagnol du 13<sup>e</sup> siècle.

Né à Subirats, petit village situé à 25 kilomètres à l'ouest de Barcelone, il prit l'habit des dominicains au couvent de Santa Catalina de cette ville. Il devait porter l'habit pendant cinquante ans et mourut vers 1282. Selon une tradition du couvent de S. Jacques de Paris, Raymond Martin y aurait fait ses études et eut comme maître Albert le Grand et comme condisciple Thomas d'Aquin. Il ne pouvait rêver d'une meilleure compagnie. Il est probable que c'est Raymond de Pennafort qui le destina à l'École des langues de Tunis. Dès 1250 il s'adonna avec passion à l'étude de l'arabe, de l'hébreu, des doctrines musulmanes et rabbiniques, qu'il maîtrisa d'une façon remarquable, comme en témoignent ses livres.

Quelques années plus tard on le voit à Barcelone, où Jacques I le charge de faire partie d'une commission chargée d'examiner les livres juifs. Entre 1268 et 1269 il fait un voyage à Tunis. A partir de cette date il s'établit à Barcelone où en 1281, il est chargé du Studium Hebraicum. C'est à Barcelone qu'il meurt.

De ses œuvres nous ne retiendrons que les deux principales: l'*Explanatio symboli apostolorum*<sup>54</sup> et le *Pugio fidei*. Le premier s'ouvre par un dialogue dans lequel il montre que si les Sarrasins affirment l'intégrité du Coran, celle des Évangiles est plus patente encore. Puis il expose le Symbole des apôtres en douze articles en insistant avant tout sur les textes de l'Écriture quand il

s'adresse aux chrétiens et aux juifs. Il traite de l'existence de Dieu, de son adoration, de la Trinité (art. 1); de la Personne du Christ comme Fils de Dieu (art. 2) des prophéties qui annoncent les détails de sa passion et de sa mort (art. 4) de sa résurrection (art. 5); de son ascension (art. 6); du Christ juge des vivants et des morts (art. 7); du Saint-Esprit (art. 8); de l'Église (art. 9); de la communion des saints (art. 10); de la résurrection de la chair (art. 11); de la vision béatifique (art. 12): la joie qu'elle procure dépasse infiniment celle des sens. A ce propos, Raymond Martin cite Avicenne, Ghazali et al-Farabi, et montre qu'ils ont compris que la béatitude ne pouvait consister, comme l'assure le Coran, dans les plaisirs charnels.

Beaucoup plus importante est l'œuvre maîtresse de Raymond Martin, le *Pugio Fidei*<sup>55</sup>. Il a été particulièrement écrit pour servir aux religieux aux prises avec les musulmans et surtout avec les juifs car les trois quarts du livre leur sont consacrés. Raymond Martin l'a écrit en 1278, soit vingt ans après l'*Explanatio*. Ses idées avaient mûri, son information s'était considérablement développée et il avait pu en particulier prendre connaissance de l'importante œuvre apologetique de Thomas d'Aquin, son confrère, la *Summa contra Gentiles*. Cela l'avait rendu plus sensible à la nécessité d'une propédeutique rationnelle en vue de prouver par la raison les *preambula fidei*.

Au début de son livre, pars I, cap. I: *De diversitate errantium a via veritatis et fidei*, Raymond Martin s'est expliqué sur la manière dont il allait entreprendre son apologetique. En se référant à un texte de Ghazali, il divise l'ensemble des hommes en deux catégories: ceux qui ont une Loi et ceux qui n'en ont point. Les premiers sont les juifs, les chrétiens et les musulmans. Les seconds peuvent se répartir en trois groupes: Ceux qu'il appelle les *Temporales*, ce qui correspond à une mauvaise traduction du terme arabe *Dabriyyūn*, i.e. les partisans de la nécessité universelle et les négateurs de l'existence de Dieu. Il les identifie avec les Épicuriens qui mettent leur bonheur dans les plaisirs sensibles.

La deuxième catégorie est celle des Philosophes Naturalistes ou physiciens dont le prototype est Galien mais c'est une erreur qui est également répandue parmi des gens rustres et illettrés: il s'agit de la négation de l'immortalité de l'âme et donc du rejet de tout souci d'un autre monde, d'un compte à rendre dans l'au-delà. Enfin Les Philosophes spiritualistes qui combattent les erreurs précédentes. Appartiennent à ce groupe Socrate, Platon et Aristote et parmi les Arabes, Avicenne et Alfarabi qui ne surent cependant pas échapper à trois graves erreurs: l'éternité du monde, l'ignorance par Dieu des singuliers, enfin l'impossibilité de la résurrection des corps.

Cette classification va permettre à Raymond Martin de tracer un plan précis de son traité. Contre les Épicuriens, il démontrera l'existence de Dieu (ch. 2) et que le bonheur de l'homme ne consiste pas dans le plaisir sensible (ch. 3). Contre les Naturalistes, il prouve l'immortalité de l'âme (ch. 4); le reste des chapitres (5 à 26) réfutent les trois erreurs des philosophes mentionnés plus haut (ch. 5 à 26).

Remarquons que, s'inspirant de S. Thomas d'Aquin, Raymond Martin montre dans le *Pugio Fidei*, contrairement à ce qu'il avait affirmé dans l'*Explanatio*, que la raison était incapable de démontrer la création dans le temps; nous ne pouvons le savoir que par la Révélation. Les arguments pour ou contre ne sont pas apodictiques.

Les trois derniers traités qui contiennent de nombreux textes hébreux démontrent la vérité du christianisme contre les juifs.

On a pu prouver, il y a près d'un demi-siècle, après de vives discussions que Raymond Martin a beaucoup emprunté à son confrère Thomas d'Aquin. Il reste que son originalité provient de son immense information de littérature philosophique arabe: il utilise *directement* des auteurs arabes comme Avicenne, Ghazali et Averroès dont il cite de larges extraits.

Signalons que Pascal a utilisé le *Pugio fidei* dans ses *Pensées*.

#### 4. *Ricoldo de Monte-Croce* (m. 1320)<sup>56</sup>.

S. Thomas d'Aquin n'a connu la doctrine musulmane que par les livres. Raymond Martin a pu les rencontrer et discuter avec eux à Tunis ou en Espagne. Mais il était donné à un troisième dominicain, Ricoldo de Monte Croce, de vivre plusieurs années avec eux, de connaître de première main leurs mœurs et leur doctrine. Avec ses deux principaux ouvrages, l'*Itinerarium* et son *Contra legem Saracenorum* nous arrivons à un sommet de la littérature missionnaire et polémique à l'égard de l'Islam.

Comme Thomas d'Aquin, Ricoldo est italien mais de Florence. Après de sérieuses études universitaires, il entra à l'âge de 25 ans chez les Dominicains où il devint professeur à Pise comme lecteur ès-arts. Mais animé d'un désir ardent d'apostolat, il demanda à partir pour l'Orient: «J'ai donc pris obédience du Seigneur pape par l'entremise du Maître de l'Ordre et je me mis en route. J'ai passé la mer pour voir de mes yeux les lieux visités corporellement par le Christ mais surtout où il a daigné mourir pour le salut de l'humanité». Il a laissé le récit de son voyage, l'*Itinerarium* où transparait son âme ardente, sa foi vive, sa sensibilité religieuse et son zèle apostolique.

Il débarqua au courant de 1288 à Saint Jean d'Acre encore aux mains des

chrétiens puis, parcourant la Palestine, s'enflamma à la visite des Lieux-Saints. Il se rendit ensuite au Liban, s'engagea dans l'Arménie, atteignit Mopsueste, franchit les montagnes du Taurus, observant avec une intense curiosité les Tartares dont il décrit les mœurs avec précision. Il prit ensuite la direction de Ninive et franchit les montagnes du Kurdistan, s'arrêta quelque temps à Mossoul où il discuta avec les Jacobites et arriva enfin à Bagdad où il fut reçu avec une joie intense par ses confrères dominicains.

Il fit dans la capitale musulmane un séjour prolongé, apprit à fond l'arabe ainsi que les sciences religieuses musulmanes auprès des savants musulmans eux-mêmes. Il ne manque pas, peut-être pour faire honte à ses coreligionnaires d'Europe, d'admirer leur gravité, leur douceur et aménité, leur goût pour l'étude, leur dévotion à la prière, leur respect pour le nom de Dieu, leur affabilité pour les étrangers, leur esprit de concorde et l'amour qu'ils portent à leurs coreligionnaires. Il s'étonne de voir des œuvres si parfaites associées «à une loi si perfide».

Car il n'est pas tendre pour leur doctrine: la Loi de Mahomet est, dit-il, relâchée, sans ordre, obscure, mensongère...

Il déclare avoir commencé à traduire le Coran en latin mais il y a trouvé «tant de fables, de faussetés et de blasphèmes» qu'il cessa le travail, écœuré. Il se décida alors à rédiger pour les chrétiens une Réfutation de la Loi musulmane. Il fait preuve d'une excellente connaissance de l'histoire du Coran, il cite une trentaine de sourates en indiquant leur titre en arabe et sa traduction en latin. Le principe de base qu'il donne aux chrétiens est de ne pas, en discutant avec les musulmans, commencer par un exposé de la doctrine chrétienne qui sur plusieurs points, leur paraît ridicule et contradictoire, mais il faut commencer par leur prouver que le Coran est faux. C'est après qu'on peut espérer les amener à la vérité.

En dix-sept chapitres, Ricoldo essaie d'établir que le Coran ne peut pas être la parole de Dieu, car il contient toutes les hérésies anciennes depuis longtemps réfutées, concernant Dieu, le Christ, la Trinité etc.; il n'a aucun miracle à présenter; il ne comporte aucun ordre logique et objectif; il est plein de contradictions, en particulier en ce qui concerne Dieu, le Christ, la Bible; il est contraire à toute raison et à toute morale; il est plein de mensonges et de fables bref, conclue-t-il avec une outrance qui est bien dans le style de l'époque, le Coran ne peut provenir que du diable qui a pris le visage de Mahomet.

Ainsi à la croisade par les armes a succédé la croisade par les écrits polémiques où il s'agit avant tout de réfuter la foi des musulmans, en danger

de perdre leur âme s'ils ne se convertissent pas au christianisme. Nous sommes loin encore d'une saine compréhension du problème du salut des non-chrétiens et la route est encore longue avant d'arriver à Vatican II ...

5. *Raymond Lull* (m. 1316)<sup>57</sup>.

Allons-nous trouver moins de sévérité chez les Franciscains? Deux d'entre eux vont nous permettre de répondre à la question. A la vérité Raymond Lull n'a pas appartenu au grand Ordre: il n'était que tertiaire mais l'esprit de Saint François l'animait et on doit sans hésitation le considérer comme un des plus beaux fleurons de la spiritualité et du zèle missionnaire animés par l'esprit de Saint François au moyen âge.

Dès le début, l'Ordre franciscain a été, comme nous le signalions au début, missionnaire. Les religieux franciscains furent les gardiens des Lieux-Saints en Palestine, exerçant leur ministère pastoral auprès des chrétiens latins et orientaux, prêchant aussi aux musulmans. Au 13<sup>e</sup> siècle presque tous les évêques du Maroc furent des franciscains.

Bien qu'on signale aux 13<sup>e</sup> et 14<sup>e</sup> siècle l'un ou l'autre religieux franciscain connaissant l'arabe, ils ne fondèrent pas comme les dominicains des Écoles de langues. Ce fut Raymond Lull qui fonda à Majorque le couvent de Miramar, confirmé par une lettre de Jacques, roi d'Aragon en 1276. Un monastère fut construit dans lequel treize frères mineurs devaient étudier l'arabe en vue de l'apostolat auprès des musulmans (texte latin, Monneret, p. 41). Malheureusement la fondation ne dura pas longtemps: on n'en entend plus parler après 1295. En 1301, la construction passa aux mains des cisterciens.

Je ne m'étendrai pas ici sur l'œuvre missionnaire de Raymond Lull auprès des musulmans. Je rappelle seulement que lui-même avait pris la peine d'apprendre l'arabe pendant plus de dix ans, qu'il composa certains livres en arabe — malheureusement tous perdus — et qu'il parcourut à plusieurs reprises l'Afrique du Nord.

Après la fondation de Miramar, il continua à élaborer sa théorie de la mission auprès des musulmans, amorcée déjà dans son *Blanquerna* composée en 1283-88 puis dans *Felix de les Maravelles del Mon* (1286-87) où il propose la fondation de cinq collèges du type de Miramar. Il écrit à Philippe IV Le Bel dans la même intention, à l'Université de Paris. En 1294 il écrit la *Petitio pro conversione infidelium*; il insiste encore en 1296 dans le *Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae sive liber Apostrophe*.

Après son voyage à Chypre et dans la petite Arménie en 1301-1302, il écrit à Montpellier la *Disputatio fidei et intellectus* en 1303, et deux ans après son fameux *Liber de fine* où il insiste sur la nécessité des études des langues.

En 1308, à Pise, il réécrit, en latin, sa *Disputatio Raymundi et Hamar Sarraceni* qu'il avait d'abord rédigée en arabe, et de retour à Montpellier il écrit le *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*. Deux ans après il rédige à Paris le *Liber Natalis seu de Natali pueri parvuli Jesu Christi*.

Le but des fondations que préconise Lull est essentiellement missionnaire. Dans la *Petitio* de 1296 à Boniface VIII, il demande que dans plusieurs des terres chrétiennes mais aussi dans des terres non-chrétiennes on établisse des centres d'études d'idiomes divers où des professeurs compétents en doctrine tant religieux que laïques pourraient répandre l'annonce de l'Évangile (texte latin Monneret pp. 43-44). Et dans sa *Disputatio Raymundi* il répète la même proposition.

Infatigable, il prit part à trois chapitres généraux des franciscains. Il profite du Concile de Vienne (1 Octobre 1311) pour demander l'institution de trois collèges de langues orientales à Paris, à Rome et à Tolède (*Petitio Raymundi in concilio generali*). Le Concile abonde dans son sens et décide la fondation de cinq centres: Rome, Bologne, Paris, Oxford et Salamanque. L'enseignement devra comprendre l'étude de l'arabe, de l'hébreu, du syriaque et du grec.

Malheureusement le projet n'eut guère de suite: on trouve quelques traces de l'enseignement des langues orientales au 14<sup>e</sup> siècle mais pas de chaire de langues dans aucune des cinq villes citées.

A l'égard de l'apostolat auprès des musulmans qui fut le souci primordial de toute sa vie, sa méthode peut être ramenée aux quatre points suivants: 1) Renoncer à tout emploi de la violence 2) Prêcher par la simplicité évangélique en étant prêt au martyre 3) Rédiger des livres contenant des arguments irréfutables en faveur de la foi chrétienne 4) Fonder des monastères pour l'enseignement des langues orientales.

