

Entre tolérance, désintérêt et exploitation. Les  
relations christiano-musulmanes en Sicile du IX<sup>e</sup> au  
XIII<sup>e</sup> siècle et leurs racines dans l'histoire religieuse  
de l'île

David Engels

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/6880>

DOI : 10.4000/cdlm.6880

ISSN : 1773-0201

**Éditeur**

Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

**Édition imprimée**

Date de publication : 15 juin 2013

Pagination : 273-300

ISSN : 0395-9317

**Référence électronique**

David Engels, « Entre tolérance, désintérêt et exploitation. Les relations christiano-musulmanes en Sicile du ix<sup>e</sup> au xiii<sup>e</sup> siècle et leurs racines dans l'histoire religieuse de l'île », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 86 | 2013, mis en ligne le 15 décembre 2013, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/6880> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cdlm.6880>

---

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

© Tous droits réservés

---

# Entre tolérance, désintéret et exploitation. Les relations christiano-musulmanes en Sicile du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle et leurs racines dans l'histoire religieuse de l'île

David Engels

---

On nous a ainsi raconté que cette île fut secouée d'un tremblement de terre, dont ce roi polythéiste fut fort effrayé. Il parcourut alors son palais, où il n'entendit qu'invocations à Dieu et à son prophète, prononcées par ses femmes et par ses eunuques. Si ceux-ci manifestèrent quelque trouble à sa vue, il leur dit pour les rassurer : « Que chacun de vous invoque celui qu'il adore et dont il suit la foi »<sup>1</sup>.

- 1 Ainsi nous décrit ibn Ğubayr, voyageur musulman célèbre visitant la Sicile en hiver 1184, le climat de tolérance extraordinaire qui régna sur l'île pendant l'époque normande. Ces quelques mots, se référant au tremblement de terre de l'an 1169 sous le roi Guillaume II, forment, avec beaucoup d'autres anecdotes semblables, la base du « mythe » de la tolérance religieuse faisant de la Sicile médiévale un laboratoire paradigmatique de la société multiculturelle postmoderne. Mais s'agit-il vraiment de tolérance ? Les courtiers palermitains musulmans sont, visiblement, effrayés au passage du roi, impliquant par ainsi que leur foi pourrait être considérée comme illicite ; tandis que le roi, de manière également ostentatoire, leur permet d'invoquer leur dieu, exprimant par cette permission l'aspect extraordinaire de la situation. S'agit-il donc d'une véritable tolérance de la foi de l'autre, et donc, au moins dans l'utilisation courante du terme, d'une forme d'acceptation de l'autre en tant que différent et valable à la fois ? Le roi tolère-t-il donc l'islam de ses femmes et de ses eunuques comme une forme d'expression religieuse équivalente à son propre christianisme, ou la souffre-t-il uniquement, forcé par les événements et donc quasi « involontairement » ? Cette différence, importante, est difficile à exprimer en français, alors que l'allemand et

l'anglais permettent la différenciation entre *Toleranz* et *Duldung* ou *tolerance* et *sufferance* ?<sup>2</sup>

- 2 Mais tout d'abord, que devons-nous véritablement entendre par l'expression « tolérance », et, surtout, à partir de quelle base nous permettons-nous de juger d'autres âges ; nous, Occidentaux, représentants d'un âge tardif, où les élans religieux tout comme les querelles idéologiques, patriotiques et morales sont devenus trop souvent incompréhensibles, voire ridicules, et qui avons donc tendance à juger trop vite comme « intolérant » ce qui n'est, bien que certes violent et impétueux, que le témoignage d'une vigueur culturelle juvénile qui, comme toute action juvénile et acharnée, a tendance à brûler les étapes et, par un trop grand investissement de l'objet présent, à mépriser et dédaigner ce qui semble « autre » et donc « mauvais »...
- 3 L'on permettra à l'antiquisant de ne pas vouloir ajouter un titre de plus à la liste déjà considérable des travaux dédiés à la « tolérance » en Sicile en prenant un point de vue médiéviste ou moralisateur et moderniste, mais d'essayer plutôt – et c'est là, j'espère, l'originalité du présent exposé – d'adopter un point de vue évolutif, essayant donc de comprendre les interactions religieuses par leur genèse et leurs racines dans l'Antiquité classique. En effet, il semble injuste et, particulièrement pour un historien, radicalement opposé à tout bon sens par rapport à l'évolution chronologique, de mesurer la « tolérance » religieuse du Moyen Âge aux standards établis par l'âge des Lumières ou par les sociétés démocratiques post-modernes au lieu de la mesurer justement par rapport à ses propres origines culturelles, indissociables de l'Antiquité classique, du moins pour la Sicile, qui a toujours été l'un des points de contact les plus importants entre les différentes civilisations méditerranéennes et devait rester, au moins jusqu'à la fin du Moyen Âge, un territoire hautement convoité en raison de ses richesses proverbiales et de son importance stratégique.