Étant donné le caractère d'apologétique défensive de la théologie musulmane, Ramon Lull était convaincu que c'était sur ce terrain rationnel qu'il fallait argumenter avec eux et c'est pourquoi il chercha à prouver la crédibilité des mystères chrétiens voire à les démontrer. Étant donné son tempérament de feu cela l'amena parfois à se laisser entraîner à l'emploi d'expressions et surtout de promesses qui dépassaient sa pensée.

Le P. Henninger, de la Société du Verbe divin et grand spécialiste de l'histoire des missions caractérise de cette manière le travail de Raymond Lull: «Si discutables que soient en beaucoup de détails ses théories, par sa compréhension de la mentalité musulmane, la renonciation à toute contrainte, sa manière de discuter objective et tranquille, son tact pédagogique, Ramon

Lull surpassa de loin la plupart des missionnaires du moyen âge et mérite pour toujours une place d'honneur dans l'histoire des missions<sup>58</sup>.

6. *Jean de Ségovie* (m. 1458)<sup>59</sup>.

A mesure que les années passaient et que tout espoir de vaincre militairement les musulmans semblait irrémédiablement perdu, les esprits sérieux se rendaient compte qu'il fallait essayer de trouver un terrain d'entente pour établir une «coexistence» pacifique et, pourquoi pas, travailler ensemble à établir la paix universelle. Deux noms surtout illustrent cette tendance: Jean de Ségovie, un franciscain, et Nicolas de Cues, un cardinal. C'est par eux que nous allons terminer cette partie de notre étude.

Vie émouvante que celle de ce religieux franciscain qui tour à tour enseigna à Salamanque, participa au Concile de Bâle (1431), défendit la théorie conciliaire et, toujours d'une bonne foi admirable, attaqua la décision du Pape Eugène IV de dissoudre le concile, contribua à l'élection de l'antipape Félix V, fut même nommé cardinal par celui-ci puis, quand le schisme fut réduit, se retira dans un monastère en Savoie où il travailla avec beaucoup d'ardeur à ce qui lui paraissait le problème le plus urgent: celui de l'Islam.

Durant les cinq dernières années de sa vie (il mourut en 1458), il fit deux choses: il fit traduire le Coran et il intéressa un certain nombre de ses amis influents à ses projets pour la solution qui lui tenait à cœur. Il existait bien déjà une première traduction du Coran comme nous l'avons vu, faite par les soins de Pierre le Vénérable et de Robert de Ketton. Mais Jean de Ségovie la trouvait insuffisante: elle introduisait dans le texte des idées des Latins et employait un vocabulaire qui n'avait rien de musulman. Si l'on voulait connaître parfaitement la doctrine musulmane, il fallait serrer davantage le texte, en respecter scrupuleusement la facture et les divisions. Il ne lui fut pas facile de trouver un traducteur chrétien et un juriste musulman (*faqîh*) de Salamanque qui voulut bien venir en Savoie pour travailler avec lui à la traduction latine du texte arabe. Il aurait voulu faire une seconde révision, mais, bien qu'il se fut adressé au Général des franciscains pour avoir un chrétien d'Orient, il ne put réaliser son dessein.

Mettant à profit un conseil de Ricoldo de Monte Croce, Jean de Ségovie voulait d'abord montrer que le Coran n'était pas révélé. Il estimait que les apologistes chrétiens antérieurs s'étaient attardés à traiter de problèmes secondaires: la conduite de Mahomet, la réfutation de son caractère prophétique, en négligeant l'essentiel: le Coran est-il oui ou non la Parole de Dieu? Si l'on pouvait par une étude minutieuse, scientifique du texte montrer qu'il

contient des erreurs, des contradictions, la preuve serait faite que son origine n'est pas divine. Mais pour cela, il fallait avoir une traduction impeccable qui ne risquerait pas de conduire à de fausses interprétations.

Comme le fait remarquer Southern<sup>60</sup>, c'était déjà la problématique de la Renaissance qui faisait son apparition chez les intellectuels occidentaux. En contraste avec le programme préconisé par Roger Bacon d'une discussion *philosophique*, Jean de Ségovie soutenait que seule l'étude scientifique du texte pouvait conduire à des résultats décisifs. Une fois le texte établi, il voulait demander à un certain nombre de «scholars» de ses amis de l'examiner, et de relever tout ce qui pouvait en montrer le caractère non révélé. C'est ce qu'il explique longuement dans la lettre qu'il adresse à son ami Nicolas de Cues.

Son point de départ est le même que celui de son confrère en Saint François, Roger Bacon: la guerre est inefficace pour gagner l'Islam. Elle ne fait que semer la haine chez les vaincus. Par ailleurs Jean de Ségovie fait remarquer que la guerre étant le mode naturel par lequel l'Islam, religion de conquête, s'était répandu, cela n'était possible au christianisme, essentiellement religion d'amour, que par les moyens pacifiques. Sur le plan militaire, le christianisme finirait toujours par avoir le dessous.

Mais quels moyens pacifiques employer? Croire comme faisait Roger Bacon que les arguments philosophiques, une fois exposés, s'imposeraient par leur évidence et qu'il n'y aurait qu'à demander aux missionnaires de les exposer aux musulmans, était une erreur. Tout d'abord on ne pourrait prêcher cette apologétique destructrice qu'en pays musulmans conquis, ce qui était exclu dès l'abord. Dans ces conditions, de telles missions étaient nécessairement vouées à l'échec. Il fallait trouver un autre moyen d'entrer en communication avec les musulmans. Jean de Ségovie en proposait un: «la *contraferentia*»<sup>61</sup>. Il fallait essayer d'engager des «discussions», des entretiens avec des savants musulmans pour essayer de les persuader que leur livre sacré n'était pas révélé et qu'ils devaient par conséquent se convertir au christianisme. Parmi la série des trente raisons qu'il donne des avantages d'une pareille méthode, il y en a une qui ne manque pas d'actualité: même si ces discussions devaient finalement échouer, on aurait au moins la paix pendant la dizaine d'années qu'elles dureraient et elles coûteraient moins qu'une croisade militaire.

7. *Nicolas de Cues* (m. 1464).

La réponse du Cardinal ne se fit pas attendre. Le 24 du même mois il adressait une lettre à Jean de Ségovie. Il le félicitait de son entreprise, approuvait ses idées et son plan. Comme lui il était partisan de la «confé-

rence». Lui-même avait écrit dans le même sens le petit livre intitulé *De pace fidei*. Il prônait des solutions pratiques: que l'on prépare sérieusement la conférence, que l'on fasse venir des marchands et des religieux du Caire, d'Alexandrie, d'Arménie, de la Grèce: ils fourniront des détails de première main concernant la doctrine de l'Islam. Quand les matériaux seront prêts, on enverrait des messagers aux pays musulmans, de préférence des princes et non des prêtres, car «les Turcs préfèrent discuter avec les premiers plutôt qu'avec les seconds». Puis il félicite Jean de Ségovie de son traité apologétique et espère qu'il convaincra les musulmans.

C'est ainsi que Nicolas de Cues fut amené à écrire son livre intitulé *Cribratio Alcorani*<sup>62</sup>. Comme philosophe, comme négociateur éprouvé et comme historien, il était l'homme indiqué pour répondre à l'appel de son ancien compagnon au Concile de Bâle. Il avait appliqué autrefois à l'étude de la *Donation de Constantin* toute sa science historique et critique. Pourquoi ne pas employer la même méthode pour l'examen du «livre arabe» que les musulmans affirmaient être descendu du ciel par l'intermédiaire de Mahomet?

En honnête humaniste, Nicolas de Cues tint à s'informer avant d'écrire sa réfutation. Lui-même dans le prologue du livre mentionne les ouvrages autres que le Coran qu'il a consultés. On a mieux encore: dans la bibliothèque de l'hôpital de Cues se trouvent conservés jusqu'aujourd'hui les manuscrits annotés de sa main qui se rapportent à l'Islam. Je ne m'étendrai pas davantage ici sur un sujet que j'ai longuement traité ailleurs<sup>63</sup>. Disons simplement qu'il utilisa la *Summula brevis* de Pierre le Vénéral, le *Contra perfidiam Mahometi* de Denys le Chartreux (1402-1471), le *Propugnaculum* de Ricoldo de Monte Croce, l'*Apologie* d'al-Kindi, le *De ratione fidelibus* de S. Thomas d'Aquin etc. Il faut évidemment mentionner à la base de toutes ces sources le texte même du Coran, généralement dans la traduction latine de Robert de Ketton.

On voit que Nicolas de Cues a pris au sérieux sa tâche: il a recueilli tout ce que la science de son temps pouvait mettre à sa disposition, il a lu soigneusement tous les écrits qui lui étaient accessibles, et, sur la base de sa documentation, il rédigea les trois livres de la *Cribratio Alchorani*. Le livre est précédé d'un double Prologue qui explique le dessein de l'auteur, indique les sources qu'il a utilisées et la méthode qu'il a suivie. Notre intention, dit-il, «en présupposant l'existence de l'Évangile, est de passer au crible le livre de Mahomet et de montrer que l'on trouve également dans ce livre ce qui confirme fortement l'Évangile, — si toutefois il avait besoin d'une confirmation quelconque. Et là où il y a désaccord, cela provient de l'ignorance et par conséquent de la déviation de l'intention de Mahomet lui-même car le Christ

n'a pas cherché sa gloire mais celle de Dieu le Père et le salut des hommes alors que Mahomet n'a pas cherché la gloire de Dieu et le salut des hommes mais sa propre gloire».

Ramenée à ses éléments essentiels, la réfutation de Nicolas de Cues revient aux principes suivants:

- 1) L'Islam est une résurgence de l'hérésie nestorienne;
- 2) doublée de calomnies juives destinées à saper le christianisme.
- 3) Ce qui est vrai dans le Coran concorde avec l'Évangile, ce qui y contredit provient de l'ignorance de Mahomet ou de la perversité de son intention.
- 4) Mahomet n'a pas cherché la gloire de Dieu et le salut des hommes mais sa propre gloire.

Quant à l'esprit qui anime la *Cribratio*, il faut avouer qu'il est différent de celui du *De pace fide* où à aucun moment il n'est porté de condamnation contre le Prophète de l'Islam, tandis qu'ici Nicolas de Cues essaie de désolidariser en quelque sorte Mahomet de la religion en essayant de bâtir son argumentation uniquement sur le Coran lui-même. La seule concession qu'il fait aux musulmans, c'est de lire leur livre sacré sous le bénéfice d'une «pia interpretatio» de façon à pouvoir en quelque sorte «l'orthodoxiser». Il s'agit, en fait, d'une «lecture chrétienne» du texte qui supplée aux silences, lit entre les lignes, passe de l'implicite à l'explicite et qui finit par y retrouver nos plus augustes mystères: Trinité, Incarnation, divinité du Christ, sa mort et sa Résurrection.

### III. *Quelques cas typiques de rencontres culturelles.*

Dans mon introduction j'avais souligné que la rencontre des deux cultures musulmane et chrétienne serait surtout examinée sous son aspect plutôt philosophique et religieux, mais j'ajoutais que, pour manifester l'ampleur et la variété des échanges entre les deux mondes, je signalerai à titre d'illustration certains points d'impacts dans d'autres domaines. Le sujet, on le devine, est immense et a fait l'objet de très nombreuses études. Je voudrais simplement à titre d'exemples ne retenir que trois sujets qui ont été particulièrement étudiés il y a quelques décennies et qui ont bénéficié des sources arabes pour leur solution. Ces sujets sont: l'origine de la poésie des troubadours, celle de l'amour courtois enfin les rapports de Dante avec l'Islam.

#### 1. *La poésie lyrique des troubadours*<sup>64</sup>.

La question de l'origine de la poésie lyrique des troubadours a été très

débatue. A l'époque où les romanistes ignoraient tout de la poésie hispano-mauresque populaire au moyen âge, ils refusaient avec dédain toute influence de celle-ci sur la poésie provençale. En 1899, l'un des plus célèbres d'entre eux, Alfred Janroy exprimait son opinion en ces termes: La littérature provençale « nous apparaît d'abord, dès son origine, comme soustraite à toute influence étrangère; elle éclôt brusquement, pareille à une fleur qui sortirait de terre sans racine et sans tige » et il déclarait tout uniment que l'influence arabe qu'on voulait mettre à la base de cette poésie était une légende.

Mais en 1912, des arabisants espagnols, en particulier Julián Ribera réagirent contre l'absolu de cette affirmation. En s'appuyant sur le recueil des chansons populaires d'Ibn Guzmán (*El Cancionero d'Abu Guzmán*), — qui fut un moment ministre à Cordoue au 12<sup>e</sup> siècle et dont le recueil de *zajal* en arabe populaire andalou avait été publié quelques années auparavant, — Ribera essaya de montrer que le parallélisme des strophes de ces *zajal* et des chansons des troubadours n'était pas une simple coïncidence. Pour lui, les formes métriques andalouses ont suivi le même chemin que les autres disciplines classiques, c'est-à-dire qu'originaires de Grèce, elles ont fait le circuit Rome, Perse, Baghdad puis Espagne arabe pour, de là, revenir en Europe.

Au fond, le rapport entre la poésie des troubadours et la poésie arabe n'est qu'un des aspects de la pénétration de la culture hispano-mauresque en Occident. Si l'on doit accorder aux romanistes que la poésie des troubadours est due en grande partie au développement de la poésie populaire, il semble bien que les nouvelles recherches, basées sur les sources arabes, amènent à considérer, — (cf. Robert Briffault, qui a consacré un livre documenté sur *Les troubadours et le sentiment romantique* (1945) — « que cette évolution n'eut pas lieu en Gascogne ou en Provence, mais en Espagne sous l'influence dominante de la poésie andalouse. Ayant déjà été savamment perfectionnée c'est sous cette forme et dans un style populaire qu'elle se répandit en Provence. Le modèle une fois donné, les troubadours provençaux brodèrent dessus à plaisir, et le varièrent à l'avenant des conditions et des traditions de leur entourage. A eux revient le mérite d'avoir fait de cette poésie lyrique, dont l'inspiration et les moyens techniques leur avaient été fournis par le chant hispano-mauresque d'Andalousie et d'Aragon, le modèle qui devait se perpétuer dans la littérature lyrique de l'Europe » (pp. 47-48). Ajoutons que le débat reste ouvert.

## 2. *L'amour courtois*<sup>65</sup>.

Le deuxième sujet où un résultat concluant a été obtenu grâce aux sources

arabes est celui de l'*amour courtois*. Le P. Denomy, professeur à l'Institut d'Études médiévales de Toronto, a consacré un certain nombre d'articles à démêler ce problème. Il a montré, en particulier, par une étude minutieuse des manifestations de l'amour courtois chez des troubadours comme Guillaume d'Aquitaine, Marcabru, Bernard Marti, Jaufré Rudel et Bernard de Ventadour qu'ils avaient subi l'influence, — par quel intermédiaire cela reste mystérieux, — d'un traité d'Avicenne *Sur l'amour*. Ce qui a permis au P. Denomy d'entreprendre cette recherche, c'est la traduction faite par un de ses collègues arabisants de ce traité et qu'il a publié en même temps que ses articles. A cette occasion d'ailleurs, le P. Denomy a fait une large enquête dans les documents arabes concernant les auteurs mystiques musulmans et où il est parlé en détail de l'amour platonique, *al-ḥubb al-'udhri*. En particulier, un auteur andalou du moyen âge, Ibn Ḥazm, a consacré un ouvrage spécial, *Le Collier de la colombe* (*Tawq al-ḥamāma*) à la description des sentiments que suscite l'amour courtois. Ce dernier ouvrage est accessible actuellement en anglais, en français, en espagnol et en italien.

### 3. *Dante et l'Islam*<sup>66</sup>.

Le troisième sujet intéressant l'héritage culturel arabe du point de vue littéraire est celui des rapports de Dante et de l'Islam. Dans un livre fort documenté, l'illustre arabisant espagnol, Don Asin Palacios, prêtre catholique d'ailleurs et qu'on ne peut pas soupçonner de vouloir diminuer le grand chef d'œuvre de l'Occident chrétien, a entrepris de montrer que l'on pouvait trouver dans la littérature arabe médiévale des œuvres comme celles d'Ibn 'Arabi qui contiennent, en utilisant des traditions musulmanes, en particulier le voyage du Prophète de l'Islam au ciel, des thèmes, des images très proches de celles de la *Divine Comédie*.

Bien entendu, au moment où l'ouvrage d'Asin parut, il souleva un vif émoi dans les rangs des dantologues. Il leur semblait qu'on avait porté une main sacrilège sur la quintessence de l'épopée religieuse chrétienne. Mais peu à peu les discussions permirent de mettre les choses au point. Sans rien ôter au génie créateur de Dante, on peut admettre qu'il ait emprunté tel ou tel détail de son imagerie ou même telle ou telle conception des tourments de l'enfer ou des délices du paradis. Ce qui donna à la thèse d'Asin plus de force, c'est la publication ultérieure par un érudit italien Enrico Cerulli et un savant espagnol Sendino du *Libro della Scala*, ouvrage qui reproduit des textes latins médiévaux décrivant l'ascension nocturne de Mahomet au ciel. Sans donner la preuve définitive de l'emprunt fait par Dante, l'ouvrage apporte cependant à l'appui de cet emprunt de fortes présomptions.

Enfin il faudrait citer tout un groupe de légendes ou de fables qui ont traversé la Méditerranée pendant le moyen âge, probablement par l'intermédiaire des voyageurs occidentaux se rendant en Orient. On trouve ces légendes dans le folklore espagnol, français et anglais (cf. *Legacy of Islam*).

### CONCLUSION

Au terme de cette longue étude, il nous faut essayer de faire le bilan de la rencontre que nous avons décrite, en tirer la leçon pour le temps présent et pour l'avenir.

Il est évidemment difficile, pour ne pas dire impossible, comme je le signalais au début, de porter des jugements de valeurs sur des événements d'une complexité infinie où les facteurs les plus divers se sont entremêlés: religieux, intellectuels, politiques, économiques etc., où les responsabilités sont partagées, où les hommes se montrent souvent bien au-dessous de l'idéal qu'ils proclament, où les ambitions les plus vulgairement égoïstes prennent le masque d'une cause sacrée à défendre, de vérités intangibles à faire triompher, d'une civilisation à sauver.

On demandait un jour à l'un des plus brillants arabisants espagnols contemporains<sup>67</sup> ce qu'il pensait de l'influence de l'Islam sur son pays. «L'Islam, répondit-il en substance, a été pour nous à la fois un aliment et un révilisif».

Sous sa forme abrupte, cette formule pourrait, me semble-t-il, servir d'exergue au bilan que nous voudrions dresser, non seulement en ce qui concerne l'Espagne, mais bien de toute l'Europe occidentale, objet de notre étude.

A la vérité, ici comme dans tous les problèmes où on veut éviter des confusions malheureuses, il nous faut faire plusieurs distinctions. Nous en ferons deux fondamentales. D'une part nous distinguerons, du point de vue géographique trois aires différentes où se fit la rencontre Islam christianisme, à savoir la Sicile et l'Italie, puis l'Espagne, enfin le reste de l'Europe occidentale. La seconde distinction portera sur les domaines culturels où les échanges eurent lieu: c'est-à-dire d'une part les emprunts scientifiques et technologiques, d'autre part ceux des arts, de la philosophie, de la religion et des institutions.

Par ailleurs une double attitude doit dès l'abord être délibérément écartée. Adoptant le vieil adage latin *sine ira nec studio*, nous éviterons une double

tentation. La première est celle qui refuse catégoriquement l'influence de l'Islam et des Arabes sur l'Europe au moyen âge ou, pis encore, considère que cette présence a «stérilisé» l'Espagne et en a fait un désert comme l'Afrique du Nord. La seconde tentation, qui est le contrepied de la première, consiste à emboucher la trompette et à chanter le péan en l'honneur de la civilisation musulmane en ramenant l'essentiel de la vie intellectuelle, artistique, scientifique au moyen âge, et toutes les splendeurs de la Renaissance à l'influence des Arabes. L'une et l'autre attitude sont le fait d'esprits étroits et fanatiques, passionnés jusqu'à l'aveuglement et au surplus faisant preuve d'une grave ignorance à l'égard des faits historiques eux-mêmes. La vérité est toujours dans un juste milieu; nous allons essayer de nous y maintenir.

Utilisant la distinction entre les trois aires géographiques que nous avons faite, commençons par voir l'influence des Arabes dans la Méditerranée centrale, c'est-à-dire surtout en Sicile et en Italie. Nous avons vu que les Arabes mirent plus de soixante-dix ans (827-902) pour conquérir l'île, qu'ils y restèrent maîtres pendant deux siècles et y demeurèrent encore un siècle sous la domination normande avant d'être entièrement expulsés par Frédéric II (cf. plus haut).

Quels furent les fruits de cette rencontre trois fois séculaires. D'après le témoignage du meilleur connaisseur de la Sicile musulmane, Amari, la présence musulmane dans l'île, fut, en définitive bénéfique: un sang nouveau renforça la vitalité de la population siculo-byzantine, les conditions sociales et économiques furent notablement améliorées: le latifundia fut brisé, les petites propriétés multipliées, l'agriculture avec les nouvelles techniques connut un essor remarquable. On peut en trouver l'indice dans le vocabulaire de la vie économique préservé dans le sicilien et qui a passé à travers lui à l'italien: mots concernant l'agriculture, l'irrigation, les travaux des fermes et des champs, les produits du sol<sup>68</sup>. Nous avons signalé plus haut le témoignage admiratif de voyageurs comme Ibn Ḥawqal et Ibn Jubayr. «La période arabe demeure en fait le plus haut point atteint par la grande île méditerranéenne en ce qui concerne l'exploitation de ses ressources et la vie matérielle en connexion avec elle»<sup>69</sup>.

Par contre au point de vue culturel, la période proprement arabe n'a guère laissé de traces dignes d'être mentionnées; elle s'exerça surtout dans le domaine des sciences religieuses et littéraires qui surgissaient partout où une communauté musulmane importante s'installait. La poésie fleurit à la cour des Kalbites à Palerme.

Mais c'est surtout sous le règne des rois normands que les contacts

culturels s'établirent entre les gens de la cour et le cercle de savants et de lettrés qui gravitaient autour d'elle sans que cela donnât lieu à une symbiose originale: la preuve en est que lorsque la main passa à la dynastie germanique, l'arabisme sicilien disparut rapidement.

Là où les effets de la présence arabe se manifesta avec le plus d'éclat, c'est dans le domaine des arts figuratifs. De la période islamique, il subsiste seulement les bains à demi-ruinés de Cefalà, près de Palerme, et quelques monnaies et inscriptions. Mais les monuments arabo-normands suscitent jusqu'aujourd'hui notre émerveillement: la chapelle Palatine avec son plafond entièrement décoré par des artistes musulmans venus peut-être d'Égypte, le palais de Zisa et de Cuba, l'architecture de Palerme et ailleurs.

«Une analyse sans passion, écrit le professeur F. Gabrieli, des habitudes et de la psychologie individuelle et collective du peuple sicilien d'aujourd'hui peut nous conduire en arrière jusqu'à l'héritage arabe, même sous certains aspects moins positifs. Mais la balance de l'histoire économique, sociale et culturelle de la période musulmane est largement à son crédit» (p. 78)<sup>70</sup>.

En Italie les choses se passèrent autrement. Là les Arabes n'y firent que des apparitions sporadiques et sauf les courts émirats de l'Apulie et de Bari<sup>71</sup>, ils ne parvinrent pas à s'y établir. Ils se contentèrent de raids rapides sur la côte italienne par exemple le sac des églises de St Pierre et de St Paul à Rome en 846 et la bataille d'Ostie en 849. En fait pendant les deux siècles de leur domination en Sicile, les Musulmans furent considérés par le sud de l'Italie comme des fauteurs de troubles, qui, jouant sur les dissensions qui existaient entre les Longobards, les Byzantins et les républiques maritimes, essayèrent de tirer le plus de profit matériel possible. L'apport scientifique et culturel de ce côté fut nul pour l'Italie.

Par contre l'influence s'exerça selon d'autres voies, pacifiques celles-là: celles du commerce, des voyageurs, des savants, et, plus tard, de la grande transmigration culturelle de l'Espagne musulmane (p. 79). On peut citer comme éléments arabes dans l'art de l'Italie du sud les monuments de Salerne, d'Amalfi, de Canosa di Puglia et la présence de nombreux objets d'arts mineurs dans les trésors des églises, non seulement dans le sud de l'Italie, mais aussi dans le centre (Lazio, les Marches, la Toscane).

Enfin le travail des traducteurs, en particulier de Constantin l'Africain, commença à révéler au monde latin les richesses de la science médicale et pharmacologique des Arabes jusqu'à la seconde moitié du 11<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire avant que le flot de la science musulmane n'arrivât en Europe par l'intermédiaire de l'Espagne. C'est par cette route que l'influence arabe

s'exerça en Italie, après l'an 1000, et non directement à partir de l'Orient arabe.

Un bon critère de l'influence arabe sur la civilisation italienne est celui de la langue: on y relève de nombreux vocables d'origine arabe concernant les échanges commerciaux, les sciences (astronomie, astrologie, médecine), la philosophie, la technique.

\*  
\* \* \*

En passant en Espagne, le problème des échanges islamo-chrétiens prend des proportions beaucoup plus importantes. Il s'agit cette fois de toute la péninsule ibérique et d'une période de temps s'étendant à sept siècles; et surtout, il s'agit d'une région où les Arabes fondèrent un véritable empire, une civilisation brillante dont nous avons signalé la splendeur et le rayonnement dans les pages qui précèdent.

A part des moments de persécution provoquée avant tout par des chrétiens exaltés cherchant à tout prix le martyre (cf. plus haut) on peut dire que les communautés chrétiennes continuèrent à mener leur vie chrétienne avec leurs églises, leur couvents, leurs chefs responsables (*defensor* ou *protector*), leurs percepteurs spéciaux, leur magistrat qui appliquait le vieux code gothique du *Liber Judicum*. Les émirs homologuaient généralement le choix des dignitaires ecclésiastiques désignés par le métropolitain de Tolède et l'évêque de Cordoue; nous avons vu plus haut le témoignage d'Alvaro de Cordoue sur l'extension de l'arabe au milieu de la population chrétienne. La langue romane, issue de l'idiome latino-ibérique était la langue du peuple dans les villes et dans les villages; il fournit à l'arabe vulgaire un vocabulaire concret. Parmi les musulmans il y avait un pourcentage important de bilingues (arabe et roman).

Il y eut donc une vie commune quotidienne, dans les échanges commerciaux, intellectuels, dans les fonctions publiques et dans la vie de tous les jours. Il y eut même, au niveau des familles royales, des alliances matrimoniales<sup>72</sup>. Et les ambassades venues soit des royaumes du Nord soit de Constantinople, soit d'Allemagne (l'ambassadeur Jean de Gorz envoyé en 956 par Otton I<sup>er</sup>)<sup>73</sup>, reçues avec un cérémonial de cour imposant rappelaient aux chrétiens qu'ils avaient des frères dans la foi au-delà des frontières.

Au point de vue artistique, les Arabes importèrent en Espagne d'abord les traditions syriennes puis les innovations des Abbasides. Ils furent peu

influencés par la civilisation wisigothique antérieure dont les seuls héritiers furent les mozarabes.

Parmi les causes qui eurent une influence en sens inverse c'est-à-dire du côté européen sur l'Espagne musulmane, il faut signaler la présence des «Slaves» ou «Esclavons»: Européens de condition servile achetés par les musulmans d'Espagne pour peupler leurs milices ou servir d'intendants ou de majordomes. Il y en eut plus de 15.000 à Cordoue. Venus jeunes en Espagne, ils étaient rapidement islamisés et arabisés mais importèrent probablement avec eux soit des parlers de leurs pays d'origine soit certaines techniques.

Une influence importante de la présence des Arabes fut celle qui s'exerça sur la langue espagnole. On trouve dans la terminologie médiévale et même moderne de nombreux mots d'origine arabe dans l'organisation civile et militaire, dans la bâtisse, les institutions d'état, la toponymie actuelle, dans certaines techniques agricoles, en botanique, les étoffes<sup>74</sup>. Le point culminant fut le 10<sup>e</sup> siècle mais il se prolongea jusqu'au 15<sup>e</sup>. Les rois de Castille et d'Aragon favorisèrent cette influence; eux mêmes adoptèrent un cérémonial inspiré de celui des souverains de Cordoue. Et certains souverains espagnols durent battre au moyen âge des monnaies à légende à la fois arabe et castillane.

Sur le plan artistique, l'influence de l'Islam espagnol sur l'art roman a été démontrée par des études entreprises de chaque côté des Pyrénées et surtout par les travaux d'Émile Mâle. «Il ressort de ces enquêtes que l'art roman du haut Moyen âge est, soit directement, soit indirectement, redevable à l'art de l'Islam espagnol d'avant le XII<sup>e</sup> siècle de toute une série d'emprunts qui affectent moins l'ordonnance architecturale proprement dite que les thèmes décoratifs des intérieurs et des extérieurs des monuments»<sup>75</sup>.