## L'Antiquité classique

- 4 Or qu'entend-on par « tolérance » à l'âge classique ?<sup>3</sup> Tout d'abord, il y a le mot, *tolerantia* ou *toleratio*, substantif du verbe *tolerare*, dont la première attestation ne remonte qu'à l'ère de Cicéron qui parle d'une *tolerantia rerum humanarum* comme qualité essentielle du sage et, de manière similaire, d'une *toleratio doloru*<sup>4</sup> ; des utilisations du mot qui, visiblement, ne correspondent pas à l'idée de la tolérance au sens d'une acceptation de l'autre, mais plutôt d'une endurance calme face à la douleur. Ce premier sens du mot est évidemment issu du stoïcisme et de son éthique du « tenir ferme » face aux nombreuses vicissitudes de la vie, ce qui explique par exemple l'association de la *tolerantia* à la *fortitudo*, le courage<sup>5</sup>, et en fait presque un synonyme de *patientia*<sup>6</sup>. Néanmoins, alors que l'utilisation du terme *tolerantia* est donc plus ou moins concise, la signification de l'*intolerantia* est plus complexe, car bien qu'Aulu-Gelle, en paraphrasant Epictète, définisse le terme comme l'incapacité de subir le malheur<sup>7</sup>, Cicéron utilise le mot comme synonyme d'un fait insupportable et arrogant<sup>8</sup>.
- 5 Puis, surtout, il y a l'idée, ou plutôt la réalité, de la tolérance en tant que phénomène réel, et c'est ici que la Sicile est au cœur du débat, déjà dans l'Antiquité. En effet, les différences dans les formes culturelles, initiatiques et philosophiques de vénération des divinités ont rarement posé un quelconque problème politique ou social dans le monde ancien<sup>9</sup>, caractérisé plutôt par une compétition amicale entre divers cultes non-exclusifs<sup>10</sup> ; et même l'importation systématique de divinités étrangères (par exemple

par le rituel de l'*euocatio*) fut, au moins à Rome, une procédure courante<sup>11</sup>. Néanmoins, ce constat ne doit pas nécessairement être pris comme preuve d'une hypothétique tolérance religieuse sous-jacente, car il émane d'une approche spécifique du domaine religieux assez contraire à ce qui allait démarquer les monothéismes. En effet, le monde religieux antique était caractérisé à la fois par une coexistence d'une multitude de formes de cultes, variant non seulement d'ethnie en ethnie, mais de ville en ville, par l'absence d'une structure organisationnelle dépassant le cadre urbain<sup>12</sup>, et par la propension de la population à simplement reconnaître dans les divinités des autres des variantes des divinités domestiques bien connues. Mais cette interprétation des divinités étrangères comme incarnations spécifiques d'une divinité domestique, l'*interpretatio graeca*, plus connue sous sa forme d'*interpretatio romana*<sup>13</sup>, n'est pas sans poser problème, si l'on se souvient de l'exemple éloquent des remarques de César concernant les Celtes :

Le dieu qu'ils honorent le plus est Mercure. [...] Après lui ils adorent Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Ils se font de ces dieux à peu près la même idée que les autres peuples. Apollon guérit les maladies, Minerve enseigne les principes des arts manuels ; Jupiter est le maître des dieux, Mars préside aux guerres<sup>14</sup>.