Il y eut aussi des arts intermédiaires: art mozarabe et art mudejar. Le premier s'est manifesté à partir du 9<sup>e</sup> siècle en Espagne chrétienne et supplanta totalement l'art asturien précédent, influencé par l'art wisigothique. Les églises mozarabes qui s'élevèrent en Castille, en Léon et en Galice se distinguèrent par l'emploi constant de voûtes soutenues par des arcs en fer à cheval. C'est à travers cet art mozarabe ou directement à travers l'art califien que s'exerça l'influence de l'art musulman sur l'art roman (note p. 135).

L'influence de l'art musulman s'exerça aussi sur l'architecture non religieuse: monuments civils, ouvrages militaires, ponts et aqueducs et sur le développement des arts mineurs: travail de l'ivoire, orfèvres, céramique, tapisserie, manufacture d'armes de Tolède et industrie du cuir de Cordoue<sup>77</sup>.

«Calices, croix et couronnes royales de Castille, vêtements ecclésiastiques d'apparat, que beaucoup de sacristies espagnoles conservaient naguère encore, portent assez souvent une ornementation directement apparentée à l'art hispano-moresque, parfois même des arabesques où l'on découvre, à l'examen, des versets coraniques déformés par une succession de copistes»<sup>78</sup>.

Sur le plan philosophique et religieux nous avons déjà signalé précédemment comment dès le 12<sup>e</sup> siècle, à Tolède, une équipe de traducteurs sous la dynamique impulsion de l'évêque Raymond travailla à faire passer *en latin* les grandes œuvres philosophiques arabes : celles de Kindi, Fārābi, Avicenne et Averroès. Des œuvres inspirées par ces auteurs furent également composées. Et de l'Espagne elles passèrent en Europe.

A mesure que la *Reconquista* se poursuivait, l'héritage arabe devenait plus accessible. Loin de le renier, les souverains chrétiens entendirent le faire servir à l'intelligentsia chrétienne. Alphonse le Sage entreprit un travail de traduction et d'adaptation de ce legs. Il fonda en 1254 à Séville un Institut d'études latines et arabes où une équipe de traducteurs, chrétiens, musulmans et surtout juifs fit passer en castillan un grand nombre d'ouvrages scientifiques et littéraires, en particulier *Kalila wa Dimna*, le *Sindibad*. On rédigea la *Chronique générale*<sup>79</sup>.

Nous avons également signalé précédemment deux points de rencontre importants : celui de l'amour courtois et celui de la poésie lyrique. A cela il faudrait ajouter les similitudes signalées par Asin Palacios entre un mystique musulman andalou, Ibn 'Abbād de Ronda (m. 1390) et S. Jean de la Croix.

En ce qui concerne l'influence de la pensée musulmane sur l'Europe occidentale, en particulier sur la philosophie et la théologie chrétienne ce que nous avons dit précédemment suffit à s'en faire une idée. Nous n'y reviendrons pas.

Nous avons vu jusque là ce qui a été un «aliment» pour l'Occident. Il nous reste à voir comment l'Islam a été aussi un «révulsif» pour lui.

Ce que nous avons dit de la structure de la société musulmane et de son dogme nous permet de comprendre pourquoi au moyen-âge l'attitude des deux sociétés religieuses, musulmane et chrétienne, ne pouvait être qu'une attitude de confrontation implacable, — avec des périodes de répit, des intermèdes de paix provisoire.

Le christianisme depuis sept siècles vivait dans une foi absolue dans la vérité de son message. Il avait pendant trois siècles, vécu en quelque sorte dans les catacombes, subissant parfois de sanglantes persécutions jusqu'au

moment où il put vivre au grand jour. Le triomphe de Constantin signifiait pour lui l'organisation d'une société chrétienne où la foi et les mœurs inspirées de l'Évangile s'affirmaient à la face du monde. Mais bientôt les Vandales furent au cœur de la chrétienté. Un moment on aurait pensé que l'Église serait entraînée dans le naufrage de l'empire romain, mais elle tint tête à la bourrasque et baptisa les Barbares. L'Europe, au moment où parut l'Islam, était, malgré ses dissensions et ses luttes, ou chrétienne ou en voie de le devenir: son dogme était défini, sa morale précise et claire, l'autorité spirituelle du pape reconnue, le droit canon et le droit humain régissant la société chrétienne.

Bien que le spirituel et le temporel fussent en principe distincts, la place de l'Église était première dans une société féodale hiérarchisée où les évêques étaient à la fois défenseurs de la foi et de la cité. C'était la papauté qui, en fait, était l'âme de l'Europe en croissance et qui en orientait les destinées. «Hors de l'Église, point de salut». Ceux qui étaient au dehors, c'était les «infidèles» qu'il fallait convertir ou du moins qu'il fallait empêcher de venir, comme des loups ravisseurs, ravager la bergerie.

Or l'Islam s'était présenté dès le début comme une force militaire mise au service d'une foi nouvelle ardente, désireuse de s'étendre aux confins du monde. Il entendait apporter aux peuples assis dans les ténèbres à l'ombre de la mort, la lumière et la Loi du Coran. Il ne s'agissait plus d'une simple hérésie chrétienne, portant sur tel ou tel point du dogme, mais bien d'une autre religion, d'une autre conception des rapports de Dieu avec ses créatures, d'un style de vie entièrement différent. Ce que nous avons dit plus haut au sujet de l'Islam comme cité le montre d'une façon très claire. Dès lors, l'Europe chrétienne devant l'avance des troupes musulmanes n'avait le choix qu'entre l'une des trois solutions suivantes:

1. Ou bien recevoir les musulmans comme des sauveurs, embrasser leur religion, donc renoncer à sa foi chrétienne, s'islamiser et s'arabiser.
2. Ou bien rester chrétiens mais accepter de vivre en *dhimmis*, en citoyens de seconde zone.
3. Ou enfin résister, ne point courber la tête, ne pas céder à la force, lutter pour sa liberté à la fois religieuse et nationale, on dirait aujourd'hui «garder son identité».

La première solution fut choisie par une partie de la population wisigothique en Espagne: ils devinrent musulmans avec les musulmans. D'autres chrétiens furent fermes dans leur foi, et, en terre occupée par les Arabes, acceptèrent de vivre en «protégés», nourrissant toujours l'espoir de retrouver

un jour leur entière liberté. Enfin, en terre non musulmane, dans le nord de l'Espagne et dans toute l'Europe, le désir de «délivrer» les terres chrétiennes resta vif: d'où le mouvement de la *Reconquista* en Espagne et celui des Croisades en Europe.

Que ce dernier, motivé religieusement au début, soit devenu par la suite une aventure militaire à fins politiques et matérielles, ne change rien à la position du problème: il s'agissait de deux communautés «totalitaires», qui s'affrontaient et qui n'admettaient pas le partage.

La *Reconquista* finit par réaliser son rêve: et, pour employer une expression d'Americo Castro, «elle forgea le style de vie espagnol»; elle fit de l'Espagne un pays catholique d'une parfaite homogénéité. Les Croisades, par contre, finirent par un lamentable échec. Et bientôt l'Islam à son tour devenu plus fort passa de nouveau à l'attaque: il s'empara de Constantinople et un moment menaca les portes de Vienne.

Sur le plan intellectuel, la «révulsion» se manifesta par toute cette série d'œuvres polémiques que nous avons analysées et qui se signalent toutes, même celles qui veulent être bienveillantes, par leur inflexible agressivité.

Ainsi si le bilan de la rencontre de l'Islam avec le christianisme a été, du point de vue culturel, véritablement enrichissant, sur le plan proprement religieux et social, l'échec a été total.

Mais alors qu'en est-il du présent et de l'avenir? Heureusement que, depuis le moyen âge et la Renaissance beaucoup de choses ont changé. Le fait capital, qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, est que l'Europe n'est plus une chrétienté. La laïcisation a fait son chemin, l'État s'est libéré de l'Église et celle-ci, devenue plus libre à son tour de ses implications temporelles, se donne plus entièrement à sa tâche spirituelle. Son attitude à l'égard des religions non-chrétiennes s'est faite plus compréhensive et, à l'égard de l'Islam, le Concile de Vatican II a fait une Déclaration qui marque une date dans les rapports des musulmans et de l'Église. Après avoir rendu témoignage à la foi musulmane, elle termine sa Déclaration par la voie à suivre dorénavant entre les tenants des deux religions: «Si au cours des siècles, dit-elle, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté».

Ce qu'il faut souhaiter pour que le dialogue islamo-chrétien puisse obtenir des résultats tangibles et durables, c'est que l'Islam fasse à son tour son

«aggiornamento», comme le demandent les meilleurs esprits parmi les musulmans: qu'il continue à se dégager de ses entraves médiévales, qu'il poursuive l'adaptation de sa législation aux exigences du monde moderne, qu'il étende, en particulier, à tous les pays musulmans, les droits imprescriptibles de la personne à la liberté religieuse. Alors tout danger de «totalitarisme» serait écarté et des citoyens chrétiens et musulmans d'un même pays ou de pays différents pourraient poursuivre ensemble, d'une manière plus profonde, leur tâche d'hommes soumis à Dieu certes, mais convaincus aussi que le meilleur moyen de Le glorifier et de le servir, c'est de consacrer tous ses efforts à aider l'homme à réaliser pleinement, dans la dignité, la liberté et l'amour, sa vocation d'enfant de Dieu.

1. Cf. une analyse de la pensée de Taha Hussein sur le sujet par le P. J. 'ABD EL-JALÏL dans son ouvrage, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Le Seuil, Paris, 1949, Ch. IV, intitulé «L'Égypte de demain», pp. 81-116.
2. CANARD, M., «La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien», in *Revue Africaine* (No 368 et 369) — 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> trimestre 1936 et tiré à part, p. 6.
3. Pour l'étude des sciences dans le monde de l'Islam et chez les Arabes, cf.: CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam*, vol. 2, Paris, 1921; NALLINO, C., «Sun, moon and stars», dans: J. HASTINGS (dir. publ.), *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. XXX, Edinburgh, 1921; ARNALDEZ, R., MASSIGNON, L. et YOUSCHKEVITCH, A., «La science arabe», dans: R. TATON (dir. publ.), *Histoire générale des sciences*, vol. 1, Paris, PUF, 1966; ANAWATI, G., Les sciences dans le monde musulman, in *Encyclopaedia universalis*, vol. IX, Paris, 1971, reprise de l'article paru dans *The Cambridge history of Islam*, vol. II, partie VII, ch. 10, Cambridge University Press, 1970; PLESSNER, M., «The natural sciences and Medicine» et VERNET, Juan, «Mathematics, Antronomy, Optics», dans *The Legacy of Islam*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford Univ. Press, 1974.
4. Sur l'histoire de l'Espagne musulmane, al-Andalus, voici quelques ouvrages classés par ordre chronologique: DOZY, R., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen âge*, 3<sup>e</sup> éd., Leyde-Paris, 1881. Contient plusieurs mémoires importants sur le Cid, sur les Normands en Espagne etc.; *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, Leyde, 1861, nouvelle édition revue et mise à jours par E. Lévi-Provençal, Leiden, 1932; CODERA, f., *Estudio crítico de historia árabe-española*, 3 vol. Saragosse et Madrid, 1903-1917; GOLDZIEHER, I., «Die Šu'ūbiyya unter den Muhammedanern in Spanien», in *ZDMG*, t. 53, pp. 601-620; BALLESTERES, *Historia de España y su influencia en la historia universal*, t. 2 et 3, Barcelone, 1902-1922: «Ouvrage très complet, avec une bibliographie fort détaillée» (Lévi-Provençal); GONZALEZ PALENCIA, A., *The Western Caliphate*, dans *The Cambridge Medieval History*, vol. III, Cambridge, 1922, pp. 400-412; *Historia de la literatura arabigo-española*, Barcelone, 1928, 2<sup>e</sup> éd., 1943: «Collection Labor»; MENENDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, 2 vol., Madrid, 1929: «Ouvrage magistral» (Lévi-Pr.); SÁNCHEZ-ALBORNOZ, «L'Espagne et l'Islam», traduit par P. Guinard, dans: *Revue historique*, t. 159 (1932): «Quelques pages qui valent tout un volume» (Lévi-Pr.). L'article avait paru d'abord sous le titre *España y el Islam* dans la *Rivista de Occidente*, No LXX, Madrid, 1929; GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Historia de la*

- España musulmana*, 3<sup>e</sup> éd., Barcelone, 1932. Manuel comode; LÉVI-PROVENÇAL, E., *Espagne musulmane au X<sup>e</sup> siècle. Institutions et vie sociale*, Paris, 1932; *La civilisation arabe en Espagne. Vue générale*, Le Caire, Inst. F. d'arch., 1938. Texte de trois conférences données au Caire. Contient in fine une bibliographie critique sommaire, très utile (pp. 166-173); SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La España musulmana*, Buenos Aires, 1946; *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, 1956; MENÉNDEZ PIDAL, R., *Historia de España*, t. IV: España musulmana (jusqu'à la chute du califat de Cordoue), 711-1031, par Lévi-Provençal, trad. par García Gómez, Madrid, 1950; T.V.: Instituciones y vida social e intelectual durante el mismo period par Lévi-Provençal et trad. par G. Gomez; Et «Arte califal» par Leopold Torres Balbas, Madrid, 1957; TERRASSE, H., *Islam d'Espagne*, Paris, 1958; MU'NIS, Ḥusayn, *Fajr al-Andalus (The dawn of al-Andalus)*. Étude en arabe de l'histoire d'Espagne musulmane depuis la conquête en 711 A.D. jusqu'à l'arrivée de l'Émirat ommayyade de Cordoue en 756, Le Caire, 1959; VERNET, Juan, *Los musulmanes españoles*, Barcelone, 1961; WATT, Montgomery et CACHIA, P., *A History of Islamic Spain*, Edinburgh, 1960; CASTRO, Americo, *Réalité de l'Espagne. Histoire et valeurs*, Paris, Klincksieck, 1963, 715 pages, traduit de l'espagnol: *La realidad de España*, Mexico, 1954, par Max Campserveux sur un texte complété et renouvelé par l'auteur; SÁNCHEZ LABORNOZ, C., *El Islam de España y el Occidente, Settimane in Spoleto*, 1965, pp. 149-308; Sur la comparaison des deux grands historiens contemporains cf.: LAPEYRE, Henri, «Deux interprétations de l'histoire d'Espagne, Americo Castro et Claudio Sánchez Albornoz», *Annales E.S.C.*, 1965, pp. 1015-1037; ROSSELLO BORDOY, Guillem., *L'islam a les illes Balears*, Palma, 1958; ELIAS TERES, *Le développement de la civilisation arabe à Tolède*, in: Cahiers de Tunisie, t. 18 (1970), Nos 69-70, pp. 73-86; AGUADO BLEYE, Pedro, *Manual de Historia de España*, Tomo I, Prehistoria. Edades antigua y media, 11<sup>e</sup> edición, Madrid, 1971; URVOY, Dominique, *Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane, de la chute du califat au XIII<sup>e</sup> siècle*, Mélanges de la Casa de Velasquez, 8 (1972), 223-293; URVOY, Dominique, *La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes, Al-Andalus* 37 (1972), 87-132.
- Du point de vue musulman arabe contemporain, il faut signaler l'œuvre importante de 'Abdallah 'Enān dont certains livres sont traduits en anglais, ouvrages publiés au Caire. Six volumes sont consacrés aux diverses périodes de l'Andalousie. Cf. la liste de ces ouvrages dans GUICHARD, P., *Al-Andalus*, Barcelone, 1976, pp. 593-4.
- Pour l'histoire du Maghreb: JULIEN, Ch. A., *Histoire de l'Afrique du Nord*, 1<sup>re</sup> éd., 1931, 2<sup>e</sup> éd., revue: t. I par Ch. Courtois, t. II par R. Le Tourneau, Paris, 1951; IDRIS, H. R., *La Berbérie orientale sous les Zirides*, 2 vol., Paris, 1959; TALBI, Moh., *L'émirat aghlabide 184-296/800-909*, Paris, 1966; LAROUÏ, Abdallah, *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Paris, 1970.
5. Au sujet de l'expansion de l'Islam: ARNOLD, Th. W., *Preaching of Islam, a History of the propagation of the Muslim Faith*, 2<sup>e</sup> éd., London, 1913, «Ouvrage fondamental» (Mévi-Pr.); CANARD, Marius, *L'expansion arabe: le problème militaire*, in *Settimane ... di Speleto*, XII (1965), t. I, pp. 37-64; CAHEN, Cl., *L'Islam et les minorités confessionnelles au cours de l'histoire*, in: La Table Ronde, No 126, Paris, juin 1958; REINAUD, M., *Invasion des Sarrazins en France*, Paris, Libr. d'Orient, 1964.
  6. La poétesse allemande Hroswitha, dans un monastère, au X<sup>e</sup> siècle, appelle Cordoue «L'ornement du Monde», cf. LÉVI-PROV., *La civilisation ...*, p. 114. Sur Cordoue, l'ouvrage classique, en français, est celui de LÉVI-PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane au X<sup>e</sup> siècle*, signalé plus haut.
  7. Dans *al-Maqqari*, cf. *Analectes*, I, p. 82, cité par LÉVI-PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane ...*, p. 158.

- Pour le commerce et les questions économiques, cf.: HEYD, W., *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, 2 vol., trad. fr., Leipzig, O. Harrassowitz, 1923; reprod. anastatique Amsterdam, 1959; PIRENNE, H., *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Paris, 1951; BERTELE, T., *Il Libro dei conti di Giacomo Badoer, XII Convegno Volta*, 1956, pp. 231-242; CAHEN, Cl., *Quelques problèmes concernant l'expansion économique musulmane au haut moyen âge*, in *Settimane ... di Spoleto*, 1965, pp. 391-432; LOPEZ, Rob. S., *L'importanza del mundo islamico nella vita economica europea*, in *Settimane ... di Spoleto*, 1965, pp. 433-460; CHALMETTA, Pedro, *De historia hispano-musulmana: reflexiones y perspectivas*, in: *Estudios de historia economica*, Revista de La Universidad de Madrid, t. 2 (1971), 129-160; LOMBARD, Maurice, *L'Islam dans sa première grandeur (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1971.
8. RIBERA, Julian, *El cancionero de Abencuzman*, Madrid, 1912, repris dans *Dissertaciones y opusculos*, Madrid, 1928, t. 1, pp. 12-35 et 109-112.
9. Sur la Reconquista et les rapports entre souverains chrétiens et émirs musulmans: DE TOURTOLON, Ch. de, *Don Jaime I El Conquistador*, Valencia, 1874; GAZULLO, F., *Jaime I y los estados musulmanes*, Barcelone 1919; MENÉNDEZ PIDAL, Ramon, *España del Cid*, Madrid 1929, 2<sup>e</sup> éd. 1967; LÉVI-PROVENÇAL, E., *Alphonse VI et la prise de Tolède (1085)*, in *Hesperis*, 12 (1931), 33-49; «Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IX<sup>e</sup> siècle», in *Byzantion*, 12 (1957); «Le Cid et l'histoire», in: *Revue historique* 180 (1937), 58-71; BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, 2 vol., Paris, 1910-17; DUNLOP, D. E., «A Christian Mission to Muslim Spain in the eleventh Century», in: *al-Andalus*, 17 (1952), 259-310; DUFOURCQ, Ch. F., «La couronne d'Aragon et les Hafsides au XIII<sup>e</sup> siècle», in: *Analecta Terraconensia*, Barcelone 25 (1952); *L'Espagne catalane et le Maghreb aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*. De la bataille de Las Novas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-l-Hasan (1331), Paris, PUF, 1966; TORRES FONTES, Juan, *La reconquista de Murcia en 1266 por Jaime I de Aragon*, Murcie 1967.
10. Cf. PRIETO VIVES, A., *Los reyes de taifas*, Madrid, 1926.
11. Sur les Almoravides: CODERA, P., *Decadencia y desaparicion de los almoravides de España*, Madrid, 1917; LÉVI-PROVENÇAL, E., *Réflexions sur l'empire almoravide au début du XII<sup>e</sup> siècle*, dans le volume commémoratif du *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger*, Alger, 1931, pp. 307-320; HUICI MIRANDA, A., *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas*, Madrid, 1956; BOSCH VILA, Jacinto, *Los Amoravides*, Tetuan, 1957.
12. HUICI HIRANDA, A., *Historia política del imperio almohade*, Tetuan, 1956-47.
- 12bis. Sur l'histoire de l'arabisme en Espagne, un certain nombre d'ouvrages ont paru depuis un quart de siècle: CASTELLANO TEXEIRA, S., *Los estudios arabes eu España*, Madrid, 1917; GILBERT FENECH, S., *Arabismo*, dans *Diccionario Historia España*, Madrid, 1952; FÜCK, J., *Die arabischen Studien in Europa*, Leipzig, 1955, pp. 265-269; 'AQĪQĪ, M., *al-Mustashriqūn*, Le Caire, 2<sup>e</sup> éd., t. 2, pp. 573-617; RUIZ-MORALES, J. M., *Relations culturelles entre l'Espagne et le monde arabe*, Madrid, 1960; CORTABARRIA, BEITIA, «L'état actuel des études arabes en Espagne», in: MIDEO, 1966; *El-arabisme en la España contemporanea (contribucion para una historia de los estudios arabes en España)*, Caldas de Besaya, 1968; GILBERT FRENCH, S., *Les études arabes à Madrid, à Barcelone*, in: R.E.I., 1968; P. Ch., «Arabistas», in: *Enciclopedia Proliber*, Madrid, 1971; MONROE, James T., *Islam and the Arabs in spanish scholarship (Sixteenth century to the present)*, Leiden, 1970; MANZANARES DE CIRRE, Manuela, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, 1972.
- Le P. Salvador Gomez Nogales, philosophe et arabisant, a publié de nombreux articles sur la philosophie musulmane, en particulier sur Averroès, Ibn Hazm, Suhrawardi etc., et travaille avec ardeur et efficacité à intensifier les rapports entre l'activité philosophique

des pays arabes et celle de l'Europe, en particulier de l'Espagne. On trouvera la liste de ses articles jusqu'à 1968 dans l'article du P. Cortabarría, *El arabismo ...*, pp. 31-32.

13. Sur la Sicile: AMARI, M., *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 1<sup>re</sup> éd., Florence, 1856-1868; 2<sup>e</sup> éd., con note a cura di C. A. Nallino, 3 tomes en 5 vol., Catania, R. Prampolini, 1933-39; *Bibliotheca Arabo-Sicula*, Leipzig, 1857, Appendice 1875; MORENO, M. Mario, *al-Muslimūn fī Siqiliyya (Les musulmans en Sicile)*, Beyrouth, Université libanaise, 1917. Texte de 5 conférences faites en arabe à l'Université libanaise de Beyrouth; PERI, Ill., *Sicilia musulmana (La conquista)*, Coll. Civiltà siciliana, Vicenza, Edistampa; IḤSĀN 'ABBĀS, *al-'Arab fī Siqiliyya (Les Arabes en Sicile)*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1959; GABRIELI, Fr., *Ibn Hawqal e gli Arabi di Sicilia*, RSO, t. 35 (1961), pp. 245-63; SARBELLI CERQUA, Celia, *Mujāhid al-'Amiri qā'id al-usṭūl al-'arabī fī gharb al-bahr al-mutawassit fīl qarn al-khāmis al-hijrī*, Le Caire, 1961; RIZZITANO, Umberto, *Civiltà Siciliana, La cultura araba nella Sicilia saracena*, I Parte (827-948), Vicenza, Edistampa, 1961.  
Sur les soldats musulmans au service de Frédéric II: EGIDI, I., «La colonia saracena di Lucera e la sua distruzione», in: *Archivio storico per la provincia napoletane* 36 (1911).
14. Cf. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, tr. fr. t. I, pp. 210-212.
15. MUSCA, G., *L'emirato di Bari*, Bari, 1964.
16. Sur Frédéric II: HASKINS, Ch. H., *Studies in the History of Mediaeval Science*, Harvard Univ. Press, 1927, ch. XII: Science at the court of the Emperor Frederick, pp. 242-271; KANTOROWICZ, E., *Frederick the Second (1194-1250)*, tr. anglaise de Lorimer, 1931, republié en 1957, New York; GRABMANN, M., *Kaiser Frederick II und seine Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie*, in: *Mittl. Geisl. Abhandl. zur Gesch. der Schol. und Mystik*, II, Munich, 1936, pp. 103-107; GABRIELI, Fr., «Frederico II e la cultura musulmana», in: *Rivista storica italiana* 64 (1952).
17. Sur Michel Scot, cf. l'étude de Ch. H. HASKINS, dans ses *Studies in the History of mediaeval Science*, Harvard Univ. Press, 1927, Ch. XIII, pp. 272-298.
18. Sur la connaissance de l'Islam au moyen âge, voir: MERKEL, R. F., *Der Islam im Wandel abendländischen Verstehens*, Studie materiali di storia delle religioni 13 (1937), 68-101; MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XIIe nel XIII secolo*, Città del Vaticano, Studi e Testi 110, 1944; SOUTHERN, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard Univ. Press, 1962; DANIEL, N., *Islam and the West, The Making of an Image*, Edinburgh, 1962; Ouvrage fondamental pour l'étude de la polémique anti-musulmane, basé sur de nombreuses sources.
19. ALVARO, *Indiculus luminosus*, pp. 274-275, reproduit par Dozy, dans son *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leyde, Brill, 1861, t. I, pp. 317-318.
20. PAULUS ALVARUS, *Vita Eulogii*, P.L., t. 115, col. 705-870; *Indiculus Luminosus*, P.L., t. 121, col. 397-566; EULOGIUS: *S. Eulogii Memoriale Sanctorum, Liber Apologeticus Martyrum*, in P.L., t. 115; MADDOZ, J., *Epistolario de Alvaro de Cordoba*, 1947; FRANKE, F. R., *Die freiwillige Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam*, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I. Reihe, t. 13 (1958), 1-170; COLBERT, E. P., *The Martyrs of Cordoba (850-859). A Study Views ...* (1962), pp. 22-24; DANIEL, Norman, *Islam and the West*, 1962, vide Index; CUTLER, Allan, «The ninth-Century Spanish Martyrs' Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims», in: *Muslim World* 55 (1965), pp. 337-339; WALTZ, James, «The significance of the voluntary movement of Ninth-Century Cordoba», in: *Muslim World* 60 (1970), 226-236; DANIEL, Norman, *The Arabs and Mediaeval Europe*, London, 1975, pp. 23-48.

Sur les rapports entre les autochtones, l'islam et l'Église: GOLDZIEHER, I., *Los arabes españoles y el Islam, Actes du Congrès de Cordoue de 1964*, pp. 3-78: trad. espagnole d'une conférence faite par l'auteur à l'Académie des sciences de Hongrie le 13 novembre 1876 et publiée à Budapest en 1877. Le texte original hongrois a été traduit en anglais par J. de Somogyi; le P. Pareja a traduit le texte anglais en espagnol; MANSELLI, Raoul, *La res publica christiana e L'Islam*, in: *Settimane ... di Spoleto*, 1967, pp. 115-148; DE LA GRANJA, Fernando, *Fiestas christianas en al-Andalus. Materiales para su estudio*, I: *al-Durr al-mnazẓam de al-'Azafi, al-Andalus* 34 (1969), 1-54; II: *Textos de Turtuši, el cadi 'Ilyād y Wanšarisi, al-Andalus* 35 (1970), 119-142.

Sur les Mozarabes: SIMONET, J., *Histoire de los Mozarabes de España*, Madrid, 1897-1903; GONZALEZ PALENCIA, A., *Los Mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1930; LAMBERT, E., *La civilisation mozarabe*, dans *Mélanges Martinenche*, Madrid, 1939; DE LAS SAGIGAS, I., *Los Mozarabes*, Madrid, 1947-48; LEVI DELLA VIDA, Giorgio, *I Mozarabi tra Occidente e Islam*, in *Settimane ... di Spoleto*, 1965, pp. 667-696.

Sur les morisques: LONGAS, Pedro, *Vida religiosa de los Moriscos*, Madrid, 1915; MENÉNDEZ PIDAL, R., *Les leyendas moriscos en su relacion con las cristianos*, Colec. Estudios Literarios, t. 28.