- 6 En effet, cette identification systématique et presque abusive des divinités étrangères avec les divinités domestiques les plus ressemblantes, nonobstant leurs spécificités bien uniques, peut-elle être assimilée à une forme de réelle tolérance, ou plutôt d'égoïsme rituel qui accepte l'autre parce qu'il n'y reconnaît que ce qui le renvoie à lui-même ? La question est légitime, surtout en vue des limites de la tolérance cultuelle ancienne, qui tire une ligne de démarcation bien nette là où l'intérêt de l'État semble menacé. Ainsi, dans l'Athènes classique, le manque de respect (*asebeia*) pour les divinités officielles de la cité, les garantes des traités et des procédures administratives et judiciaires, pouvait être considéré comme crime capital, et provoqua l'exil de personnages tels qu'Anaxagoras, Protagoras, Diagoras, et l'exécution de Socrate<sup>15</sup>. De manière semblable, à Rome, le célèbre procès des Bacchantes, n'interdisant pas la vénération du dieu, mais en réglementaient extrêmement l'exercice, était formellement motivé par l'identification de ce culte avec une *coniuratio* à cause de sa nature secrète, ses rencontres nocturnes, le mélange des sexes et, surtout, le manque de symétrie entre sa hiérarchie interne et les structures sociales établies<sup>16</sup> ; et c'est sous cet angle qu'il faut comprendre l'expulsion des Chaldéens en 139<sup>17</sup> ou l'interdiction du culte d'Isis au I<sup>er</sup> siècle. Dans un registre un peu différent, des cultes perçus comme trop exotiques comme par exemple la vénération de Magna Mater, liée à des mythes de castration et une prêtrise composée d'eunuques, furent bien admis à Rome, mais la participation active de citoyens romains en tant que prêtres interdite<sup>18</sup>.
- 7 Tous ces éléments ambivalents peuvent être exemplifiés à merveille en Sicile. Prenons d'abord l'exemple du sanctuaire de Motyé<sup>19</sup>. Motyé était, dès le VIII<sup>e</sup> siècle, une colonie phénicienne, mais devint vite un lieu d'échange commercial international, vu que la ville était le port sicilien le plus proche de l'Afrique<sup>20</sup>, avant d'être détruite en 398 par Denys de Syracuse. Selon Diodore, certains sanctuaires phéniciens à l'origine furent fréquentés également par les Grecs ; un constat largement confirmé par l'archéologie sicilienne<sup>21</sup> :

Denys, qui voulait réduire la ville en esclavage pour en tirer de l'argent, cherchait d'abord à empêcher ses soldats de massacrer les prisonniers. Mais comme personne ne lui prêtait attention, qu'il voyait au contraire que la fureur des Siciliotes était irrépressible, il plaça des hérauts chargés de crier aux Motyéens de se réfugier dans

les sanctuaires révéérés par les Grecs. Cela fait, les soldats cessèrent le massacre et se mirent à piller les biens des habitants<sup>22</sup>.

- 8 N'ayant jamais retrouvé sa splendeur initiale, les excavations nous ont permis de mieux connaître la configuration d'une ville phénicienne et des relations interculturelles et interculturelles qui ont dû s'y passer jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle. Signalons ici par exemple la célèbre statue de Motyé, découverte en 1979 et indubitablement d'origine grecque, mais représentant probablement non un aurige, comme il l'a été supposé, mais un prêtre de Melqart ou même Melqart-Héraclès en tenue de sacrificateur<sup>23</sup>, prouvant par cette ambivalence l'interaction des deux cultures, sans pour autant impliquer obligatoirement une quelconque notion de « tolérance » : des artistes grecs étant en même temps également au service du Grand Roi afin de réaliser des reliefs à Persépolis<sup>24</sup>. Mentionnons également le cas de Sélinonte, où le culte de Zeus Meilichios semble s'être superposé au culte phénicien du dieu Khrysaor, si l'on croit Philon de Byblos<sup>25</sup>, ou d'une divinité hispanique, selon Silius Italicus<sup>26</sup>, information dont la véracité est attestée par des stèles puniques trouvées dans l'enceinte du sanctuaire<sup>27</sup>. Syncrétisme et coexistence religieuse sont également attestés par l'architecture sacrée en Sicile<sup>28</sup>, comme le prouvent les sanctuaires à forme non-hellénique dans un contexte urbanistique hippodamique, donc grec, à Solonte (le « labyrinthe », les autels avec bêtes ; l'édifice à deux nefs)<sup>29</sup>, un sanctuaire à forme grecque mais à vocation probablement non-grecque dans un contexte non-grec à Ségeste<sup>30</sup>, et finalement un sanctuaire grec dans un contexte urbanistique non-grec à Iatos<sup>31</sup>. L'on pourrait même étendre cette dualité gréco-phénicienne à la religiosité syrienne, si l'on considère le sanctuaire de Demeter à Henna où allait éclater la révolte servile menant à la première guerre servile : ayant des racines préhelléniques, la divinité allait être assimilée à la déesse syrienne Atargatis et servir de divinité titulaire à Eunus d'Apamée, l'éphémère roi des esclaves calquant sa propagande sur celle des Séleucides<sup>32</sup>.
- 9 Mais l'exemple le plus frappant est celui du culte de Vénus Érycine. Sanctuaire situé près de Ségeste, le mont Éryx a depuis toujours été d'une importance stratégique et religieuse capitale. S'agissant probablement d'un sanctuaire élyméen voué à une divinité féminine dès le tournant du premier millénaire<sup>33</sup>, l'influence grecque l'assimila à Aphrodite, comme le prouve le monnayage de la ville d'Éryx<sup>34</sup>. Les Phéniciens, par contre, y vénèrent Astarté et clamaient son appartenance à la culture phénicienne<sup>35</sup>, célébrant annuellement une émigration symbolique de neuf jours de la déesse et de ses colombes en Afrique, comme en témoigne un fragment d'Aristote<sup>36</sup>. Les rituels précis sont peu connus, mais les rumeurs grecques et romaines parlant de prostitution religieuse<sup>37</sup> dans le sanctuaire de cette « Aphrodite » ou « Vénus » sont, bien que peu fiables et hautement contestées<sup>38</sup>, intéressantes quant au regard antique sur la religion de l'autre, se limitant souvent aux extériorités des cultes et procédant à des assimilations abusives sans s'ouvrir véritablement à l'étrangeté de sa religion.
- 10 Cette attitude est d'ailleurs critiquée, fait exceptionnel dans l'Antiquité, par l'historien phénicien Philon de Byblos qui, procédant pourtant lui-même à bon nombre d'identifications également abusives<sup>39</sup>, regrette dans sa présentation de la religion phénicienne en Sicile cette forme d'égoïsme rituel des Grecs, prouvant ainsi la nature très relative de la notion de « tolérance » religieuse dans l'Antiquité :
- Ce n'est pas sans raison que nous avons apporté d'aussi nombreuses précisions, mais pour établir le sens des noms appliqués à leurs objets, noms que les Grecs par ignorance ont pris dans d'autres acceptions, égarés par l'ambiguïté de la traduction<sup>40</sup>.

- 11 Cette tendance à l'assimilation abusive devait d'ailleurs trouver son comble sous le régime romain, qui réinterpréta et accapara bon nombre de cultes siciliens<sup>41</sup>, dont surtout celui de Venus Érycine. En effet, lors d'un siège de la garnison romaine stationnée sur le mont Éryx en 248 par les Carthaginois, les légionnaires encerclés décidèrent de se mettre sous la protection de la déesse – pourtant clairement assimilée à la culture phénicienne – en se réclamant de leur origine troyenne et donc de leur descendance directe de Vénus<sup>42</sup>. Après la victoire subséquente, Rome voua un tribut spécial et une garde d'honneur à la déesse, et une visite révérencielle du sanctuaire fit désormais partie du protocole obligatoire pour la plupart des magistrats se rendant sur l'île, allant même, si l'on en croit l'historien Diodore de Sicile, jusqu'à participer à la prostitution sacrée :

Pendant plusieurs générations les Siciliens ont offert à Vénus Érycine quantité de sacrifices et de présents. Dans la suite, les Carthaginois s'étant rendus maîtres d'une partie de cette île ont entretenu le culte de cette déesse avec beaucoup de pompe. Enfin les Romains ayant soumis à leur domination toute la Sicile, ont surpassé par les honneurs qu'ils ont rendus à ce temple toutes les nations qui avaient possédé l'île avant eux. Ils s'y croyaient plus obligés que d'autres : car rapportant leur origine à cette déesse et lui attribuant le succès de toutes leurs entreprises, il était juste qu'ils lui en marquassent leur reconnaissance. À présent, même lorsque leurs consuls, leurs généraux, en un mot tous ceux qu'ils envoient en Sicile revêtus de quelque dignité sont arrivés à Éryx, ils offrent de magnifiques sacrifices dans le temple de Vénus. Se dépouillant ensuite de cette fierté qui leur est naturelle, ils se mêlent dans les assemblées de femmes et jouent avec elles croyant que c'est la seule manière de faire agréer leur domination à cette déesse<sup>43</sup>.