21. Les Croisades: en plus des ouvrages classiques sur les Croisades de Stevenson, Runciman, Grousset, Cahen etc., nous signalons quelques autres travaux: MUNRO, D.C., «The Western attitude towards Islam during the Crusades», in: *Speculum*, VI, 193; CANARD, M., «La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien», in: *Revue africaine*, No 368 et 369, 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> trimestre 1936; THROOP, P. A., *A Criticism of the Crusade, a study of public opinion*, Amsterdam, 1940; VILLEY, Michel, *La croisade, essai sur la formation d'une théorie*, Paris, 1954; CAHEN, Cl., *L'Islam et la Croisade*, in: *Relazioni del Xe Cong. Intern. di Sc. storiche*, Firenze, 1955, vol. 3; VILLEY, Michel, *L'idée de croisade chez les juristes du moyen âge*, in: *X Congresso intern. di scienze storiche, Relazioni*, Florence, 1955, 3; SETTON, K. M., ed., *A History of the Crusades*, 5 vol., Philadelphie, 1959-62; GABRIELI, Fr., ed., *Storici arabi delle Crociate*, Torino, 1963, 2<sup>e</sup> éd.; ATIYA, A. S., *Kreuzfahrer und Kaufleute. Die Begegnung von Christentum und Islam*, Stuttgart, 1964; EICKHOFF, E., *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland*, Berlin, 1966; BURNS, Robert I., *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction on a Thirteenth-Century Frontier*, Cambridge Mass., 1967; SIVAN, Emn., *L'Islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris, 1968. In fine abondante bibliographie. CAHEN, Cl., article *Croisades*, dans *E.I.*, vol. 2. p. 65.
22. Cité par Southern, *Western views ...*, p. 31.
23. Les légendes sur Mahomet sont nombreuses et variées au moyen âge. De nombreux travaux leur ont été consacrés. Citons quelques études: ANCONA, Al. d', *La leggenda di Maometto in Occidente*, *Giornale storici della Lettar. ital.* (1889), 199-281; réimprimé dans: *Studi di critica e storia letter.*, 2<sup>e</sup> éd., Bologna, 1912, II, pp. 165-306; GRAF, Arturo, *Spigolatura per la leggenda di Maometto*, *Giorn. storico della letter. itali* 14 (1889), 204-211; DOUTTÉ, Edmond, *Mahomet Cardinal*. Mémoires de la société d'agriculture, de commerce, de sciences et arts de la Marne, 2<sup>e</sup> série, t. 1, 2<sup>e</sup> partie, Paris et Châlons-sur-Marne, 1899, pp. 233-245; BASSET, René, «Hercule et Mahomet», *Journal des savants* 1 (1903), 391-402; ALPHANDÉRY, P., *Mahomet-Antéchrist dans le moyen âge latin*, in *Mélanges Hartwig Derembourg*, Paris, 1909; BOUYAT, L., «Le Prophète Mohammed en Europe». *Rev. du Monde Musul.* 9 (1909), 264-72; CASANOVA, P., *Mahom, Jupin, Apollon, Tervagant, dieux des Arabes*, in: *Mélanges Hartwig Derembourg*, Paris, 1909; DAVID-BEG, M. S., «Le mot Tervagant dans les chansons de geste», in: *Revue des études arméniennes* 2 (1922), 65-83;

- PELLAT, Ch., «Mahom, Tervagan, Apollon», in: Actes du Congrès de Cordoue de 1942, pp. 265-270; La légende de Mahomet au moyen âge», in: *Terre d'Islam*, t. 18, 3<sup>e</sup> trimestre 1943, pp. 123-144, traduit de l'allemand «Beiträge zur Mahomet Legende im Mittelalter», dans: Boleslaw ZIOLECKI, *Alexandre du Pont's Roman de Mahomet*, Oppeln 1887; «Le Roman de Mahomet d'Alexandre Dupont», in: *En Terre d'Islam* 18 (1943), 216-235; MANCINI, A., *Per lo studio della legende di Maometto in Occidente*, Rendicolti della R.Ac.Naz. dei Lincei, vol. X, series sesta, Rome, 1934; GRÉGOIRE, H., *Des Dieux Cabu, Baraton, Tervagant ...* Annuaire de l'Institut de philo. et d'hist. ori. et slaves, VII, 1939-40, New York; ALVERNY, M.-Th. d', *Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet*, dans *A Cluny, ... 9-11 juillet 1949*, Dijon 1950, pp. 161-170; GRÉGOIRE, H., *L'étymologie de Tervagant (Trivigard)*, in: *Mélanges offerts à Gustave Cohen*, Paris, 1950.
24. MANDONNET, P., «Pierre le Vénérable et son activité contre l'Islam», in: *Revue Thomiste*, 1, pp. 328-342; LECLERQ, Dom Jean, «Pierre le Vénérable et l'invitation au salut», in: *Le Bulletin des Missions* 20 (1946), pp. 145-156; *Pierre le Vénérable*, Saint wandrille, 1946; KRITZECK, James, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1961.
25. MANUEL, P., «La première traduction latine du Coran», in: *En Terre d'Islam*, 1945, fasc. 2, pp. 98 et sq.; 1946, fasc. 1, pp. 31 et sq.; ALVERNY, M.-Th. d', «Deux traductions latines du Coran au moyen âge», in: *Arch. d'hist. doctr. et lit. du moyen âge* 16 (1948), pp. 69-131; ALVERNY, M. Th. d', et G. VAJDA, «Marc de Tolède, Traducteur d'Ibn Tumart», in: *al-Andalus* 16 (1951) et 17 (1952); KRITZECK, James, «Robert of Ketton's translation of the Qur'an», in: *Islamic Quarterly* 2 (1955), pp. 309-312.
26. KRITZECK, *Peter ...*, p. 6.
27. La meilleure étude et la plus complète est celle du P. A. Cortabarría, «L'étude des langues au moyen âge chez les Dominicains, Espagne, Orient. Raymond Martin», in: *MIDEO* 10 (1970), pp. 189-248. Cet article a été repris avec plus de détails dans les *Estudio filosoficos* 19 (1970), pp. 79-127 et 359-392 et a gardé sa langue originale, l'espagnol. Deux études antérieures avaient été faites par des historiens de l'Ordre mais qui n'étaient pas arabisants: BERTHIER, A., «Les écoles de langues orientales fondées au 13<sup>e</sup> siècle par les Dominicains», in: *Revue Africaine* 75, pp. 84-104; et COLL, J. M., «Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV», in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 17 (1944), pp. 115-138; 18 (1946), pp. 59-89; 19 (1916), pp. 217-240.
- Chez les Franciscains, le mérite revient à Raymond Lull d'avoir senti la nécessité d'apprendre l'arabe et d'avoir fondé l'école de Miramar, cf. MAURA, J., «El Beato Ramon Lull, fundador del primer Colegio de Linguas orientales», in: *Revista Luliana* 2 (1902), pp. 260-266 et BRUNNER, Rudolph, «Ramon Lull und das Studium des Arabischen», in: *Zeitsch. für romanische Philologie* 85 (1969), 132-143.
- Voici quelques études sur l'enseignement des langues orientales chez les Franciscains: Felder, Hilarius, O. Cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studium im Franziskanerorden bis um die Mitte den 13. Jahrhunderts*, Freiburg i.B. 1904. Il existe une traduction française de ce livre: *Histoire des études dans l'ordre de St. François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1908.
- VAN DER VAT, Ofulphus, ofm, *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern währen des 13. Jahrhunderts*, Werl in Westfalen, 1934; LOPEZ, P. F. José, ofm, *La Orden Franciscana en la asistencia de los cristianos captivos en Marruecos*, Tanger, 1945; RONCAGLIA, H., «I frati minori e lo studio delle lingue orientali nel secolo XIII», *Studi Francescani* 1953, pp. 178-183.
- Sur la connaissance des langues orientales au moyen âge: ALTANER, B., «Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts», *Zeits. für*

- Missionswissenschaft* 21 (1931), 113-136; «Die Durchführung des Wiener Konzilbeschlusses 52 (1933), 226-236; «Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland (Päpstliche Kurie) und Orient im 13. und 14. Jahrhundert», *Zeits. für Kirchengeschichte* 55 (1936), 83-126; «Zur Kenntnis des Arabischen im 13. und 14. Jahrhundert», *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936), 437-452; FÜCK, J., *Die arabischen Studien im Europa* (Leipzig, 1955).
- En ce qui concerne la formation des missionnaires: GRABMANN, M., «Die Missionidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts», *Zeits. für Missionswissenschaft* 1 (1911), 137-146; ALTANER, B., *Die Dominikanermission des 13. Jahrhunderts* (Habelschwerdt, 1924); «Die Heranbildung eines einheimischen Klerus in der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts», *Zeits. für Missionswissenschaft* 18 (1928), 193-208; «Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts», *Zeits. für Missionswissenschaft* 23 (1923), 233-241; LONGHI, Carlo, *La formazione intellettuale dei Missionari dal secolo XIII al secolo XVIII* (Roma, 1986); HENNINGER, J., «Sur la contribution des missionnaires à la connaissance de l'Islam et surtout pendant le moyen âge», *Neue Zeits. für Missionswissenschaft* 9 (1953), 161-185, article très documenté que nous avons beaucoup utilisé pour les renseignements précédents.
28. «La crise scolaire au début du XIII<sup>e</sup> siècle et la fondation de l'Ordre des Frères Prêcheurs», in: *Revue d'Hist. eccl.*, 15 (1914), reproduit dans *Saint Dominique*, t. 2, p. 83.
  29. *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885.
  30. Quellen zur Gelehrten Geschichte der Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert, in: *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, vol. 2, p. 83.
  31. En ce qui concerne l'origine et le développement des universités espagnoles au moyen âge, voir RASHDAL et POXICK, F.M., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Londres, 1936 (Réimpression en 1942), t. 2, pp. 63-108.
  32. Sur Raymond de Penyafort, voir l'article de TEETAERT, A., dans le *DTC*, t. 13 (1936), col. 1806-1823.
  33. GERARD DE FRACHET, o.p., *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, Louvain, 1896, p. 330.
  34. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum, Historica*, t. VI, I, p. 12.
  35. *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. Reichert, Romae, 1898, p. 9.
  36. «Curandum est ut aliqui Fratres idonei insudent in locis idoneis ad linguam arabicam, hebraicam, graecam et barbaras addiscendas». Cf. HUMBERTI, R., *Opera omnia*, ed. BERTHIER, Romae, 1889, t. 2, pp. 187-8.
  37. DUFOURCQ, Ch. E., *L'Espagne catalane ...*, pp. 97, 104-106.
  38. *Ibid.*, p. 108.
  39. QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 1719-1721, t. 1, p. 396.
  40. GARRIGOU-GRANCHAMP, P., *Documents divers relatifs à la croisade de S. Louis contre Tunis*, p. 19, cité par BERTHIER, A., «Un maître orientaliste ...», p. 276.
  41. Sur l'échec des missions catholiques en Afrique du Nord, cf. le jugement désabusé de Dufourcq à la fin de sa magistrale étude, p. 580.
  42. Cf. CORTABARRIA, «L'étude des langues ...», in *MIDEO* 10 (1970), p. 208, note (I).
  43. DUFOURCQ, Ch. E., *L'Espagne catalane ...*, p. 183-4.

44. CARRERAS ARTAU, *Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*..., t. 1, pp. 48-49; GONZALEZ MAESO, D., *Historia de la literatura hebrea*, Madrid, 1960, p. 587.
45. Cf. ATIYA, S. S., *The Crusade in the later Middle Ages*, London, 1938, pp. 85-86; MESNAGE, J., *Le christianisme en Afrique*, Alger-Paris, 1915, pp. 90-91. Pour Salamanque, voir BATAILLE, M., «L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance», dans *Hespéris*, t. 21 (1935), 1-17, d'après CORTABARRIA, «Les Écoles...», p. 214.
46. Sur ce Collège cf. les références donnée à la note 27.
46. SOUTHERN, *Western Views*..., p. 72, note ??.
47. Le caractère synthétique de cet exposé ne nous permet pas d'appuyer nos affirmations de références. On les trouvera facilement dans les ouvrages classiques des historiens de la philosophie médiévale, de Wulf, Mandonnet, Chenu, Gilson, Van Steenberghe, etc. Nous nous contentons de donner ci-dessous quelques renseignements bibliographiques concernant les divers aspects du contact intellectuel entre les Arabes et l'Occident chrétien.
- Influences culturelles, transmission de l'héritage ancien: M. Steinschneider, *Die Europäis-chen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts* (Vienna, 1904); GONZÁLEZ PALENCIA, A., *El Islam y Occidente* (Madrid, 1931). Signale les principales influences: *El Arzobispo Don Raimundo de Toledo* (Barcelone, 1942); THÉRY, G., *Tolède, grande ville de la Renaissance médiévale. Point de jonction entre les cultures musulmanes et chrétiennes*, éd. heinz (Oran, 1944); WALZER, R., «Arabic transmission of Greek thought to medieval Europe», *Bulletin of the John Rylands Library* 29 (1945-46), 160-183; GIBB, H. A. R., «The influence of Islamic culture in medieval culture», *Bulletin*... 38 (1955); MALVEZZI, *L'Islamismo e la cultura Europea* (Florence, 1956); ABEL, A., «Le problème des relations entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves* 14 (1954-57), 229-261; «L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo», *Settimane*... di Spoleto (1965); GABRIELI, Fr., «L'Islam e l'Occidente nell'Alto medioevo», *Settimane*... di Spoleto (1965), I, 13-36; SCHACHT, J. and BOSWORTH, C. E. (ed.), *The Legacy of Islam*, 2nd edition (Oxford, 1974); DANIEL, N., *The Arabs and Mediaeval Europe* (Londres-Beyrouth, 1975).
- Philosophie, théologie, mystique: ASÍN PALACIOS, M., *El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino. En Homenaje a Don Francisco Codera* (1904), pp. 271-331, reproduit dans *Huellas del Islam*, pp. 13-72; HASKINS, C. H., *Renaissance of the twelfth century* (Cambridge, Mass., 1927); ASÍN PALACIOS, M., *El Islam cristianizado, Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenababi de Murcia* (Madrid, 1931); *Abenbazzam de Córdoba y su Historia de las ideas religiosas*, 5 vols. (Madrid, 1927-1932); SAMLAN, D., «Algazel et les Latins», *Arch. Hist. Doctr. et Lit. du Moyen Âge* 10/11 (1935-36), 103-127; ASÍN PALACIOS, M., *Huellas del Islam (Sto. Tomás, Turmeda, San Juan de la Cruz)* (Madrid, 1931); GOICHON, A.-M., *Ibn Sīnā et son influence en Europe médiévale* (Paris, 1944); GARDET, L. et ANAWATI, G. C., *Introduction à la théologie musulmane. Études de théologie comparée* (Paris: Vrin, 1948); ARNALDEZ, R., *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Gordouc. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane* (Paris: Vrin, 1956); MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos*, en particulier le t. I qui contient la période de la Reconquista (Madrid, 1956); CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia de la filosofía española. Filosofía hispanomusulmana*, 2 vols. (Madrid, 1957); MASSIGNON, L., «Mystique musulmane et mystique chrétienne au moyen âge», in *Atti Convegno Volta XII* (Roma, 1947); CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris, 1958); FAKHRY, Mâjīd, *Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas* (London, 1958); ANAWATI, G. C. et GARDET, L., *Mystique musulmane; aspects et tendances* (Paris: Vrin, 1961); WATT, Montgomery, «Philosophy and Theology under the

Almohads», *Actes du Congrès de Cordoue* (1964), pp. 101-108; MYERS, Eugene A., *Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam* (New York, 1964); MINIO-PALUELLO, L., «Aristotelo dal mondo arabo a quello latino», *Settimane... di Spoleto* (1965), pp. 603-638; GARDET, L., *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris: Vrin, 1967); ANAWATI, G. C., «Philosophy, Theology and Mysticism; The Legacy to the West», in *The Legacy of Islam*, 2<sup>e</sup> éd. (1974), pp. 380-389.