- 12 De manière semblable, en 217, lors de la deuxième guerre punique, les livres Sibyllins, afin d'assurer la protection de Rome contre Hannibal, ordonnèrent même d'importer à Rome le culte (pourtant phénicien) de la Vénus Érycine<sup>44</sup> à qui Q. Fabius Maximus voua un temple sur le Capitole, dédié en 215<sup>45</sup>. Il est intéressant de constater qu'en 184, L. Porcius Licinius lui voua un deuxième sanctuaire (dédié en 181) près de la *porta Collina* : contrairement au temple capitolin, celui-ci fut considéré comme une dépendance « officielle » du sanctuaire sicilien<sup>46</sup> et devint le lieu de culte privilégié des prostituées romaines<sup>47</sup>, comme si, selon les dires de Schilling, « les Romains avaient voulu compenser la “romanisation” de l'Érycine sur le Capitole par la reconnaissance de son caractère sicilien près de la Porte Colline »<sup>48</sup>. Néanmoins, afin de faire apparaître l'importation du culte plutôt comme un « retour », la propagande tenta de déclarer le temple sicilien comme fondation d'Énée<sup>49</sup>, faisant ainsi de Vénus Érycine un lieu de vénération filial de la génitrice de la *gens Iulia*<sup>50</sup>.

## La naissance du christianisme

- 13 Cet excursus peut-être un peu long dans la préhistoire du christianisme en Sicile me semble nécessaire afin de pouvoir véritablement apprécier les changements religieux de l'Antiquité tardive. En effet, ce ne fut que suite à l'éclosion du christianisme que la vision gréco-romaine de la tolérance allait être soumise à un test critique. Alors que la religiosité romaine avait démontré sa capacité à servir de facteur intégrant en créant un espace de rencontre et d'échange efficace entre les différentes formes de cultes méditerranéens, réunies par la vénération commune de la *Dea Roma* et du *genius* de l'empereur et par l'influence artistique de la *koinè* hellénistique, le christianisme allait poser des problèmes inouïs à la politique religieuse de l'empire. Car alors que le

système religieux romain pouvait permettre l'existence et les spécificités d'une petite communauté religieuse monothéiste comme les juifs, caractérisée par une relative homogénéité ethnique et l'absence de prosélytisme, le missionnarisme chrétien rendit suspect leur refus de sacrifier aux dieux traditionnels et au *genius* de l'empereur, refus perçu à la fois comme forme d'athéisme mettant en danger la *pax deorum*<sup>51</sup> et comme forme de résistance à l'État<sup>52</sup>.

- 14 Ce n'est que face à la menace d'une dislocation interne durable de l'État romain suite à la résistance du christianisme à s'intégrer dans le syncrétisme païen<sup>53</sup> que les empereurs durent se décider à tolérer le christianisme en tant que « religion » différente, mais sur pied d'égalité avec le paganisme, et ce n'est donc qu'à partir de ce moment-là que l'on peut véritablement parler de la naissance proprement dite des « religions » et donc de la possibilité d'une tolérance religieuse<sup>54</sup>. En effet, alors que jusque-là, l'on ne pouvait véritablement parler d'une multitude de religions, mais plutôt d'une multitude de rites, de philosophies et de cultes de mystères, ne rentrant pas en opposition les uns avec les autres mais plutôt perçus comme complémentaires (bien que le judaïsme ait déjà créé une certaine exception à la règle, sans toutefois jamais pouvoir dépasser ce statut d'exception et accéder à une reconnaissance d'équivalence), le christianisme força les cultes païens à se définir comme une entité rituelle, s'opposant à une autre ; un changement de paradigme déjà clairement annoncé vers la fin du deuxième siècle par Tertullien<sup>55</sup>, qui réclamait la concession de la *libertas religionis* comme partie intégrante des droits de l'homme, du *ius humanum*<sup>56</sup>, dont l'empire romain se faisait le garant officiel<sup>57</sup>.