Sciences: HASKINS, Ch. H., *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge, Mass., 1924); SARTON, G., *An Introduction to the History of Science*, vols. 1 et 2 (New York, 1927 et 1931); MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Estudios sobre la historia de la ciencia española* (Barcelona, 1949); VERNET, J., *Influencias musulmanas en el origen de la cartografía náutica* (Madrid, 1953); MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona, 1960); PLESSNER, M., «The natural sciences and medicine», in: *The Legacy of Islam*, 2nd ed. (1974), pp. 425-460; VERNET, J., «Mathematics, Astronomy, Optics», *ibid.*, pp. 461-468; VERNET, J., «La ciencia en el Islam y Occidente», *Settimane... di Spoleto* (1975), pp. 537-572.

Art mauresque: MÂLE, E., «La Mosquée de Cordoue et les églises d'Auvergne», *Revue de l'Art Ancien et Moderne*, 1911; *Arts et artistes du moyen âge*, chs. 2 et 3, «avec des aperçus lumineux sur les origines de l'art roman» (Lévi-Pr.); GÓMEZ MORENO, M., *Iglesias mozárabes, Arte español de los siglos IX-XI* (Madrid, 1919); LAMBERT, E., *Tolède, «Les villes d'art célèbres»* (Paris, 1925); MARÇAIS, G., *Manuel d'art musulman. L'architecture, Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicilie*, 2 vols. (Paris, 1926-27); ANTUÑA, M. M., *Sevilla y sus monumentos árabes* (San Lorenzo de El Escorial, 1930); DEVONSHIRE, H. R. L., *Quelques influences islamiques sur les arts de l'Europe* (Le Caire, 1930); TERRASSE, H., *L'art hispano-mauresque des origines au XIII<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1932); LAMBERT, E., «L'art hispano-moresque et l'art roman», *Hespéris* 17 (1933), 29-43; FIKRY, A., *L'art roman du Puy et les influences islamiques* (Paris, 1934); BRÉHIER, L., «Les influences musulmanes dans l'art roman du Puy», *Journal des Savants* 5 (1936); TORRES BALBAS, L., *Arte almohade, arte nazari, arte mudéjar* (Madrid, 1949); *Ars Hispaniae III* (Madrid, 1951); GAILLARD, G., «La Catalogne entre l'art de Cordoue et l'art roman», *Studia Islamica* 11 (1956); TORRES BALBAS, L., *Arte hispano-musulmán basia la caída del Califato de Córdoba* (t. V de l'*Historia de España*, dirigée par Menéndez Pidal, Madrid, 1957); TORRES BALBAS, L., *Ciudades Hispano-musulmanas*, vols. I et II (Madrid: Instituto Arabe de Cultura, s.d.); SCHLUNK, Helmut, «Die Auseinandersetzung der christlichen und der islamischen Kunst auf dem Gebiete der iberischen Halbinsel bis zum Jahre 1000», *Settimane... in Spoleto* (1965), pp. 903-932; WERCKMEISTER, O. K., «Islamische Formen in spanischen Miniaturen des 10. Jahrhunderts und das Problem der mozarabischen Buchmalerei», *Settimane... in Spoleto*, pp. 933-967; GRABAR, Oleg et Andree, «L'essor des arts inspirés par les cours princières à la fin du premier millénaire; princes musulmans et princes chrétiens», *Settimane... in Spoleto* (1965), pp. 845-892; PAVON MALDONADO, B., *Arte Toledano: islámico y mudéjar* (Madrid, 1973).

Musique:

RIBERA, J., *Historia de la música árabe y su influencia en la española* (Madrid: Manuel's Hispania, 1927); FARMER, H. G., *History of Arabian Music* (Londres, 1929); WRIGHT, O., «Music», in: *The Legacy of Islam*, 2nd ed. (1974), pp. 489-505.

Rapports Orient-Occident:

GOITRIN, Sh., «The Unity of the Mediterranean World in the 'Middle' Ages», *Studia Islamica* 12 (1960), 29-42; 'ALĀI MAKKI, Mahmūd, «Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* 9 (1961) et 10 (1962); STERN, S. M., «Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e

l'Europa occidentale nell'alto medioevo?», *Settimane ... in Spoleto* (1965), pp. 639-666; GUICHARD, P., *Al-Andalus — Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente* (Barcelone, 1976).

Origine de la scolastique et des méthodes d'enseignement:

Sur les rapports possibles entre les institutions d'enseignement et de la méthode scolastique en Islam et celles du moyen âge chrétien, cf. les intéressantes études du Prof. MAKDISI, George, «Madrasa and University in the Middle Ages», *Studia Islamica* 32 (1970), 255-64; «Law and traditionalism in the institutions of learning of Medieval Islam», *Theology and Law in Islam*, ed. VON GRUNEBaum, C. E. (Wiesbaden, 1971), pp. 75-88; *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh University Press, 1981, XIV + 377 p.

48. «De arabo tango locis suis sed nihil scribo arabice, sicut hebrae, graece et latine ... Nam pro studio theologiae parum valet, licet pro philosophiae multum et pro conversione infidelium», in: *Opus tertium*, ch. 25. Il n'a connu les textes arabes qu'à travers les traductions latines, cf. BOUYGES, M., «Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes», in: *Arch. Hist. doct. et Litt. du Moyen âge*, t. 5 (1931), pp. 311-316.

49. Cf. SOUTHERN, *Western Views ...*, pp. 60-61.

50. CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950; WEISHEIPL, James A., *Friar Thomas d'Aquino*, New York, Doubleday, 1974; WALLTZ, James, «Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas», in: *The Muslim World*, vol. 66, April 1976, No 2, pp. 81-95. Sur l'actualité de S. Thomas pour la mission auprès des musulmans, cf. OHM, Thomas, OSB, *Thomas von Aquin und die Heiden und Mohammedanermission*, in: *Aus der Geisteswelt als Mittelalters, Festschrift Martin Grabman zum 60. Geburtstag gewidmet*, Münster i.w. 1935, pp. 735-748.

Sur le dialogue théologique cf. CASCIARO, José Maria, *El dialogo teológico de Santo Tomas con musulmanes y Judios*. El tema de la profecía y la revelación, Consejo Superior, Madrid, 1969.

51. Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, Texte de l'édition latine, Introduction de A. Gauthier, Traduction de R. Bernier et de M. Corvez, Paris: Éd. Lethielleux, 1961. La longue dissertation du P. Gauthier, très érudite, rejette le témoignage explicite de Pierre Marsili et présente une argumentation spécieuse pour «prouver» que le *Contra Gentiles* n'a pas été écrit pour aider les missionnaires en contact avec les musulmans. Combien est plus pertinente la conclusion d'un excellent spécialiste des rapports entre musulmans et chrétiens en Espagne, le P. Burns, qui après avoir signalé la position de M. M. Gorce, qui lui aussi rejette le témoignage de Marsilio, écrit: «The puzzlement betrays ignorance of the high civilization flourishing in Valencian and Murcian Islam during the centuries leading up to the crusade; it also rests on a misunderstanding as to the nature of the Dominican schools for which the work was desired. Besides Marsilio was a man eminent in the Islamic mission, distinguished in letters and learning, a counselor to James II, and well placed to know the facts. When he put this account together at the barcelona center, thirty-five years after the death of its director Penyafort, many who had known that great man were still alive to dispute irresponsible claims. His witness is definitive. Today one can even point to the moment when Penyafort's appeal was conveyed to Aquinas — during Marti's trip to Paris, in November 1269-March 1270», in «Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth-Century Dream of Conversion», *The American Historical Review* 76 (1971), 1409-1410.

Sur les Gentiles, cf. GORCE, M. M., «La lutte 'contra Gentiles' à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle»,

- Mélanges Mandonnet* (Paris: Vrin), vol. I, pp. 223-243, article réfuté par SALMAN, D., «Sur la lutte 'contra Gentiles' de S. Thomas», *Divus Thomas* 40 (1937), 488-509. Cf. également, ADLER, J., *St. Thomas Aquinas and the Gentiles* (Milwaukee: Marquette Un. Press, 1943).
52. CHENU, *Introduction* ..., p. 25.
53. La meilleure étude sur Raymond Martin et la plus complète est celle du Père Cortabarría signalée à la note 27: elle complète considérablement les deux principaux travaux écrits sur le célèbre dominicain: BERTHIER, André, «Un maître orientaliste du XIII<sup>e</sup> siècle: Raymond Martin O.P.», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 6 (1936), 267-311; et Ca I, 147-170.
54. Cf. BERTHIER, «Un maître orientaliste ...», pp. 279-281; CORTABARRIA, «Les Écoles ...», pp. 225-228; Ca I, 152-157.
55. Sur le *Pugio Fidei*, cf. BERTHIER, *ibid.*, pp. 281-286; Ca I, 157-170; CORTABARRIA, *ibid.*, pp. 230-242.
56. Sur Riccoldo, voir le travail du Père MÉRIGOUX, Jean-Marie, «L'ouvrage d'un Frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, le *Contra legem Sarracenorum* de Riccoldo da Monte di Croce», *Memorie Domenicane*, Pistoia, N.S. 17 (1986), 1-144, avec une présentation de cet auteur et l'édition du texte de son *Contra legem* sur le manuscrit autographe, on trouve la bibliographie pp. 3-6, à laquelle on ajoutera: PARGE, H., «Der Dominikanermönch Ricoldus und seine Missionsreise nach dem Orient», *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 43 (1916), 27-40.
57. Sur Raymond Lull la littérature est immense. Nous n'indiquons ici que quelques études se rapportant à ses contacts avec la philosophie arabe et l'Islam. KELCHER, O., *Raymundus Lullus und die Grundzüge seines philosophischen Systems aufgezeigt als ein Reaktionsversuch gegen die arabische Philosophie* (Münster, 1908); *Raymundus Lullus und sein Stellung zur arabischen Philosophie mit einem Anfang, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte «Declaratio Raymundi per modum dialogi edita»* (Münster, 1909); LONGPRÉ, B. (art.), «Lulle, Raymond (Le bienheureux)», *DTC* (1926), cols. 1072-1141; ALTANER, B., «Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus», *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 48 (1928), 586-610; «Raymundus Lullus und der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienna (1312)», *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 53 (1933), 190-219; SUGRANYES DE FRANCH, R., «Ramon Lull, Docteur des missions», *Nouvelle Revue de science missionnaire* 6 (1950), 81-93, 193-206; *Raymund Lulle, docteur des missions avec un choix de textes, traduits et annotés* (Schöneck-Bekkenried, 1954); KAMAR, E., *Projet de Raymond Lull «De acquisitione Terrae Sanctae»* (Le Caire: Centre Franciscain, 1961); LLINARÈS, A., *Raymund Lulle* (Paris, 1963); HILLGARTH, J.N., *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971).
- Les Franciscains, pleins de zèle apostolique, se signalèrent aussi dans leurs efforts de contact avec les musulmans. Ils furent les gardiens des Lieux Saints, en Palestine, exerçant leur ministère pastoral auprès des chrétiens latins et orientaux, prêchant aussi aux musulmans. Au XIII<sup>e</sup> siècle, presque tous les évêques du Maroc furent des Franciscains. On connaît aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles quelques frères mineurs connaissant l'arabe et même certains d'entre eux traduisirent des ouvrages arabes (HENNINGER, *Sur la contribution* ..., p. 179). Ils n'organiserent cependant pas des Écoles de langue comme les Dominicains. C'est Raymond Lull, tertiaire franciscain qui fonda à Majorque le couvent de Miramar, confirmé par le pape Jean XXI, par une lettre de Viterbe de 1276, envoyé par «Jacobo, nato clarae memoriae regis Aragonum» qui ordonnait qu'à l'Île de Majorque, à l'endroit appelé Daja, dans la paroisse de St. Bartholomeo Vallis de Musa, un monastère fut

construit dans lequel treize frères mineurs étudieraient l'arabe. (Cf. MONNERET DE VILLARD, *Lo Studio* ..., pp. 40-41).

Raymond Lull lui-même était acquis à l'idée de convertir les musulmans et non de les combattre. Dans son *Liber de participatione christianorum et sarracenorum*, écrit en 1312 et envoyé à Frédéric III de Sicile, il propose d'envoyer à Tunis des chrétiens «bene litterati et lingua arabica habituati» pour exposer aux musulmans les vérités de la foi chrétienne et, en échange, de recevoir en Sicile, de doctes musulmans qui exprimeraient aux chrétiens le fond de leur doctrine et «forte per talem modum posset esse pax inter christianos et sarracenos habendo talem modum per universum mundum non quod christiani vadant ad destruendum sarracenos nec sarraceni christianos». Voir la préface du *Liber*, éditée par Wieruszowski, «Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu», *EF* 47 (1935), 109-110, d'après Monneret de Villard, *Lo studio* ..., p. 72.