Permettez à l'un d'adorer le vrai Dieu, à l'autre Jupiter ; à l'un de lever des mains suppliantes vers le ciel, à l'autre vers l'autel de la foi, à celui-là de compter les nuages en priant, comme vous le dites, à celui-ci les panneaux d'un lambris ; à l'un d'offrir à Dieu sa propre vie en sacrifice, à l'autre celle d'un bouc. Prenez garde que ce ne soit autoriser l'irréligion que d'ôter la liberté de la religion et le choix de la divinité, de ne pas me permettre d'adorer qui je veux, pour me contraindre d'adorer qui je ne veux pas. Où est le dieu qui aime les hommages forcés ? Un homme lui-même en voudrait-il ?<sup>58</sup>

- 15 Ce changement de perspective, dont la nécessité avait longtemps été niée, comme en témoignent les persécutions des chrétiens, allait être entériné par l'empereur Galérius en 311, légalisant le christianisme et décrétant – bien qu'à contrecœur – pour la première fois dans l'histoire, la coexistence officielle de plusieurs formes de religion et donc la « tolérance » religieuse :

Mais comme un grand nombre persistent dans leur propos, et que nous nous apercevons que, tout en ne rendant pas aux dieux le culte et le respect qui leur sont dus, ils n'honorent pas le dieu des Chrétiens, considérant aussi, à la lumière de notre infinie clémence, notre constante habitude d'accorder le pardon à tous, nous avons décidé qu'il fallait étendre à leur cas aussi, et sans aucun retard, le bénéfice de notre indulgence, de sorte qu'à nouveau ils pussent être Chrétiens et rebâtir leurs lieux de réunion, à condition qu'ils ne se livrent à aucun acte contraire à l'ordre établi<sup>59</sup>.

- 16 Et alors que Galérius n'avait autorisé cette coexistence religieuse que d'une manière limitée, Constantin et Licinius l'étendirent en 313 à une liberté de culte totale dans ce qui allait être nommé plus tard « l'édit de Milan » :

C'est pourquoi nous avons cru, dans un dessein salutaire et très droit, devoir prendre la décision de ne refuser cette possibilité à quiconque, qu'il ait attaché son âme à la religion des Chrétiens ou à celle qu'il croit lui convenir le mieux, afin que

la divinité suprême, à qui nous rendons un hommage spontané, puisse nous témoigner en toutes choses sa faveur et sa bienveillance coutumières<sup>60</sup>.

- 17 Cette phase de tolérance religieuse constantinienne<sup>61</sup> allait être de courte durée, car après le règne de Constantin et l'époque entre Julien l'Apostat<sup>62</sup> – célébré comme le *restitutor libertatis et religionis Romanae* à cause de sa conversion au paganisme<sup>63</sup> – et Valentinien II, les chrétiens devinrent, des défenseurs de la « tolérance », les oppresseurs implacables du paganisme<sup>64</sup>, procédant avec succès à en finir avec les derniers soubresauts du polythéisme<sup>65</sup> et tentant – sans succès – de définir l'orthodoxie et de combattre les nombreuses orientations divergentes, considérées comme hérésies. La prétention chrétienne à la vérité absolue impliqua donc un durcissement du dialogue religieux. En effet, d'un côté, cette prétention à l'unicité de la signification théologique du message du Christ – expliquant son succès face à des convictions religieuses plus accommodantes comme le culte de Mithras – ne permit pas une pluralité d'interprétations et força le christianisme à établir sa définition identitaire par des querelles internes sans fin et souvent violentes. D'un autre côté, le monothéisme chrétien ne pouvait voir dans l'idolâtrie païenne qu'un culte dépravé inspiré par des démons et donc des forces sataniques qu'il s'agissait également de combattre pour le bien de tous. Ainsi, Théodose I<sup>er</sup>, prêtant une sourde oreille à l'invocation de la liberté du culte par Symmaque lors du débat concernant la statue de la victoire dans la curie romaine<sup>66</sup>, allait se détacher de l'idéal d'un empire « neutre » en matière de religion, tel que l'avait idéalisé en 364 le rhéteur Thémistios dans son discours concernant le consulat de l'empereur Jovien<sup>67</sup>, et décida d'interdire définitivement les actions constitutives du paganisme le 8 novembre 392 :

Les Empereurs Théodose, Arcadius et Honorius, Augustes, à Rufin, Préfet du prétoire. Personne, de quelque classe ou de quelque ordre que ce soit, sans égard pour le pouvoir ou l'honneur, puissant par la naissance ou humble par le lignage, la condition ou la fortune, ne sacrifiera en quelque lieu que ce soit, ville ou autre, une innocente victime à d'insensées images, ou ne vénérera, même secrètement, par le feu ou des offrandes le lare, par le vin le génie, ou les pénates par du parfum. Il ne les éclairera pas, ne placera pas d'encens devant eux, ne suspendra pas de guirlandes autour<sup>68</sup>.

- 18 Très populaire dans l'Orient de l'Empire, le christianisme ne fit qu'une apparition tardive en Sicile<sup>69</sup>. En effet, même dans l'éventualité où l'apôtre Paul aurait fait une escale de trois jours à Syracuse sur son chemin de Malte à Rhegium – incident qui allait servir plus tard pour prétendre à une origine « apostolique » de la chrétienté sicilienne –, les premières inhumations chrétiennes ne datent que de la fin du II<sup>e</sup> siècle. Peu de personnages chrétiens nous sont connus de nom ; et si l'on excepte le très controversé Saint Marcien de Syracuse, disciple certainement fictif de Saint Pierre ayant subi le martyre à Syracuse après 39-40, nous ne pouvons citer – si nous croyons les hagiographes – que Sainte Agathe de Catania, tuée sous Décus, quelques martyrs de l'époque dioclétienne, comme Sainte Lucie de Syracuse, Saint Euplus de Catania et le célèbre (bien que probablement fictif) Saint Guy, ce dernier ayant été martyrisé avec sa nourrice Crescence et l'époux de celle-ci, Modeste, pour avoir essayé de convertir le fils du gouverneur Valérien<sup>70</sup>. Ce n'est qu'à partir de l'époque constantinienne que l'histoire du christianisme en Sicile est mieux attestée, avec des figures de proue tel que l'astrologue, puis fervent polémiste antipaïen Firmicius Maternus<sup>71</sup> (milieu du IV<sup>e</sup> siècle) ou, au VI<sup>e</sup> ou VII<sup>e</sup> siècle, l'évêque et théologien Grégoire d'Agrigente<sup>72</sup>, et avec bon nombre d'inscriptions funéraires<sup>73</sup>, une extension massive des catacombes, des dédicaces nombreuses d'églises<sup>74</sup> et l'accroissement continu du nombre des diocèses.

C'est à partir de cette époque également que nous sommes informés de l'attitude des chrétiens siciliens face au déferlement des différents conquérants<sup>75</sup> et face aux diverses hérésies comme par exemple l'arianisme, dont les disciples auraient profité de l'arrivée des Vandales afin de se venger de l'église athanasienne qui avait accepté la profession de foi nicéenne en 366<sup>76</sup> :

Genséric, pillant la Sicile, assiégea Syracuse, et, inspiré par Maximin, chef des Ariens de Sicile et condamné par les évêques catholiques, se rua sur les catholiques afin de les obliger à reconnaître l'impiété arienne. Puisque beaucoup refusèrent, certains, qui restèrent dans la foi catholique, subirent le martyre<sup>77</sup>.

- 19 Néanmoins, la christianisation des régions rurales n'est attestée qu'à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et posa de nombreux problèmes jusqu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, comme nous le démontre l'échange épistolaire entre Grégoire le Grand et Euty chius, l'évêque de Tyndaris, datant d'août 593 et évoquant la survivance « intolérable » du paganisme dans les rangs de l'aristocratie rurale, trop souvent des concurrents des importantes possessions ecclésiastiques en Sicile<sup>78</sup> :

Tu nous as écrit avoir trouvé certains païens dans ton district, dont tu affirmes que plusieurs sont des convertis, tandis que d'autres se défendent en évoquant le nom des puissants ou des communes. Afin de t'aider dans les œuvres de ta charité, nous transmettons notre lettre à cet homme glorieux, le préteur de Sicile, afin qu'il puisse, comme Dieu le veut, concourir à ta vertu, afin que ce qui a commencé de manière si louable soit terminé sagement. Il est donc important d'agir dans cette situation avec la plus grande fraternité<sup>79</sup>.