58. HENNINGER, *Sur la contribution* ..., p. 182.
59. Cf. AMAN, E. (art.), «Jean de Ségovie», *DTC* VIII (1924), cols. 816-819; CABANELAS, Dario, OFM, «Juan de Segovia y el primer Alcoran trilingüe», *al-Andalus* 14 (1949), 149-173; *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid, 1952).
60. SOUTHERN, R. W., *Western Views* ..., p. 89.
61. *Ibid.*, p. 91.
62. L'édition critique de la *Cribratio* a été faite par Hagemann: *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, VIII, *CRIBRATIO ALKORANI* Edidit commentariis illustravit LUDOVICUS HAGEMANN, Hamburgi, in aedibus Felicis Mener, MCMLXXXVI. Nous avons utilisé le texte de l'édition de Bâle de 1565, l'ouvrage a été reproduit par Bibliander. La *Cribratio* a été traduite en allemand en deux étapes: *Stichtung des Alkoran* von Paul Nauman, erstes Buch mit Anmerkungen von Gustav Hölscher (Hamburg: Richard Meiner, 1948<sup>2</sup>); le deuxième tome a été traduit par G. Hölscher en 1946. Le tome premier est précédé d'une longue introduction étudiant le contexte historique, la polémique antiislamique au moyen âge, une analyse de chaque chapitre, les sources de l'ouvrage etc. Le texte est abondamment annoté avec citation des références du Coran ainsi que la reproduction de certains textes des auteurs utilisés par Nicolas de Cues.
63. «Nicolas de Cues et le problème de l'Islam», *Atti del Congresso intern. ... di Nicolo Cusano, Bressanone, 6-10 settembre 1964* (Firenze: Sansoni).
64. Sur la poésie lyrique occidentale dans ses rapports avec les sources arabes: RIBERA, J., *El Cancionero de Abencuzman*, Madrid, 1912, repris dans *Dissertationes y opusculos*, Madrid, 1928, t. 1, pp. 12-35 et 109-112; NYKL, A. R., «La poesia a ambos lados del Pirineo hacin el año 1010», *al-Andalus* 1 (1963), 386 et sq.; *Cancionero de Aven Guzman* (Madrid: Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, 1933), édition et trad. partielle du *Diwān* d'Ibn Guzmān. Cf. sévères réserves de G. S. Colin dans *Hespéris* 16, pp. 165-169; MENÉNDEZ PIDAL, R., *La primitiva poesía lírica española* (Buenos Aires, 1938); TULLIO, O. J., *Ibn Guzman, éd. critique provisoire (et partielle)* (Helsinki, 1941); MENÉNDEZ PIDAL, R., *Poesía áraba y poesía europea* (Buenos Aires: Collection Austral, t. 100, 1941); LÉVI-PROVENÇAL, E., «Du nouveau sur Ibn Quzmān», *al-Andalus* 9 (1944), 347-369; NYKL, A. R., *Hispanoarabic poetry and its relations with the old provençal troubadours* (Baltimore, 1945); STERN, S. M., «Les vers finaux en espagnol dans les muwashshah hispano-hébraïques: une contribution à l'étude du vieux dialecte espagnol 'mozarabe'», *al-Andalus* 13 (1948), 299-346; ALONSO, Dámaso, «Cancionillas 'de amigo'

- mozárabes:; *Revista de Filología Española* 33 (1949), 297-349; MENÉNDEZ PIDAL, R., «Cantos románicos andalusíes, continuadores de una lírica latina vulgar», *Boletín de la Real Academia Española* 31 (1951), 187-270; GARCÍA GÓMEZ, E. «Veinticuatro jayvas romances en muwassahas árabes», *al-Andalus* 17 (1952), 52-127; *Poemas arabigoandaluces* (Madrid, 1930); *Poesía arábigoandaluza. Breve síntesis histórica* (Madrid, 1952); LE GENTIL, P., *Le virelai et le vilancio. Le problème des origines arabes* (Paris: Les Belles-Lettres, 1954); GARCÍA GÓMEZ, E., «La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica», *Atti del Convegno... Volta Acc. dei nLincei* 12 (1957), 294 et sq., réimprimé dans: *al-Andalus* 21 (1956), 303-338, traduit en français par Paul Despilbo dans *Arabica* 5 (1958), 113-144; RONCAGLIA, A., «La lirica arabo-ispánica o il sorgere delle lirica romanza iusta delia penisola iberia», *Atti Convegno... Volta, Acc. dei Lincei* 12 (1957), 321 et sq.; BORELLO, R. A., *Jaryd's andalucies* (Bahía Blanca: Cuadernos del Sur, 1959); LAPESA, R., «Sobre el texto y lenguaje de algunas jarchyas mozárabes», *Boletín de la Real Academia Española* 50 (1960), 53-65; CANTARINO, Vincent, «Lyrical traditions in Andalusian Muwashshahas», *Comparative Literature* 21 (1969), 213-231; HEGER, K., *Die bisber veröffentlichten Ḥargas und ihre Deutungen* (Tübingen, 1960); GARCÍA GÓMEZ, E., *Las jarchas romances de la serie arabe en su marco*, Edición en caracteres latinos, versión española, en calco rítmico y estudio de 43 moxajas andaluzas, Madrid, 1965; Ajouter à cette liste l'article de G. S. Colin sur Ibn Kuzmān dans *E.I.*, t. 3, pp. 873-876 (1968). Enfin le fruit de nombreuses années de travail, l'œuvre monumentale de GARCÍA GÓMEZ, E., *Todo Ben Quzman, editado, interpretado, medido y explicado*, 3 vol., Madrid, 1972. On trouvera dans l'appendice III, une bibliographie supplémentaire annotée (pp. 889-899).
65. Sur les sources arabes de l'amour courtois: NYKL, A. R., *A Book containing the Risāla known as the Dove's Neck-ring about love and lovers*, Paris, 1931, traduction du *Ṭawq al-ḥamāma* d'Ibn Ḥazm; DERMENGHEM, *Les grands thèmes de la poésie amoureuse chez les Arabes précurseurs des poètes d'oc*, Cahiers du Sud, Paris, 1943; FACKENHEIM, E. L., «A treatise on Love by Ibn Sina», *Medieval Studies* 7 (1945), 208-228; DENOMY, A. J., «Fin Amors: The Pure Love of the Troubadours, its amorality and possible source», *Medieval Studies* 7 (1945), 139-207; «Concerning the accessibility of Arabic influences in the earliest Provençal Troubadours», *ibid.* 145 (1947-48); BRIFFAUT, R., *Les troubadours et le sentiment romanescque* (Paris, 1945); DENOMY, A.-J., *The heresy of Courtly Love* (New York, 1947); SILVERSTEIN, Th., «Andreas, Plato and the Arabs: Remarks on some recent accounts of courtly love», *Mod. Phil.* 47 (1949-50), 117-126; VON GRUNEBaum, G., «Avicennas Risāla fi l-'ishq und höfische Liebe», *Journal of Near Eastern Studies* 11 (1952), 233-238; DENOMY, A. J., «Courtly love and Courtlines», *Speculum* 28 (1953), 44-63; LAFITTE-HOUSSAT, J., *Troubadours et cours d'amour* (Paris: PUF, 1960); SCHLÖSSER, F., *Andreas Capellanus, seine Minnelehre und das christliche Weltbild des 12. Jahrhunderts* (Bonn, 1<sup>e</sup> éd. 1960; 2<sup>e</sup> éd. 1962). Sur l'origine arabe, pp. 190-2; DAVENSON, Henri (= Henri Marrou?), *Les troubadours* (Paris, 1961); D'AVENSON, Henri (Paris: Seuil, 1967) — nous n'avons pas vu ce dernier livre, qui semble être le même que le précédent: Davensons-Marrou...; DENOMY, A. J., «An Inquiry into the origins of courtly Love», *Med. Studies* (1964), 175-260; VADET, J.-Cl., *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire* (Paris, 1968); SOBHI, Mahmūd, «La poesia amorosa arabigoandaluza», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* 16 (1971), 71-109.
66. Sur Dante et l'Islam: ASÍN PALACIOS, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919, trad. anglaise par SUNDERLAND, H., *Islam and the Divine Comedy*, London, 1926. Une seconde édition a paru en 1943. Elle comprend la réimpression mise à jour de *Historia y critica de una polemica* (1924) où l'auteur répond à ses critiques.

- CABATON, A., «La Divine Comédie et l'Islam», *RHR* 81 (1920), 333-360; GILLET, L., *Dante* (Paris, 1941), pp. 67-96; CERULLI, ENRICO, *Il Libro della Scala e la questione delle Fonti arabi della divina Comedia* (Città del Vaticano, 1949); LEVI DELLA VIDA, G., «Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Comedia», *al-Andalus* 14 (1949), 337-407; MUÑOZ SENDINO, JOSÉ, *La Escala de Mahoma, traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenado por Alfonso X el Sabio* (Madrid, 1949); OLSCHKI, L., «Muhammedan Eschatology and Dante's Other World», *Comparative Literature* 3 (1951), 1-17; RODINSON, M., «Dante et l'Islam d'après des travaux récents», *RHR* 139 (1951), 203-236; CERULLI, E., «Dante e l'Islam», *al-Andalus* 21 (1956), 229-253.
- CANTARINO, VINCENT, *Dante and Islam: History and Analysis of a controversy in A Dante Symposium Series in the Romance Languages and Literatures Chapel Hill North Carolina* 1965; CANTARINO, VINCENT, *Dante and Islam Theory of light in the Paradiso*, Kentucky Romance Quarterly, 1968.
67. «... hay que reconocer que, como dice E. Garcia Gomez, Islam y Oriente han sido a la vez para España un alimento y un revulsivo», VERNET, JUAN, *Los musulmanes Españoles*, Barcelone, 1961.
68. Langue arabe et langues occidentales:  
DOZY, R. et ENGELMANN, H. W., *Glossaires des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, 2<sup>e</sup> éd., Leyde, 1869. Réimpression Amsterdam, 1965; DEVIC, L., *Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale*, Paris, 1874; EGUILAZ, D. L., *Glossario etimologico de las palabras espanolas de origen oriental*, Grenada, 1886. Reproduction anastatique, Madrid, 1974; SIMONET, J., *Glossario de voces iberico y latinas usadas entre los Mozarabes*, Madrid, 1889; LAMMENS, H., *Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe*, Beyrouth, 1890; MENÉNDEZ PIDAL, *Origine del Español, Ex Estado linguístico de la peninsula iberica hasta el siglo XI*, 1<sup>re</sup> éd., 1928, 6<sup>e</sup> éd., 1968, Madrid; COLIN, G. S., «Origine arabe du mot français 'ogive'», *Romania* 63 (1937); NEUVONEN, ESRO K., *Los arabismos del español en el siglo XIII* (Helsinki, 1941); RODINSON, M., «Sur l'étymologie de 'losange'», *Studi orientalistici... Levi Della Vida* II (1956); GRIFFIN, DAVID A., «Los Mozarabismos del 'Vocabulista' atribuido a Ramon Marti», *al-Andalus* 22 (1958) et 25 (1960), réunis en volume (Madrid, 1961) — abondante bibliographie; PELLEGRINI, G. Battista, «L'elemento arabo nelle lingue neolatine con particolare riguardo all'Italia», *Settimane... di Spoleto* (1965), pp. 697-790.
69. GABRIELI, FR., «Islam in the Mediterranean World», *The Legacy of Islam*, 2<sup>e</sup> éd. (1974), p. 76.
70. *Loc. cit.*, p. 76.
71. RIZZITANO, U., *Gli Arabi in Italia*, in: *Settimane... in Spoleto*, pp. 93-114; MUSA, G., *L'emirato di Bari*, Bari, 1964.
72. «La différence de confession n'était pas même un obstacle à des alliances matrimoniales, dont on a maints exemples, même après le siècle qui fit suite à la conquête et vit l'union d'Égilone, la veuve du roi wisigoth Roderic avec le fils du général Mūsā ibn Mušair 'Abd al-'Aziz, ou celui de Lampégie, la fille du duc d'Études d'Aquitaine, avec le chef musulman de la Marche pyrénéenne, Manūsa. A toutes les époques, des mariages mixtes entre personnes de l'aristocratie ou de sang royal nous sont attestées: le grand 'Abd al-Raḥmān III aura pour aïeule la princesse chrétienne Dona Iñiga, le régent al-Manšūr épousera une fille du roi Sancho II de Navarre et la laissera appeler, en souvenir de son père, le fils issu de leur union du nom roman familial de Sanchuelo» (LÉVI-PROVENÇAL, *La civilisation arabe en Espagne*, le Caire, 1938, p. 110).

73. DANIEL, Norman, *The Arabs and Medieval Europe*, London, 1975, pp. 64-69.
74. Cf. une liste choisie de mots dans l'article de GABRIELI, *Islam in the Mediterranean World (Legacy of Islam*, 2nd ed.), pp. 87-88.
75. LÉVI-PROVENÇAL, *La civilisation ...*, p. 134.
76. *Ibid.*, p. 135.
77. Appelé «cordoan» d'où provient en français le mot cordonnier.
78. LÉVI-PROVENÇAL, *La civilisation ...*, p. 136.
79. On trouvera dans GONZALEZ PALENCIA, A., *Literatura arabigo-española*, p. 330-332 une liste des traductions et du contenu des «Libros del saber» réalisés sous l'impulsion d'Alphonse le Sage. Cf. également KELLER, J. E., *Alfonso X, el Sabio*, New York, 1967, qui complète la monumentale biographie de Ballesteros et supplante le livre de PROCTOR, Evelyn S., *Alfonso X of Castille, Patron of Literature and Learning*, Oxford, 1951.
80. La littérature sur la polémique et le dialogue islamo-chrétiens est abondante. Signalons quelques travaux:  
 STEINSCHNEIDER, M., *Polemische und apologetische Literatur in arabischen Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig, 1897; FRITSCH, Erdman, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau, 1930; ALTANER, B., *Zur Geschichte der anti-islamischen Polemik während des 13. und 14. Jahrhunderts*, *Histor. Jahrbuch der Görresges.*, 56 (1936), 227-233; DANIEL, N., *Islam and the West: the Making of an Image*, Edinburgh, The University Press, 1960; SOUTHERN, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, 1962; ALVERNY, M.-Th., *La connaissance de l'Islam en Occident du IX<sup>e</sup> au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*, in *Settimane ... in Spoleto*, 1965, pp. 577-603; ANAWATI, G. C., «Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques médiévales et positions contemporaines», *E ates derete* 22 (Rome, 1969), 376-452; DE EPALZA, Miguel, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islamica contra el Cristianismo de 'Abdallah al-Tarjumān (fray Anselmo Turmeda)* (Roma, 1971); BURNS, Robert I., «Christian-Islamic Confrontation in the West: the thirteenth-century dream of conversion», *The American Historical Review* 76 (1971), 1387-1433; Moh. Talbi, *Islam et Dialogue* (Tunis, 1972); ANAWATI, G. C., «Foi chrétienne et foi musulmane d'aujourd'hui», *Cristianesimo e Islamismo, Roma 17-18, aprile 1972* (Accad. dei Lincei, 1974), pp. 191-207. Consulter surtout la très importante «Bibliographie du dialogue islamo-chrétien», éditée par de nombreux auteurs regroupés autour du Père CASPAR, Robert, dans plusieurs livraisons de la revue *Islamochristiana* (PISAI, Rome), 1 (1975), 125-181; 2 (1976), 187-247; 3 (1977), 155-186; 4 (1978), 146-267; 5 (1979), 299-317; 6 (1980), 255-299; 7 (1981), 298-307; 10 (1984), 273-292. Voir aussi: CASPAR, Robert, et DÉJEUX, Jean, «Bibliographie sur le dialogue islamo-chrétien», *Proche-Orient Chrétien*, 16 (1966), 174-182; et NASRALLAH, Joseph, «Dialogue islamo-chrétien, à propos de publications récentes», *REI*, 46 (1978), 122-151. Enfin, *BAC (Bibliographie des auteurs Arabes Chrétiens)*, 6 (1990), Leuven-LLN. A cette bibliographie générale, il faut ajouter la traduction des épîtres d'al-Hâshimî et d'al-Kindî, éditée par le Pasteur Georges TARTAR, «Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813-834)», dans *Études Coraniques*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1985. A cette dernière traduction ne correspond malheureusement pas encore d'édition critique du texte.