- 20 C'est dans ce contexte de transition que l'on peut également observer une transformation de temples païens en églises chrétiennes, comme par exemple à Syracuse, Agrigente et peut-être Taormina, où le temple d'Isis devint l'église de Saint Pancrace. Suivant la légende, Grégoire le Grand lui-même aurait détruit vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle des figures de culte païennes et transformé au moins un des derniers temples d'Agrigente en l'église de Pierre et Paul<sup>80</sup>. Mais le plus bel exemple de ce changement de paradigme est évidemment la cathédrale de Syracuse, connue sous le nom de Santa Maria delle Colonne<sup>81</sup> : temple dorique dédié à Athéna et datant du VII<sup>e</sup> siècle, bien que remplaçant très probablement un sanctuaire préhellénique, le bâtiment fut remplacé sous Gélon de Syracuse par un nouveau temple dorique terminé en 470/60, dont des peintures murales célébraient la victoire d'Agathoclès sur les Carthaginois<sup>82</sup>. Au plus tard au VII<sup>e</sup> siècle, la structure fut transformée en église chrétienne grâce au remplissage des intercolonnes extérieures, d'une ouverture partielle du mur de la *cella* et d'un changement d'orientation d'ouest en est, créant ainsi une basilique classique à trois nefs et assurant au visiteur l'impression surprenante d'entrer par une façade baroque dans une église byzantine dont la structure statique est un temple grec du V<sup>e</sup> siècle... Tolérance religieuse, valorisation du patrimoine, ou réutilisation architecturale pragmatique, liée au statut juridique public et religieux de l'ancien édifice ? Le contexte théologique contemporain suggère surtout cette dernière hypothèse.

## L'islam et les chrétiens

- 21 L'arrivée de l'islam en Sicile allait profondément changer les données et poser le problème de la tolérance religieuse. Jusqu'à ce moment, seul le judaïsme avait pu garder un statut toléré, bien que précaire<sup>83</sup>, dans le monde méditerranéen christianisé ;

toutes les autres formes de religion, du paganisme par la gnose au manichéisme, avaient été radicalement combattues. Même une tolérance entre différentes formes de christianisme avait été, sauf permission spécifique de la part de l'État, comme dans le cas des Donatistes ou, après 451, des monophysites, largement exclue<sup>84</sup>, les diverses factions luttant pour la victoire et l'éviction du concurrent. L'islam allait briser ce monopole religieux du christianisme « orthodoxe » et poser dès ses premières conquêtes le problème de sa future coexistence avec d'autres formes de religiosité<sup>85</sup>.

- 22 L'islam se caractérisa d'emblée par une dichotomie entre le rejet total de l'apostasie et de toute forme de « polythéisme » – terminologie coranique s'adressant évidemment surtout aux tribus arabes polythéistes afin d'obtenir leur conversion forcée – et une certaine tolérance face aux « gens du livre » (*ahl al-kitab*), c'est à dire les juifs, chrétiens, sabéens et zoroastriens<sup>86</sup>, dont la proximité vis-à-vis du message prophétique fut, au moins dans une première phase, généreusement soulignée :

Ne discutez avec les gens de l'Écrit que de la manière la meilleure, sauf avec ceux d'entre eux qui fraudent. Dites : Nous adhérons à ce qui est descendu pour nous et à ce qui est descendu pour vous. Notre Dieu, comme votre dieu, est unique. Nous sommes, pour Lui, des pacifiés. Ainsi nous avons fait descendre sur toi l'Écrit. Ceux à qui nous avons donné l'Écrit y adhèrent. Certains parmi eux adhèrent à Lui. Ceux qui récusent nos signes sont des effaceurs d'Allah<sup>87</sup>.

- 23 Ce fut seulement après l'Hégire et le refus de la mission prophétique de Muhammad par la communauté juive de Yatrib que furent révélés des *âyât* soulignant la différence fondamentale entre les musulmans et les autres monothéistes, coupables de « falsification » du message divin (dont seul le prophète aurait fidèlement reproduit l'original)<sup>88</sup>, mais néanmoins aptes à accéder au salut<sup>89</sup> :

Mais parce qu'ils ont rompu leur alliance, nous les avons honnis, nous avons mis la dureté dans leur cœur. Ils détournent la parole de ses sens et oublient une partie de ce qu'ils en mémorisaient. Tu ne cesseras de soulever la trahison en eux, sauf chez quelques rares d'entre eux. Mais sois tolérant pour eux et pardonne. Voici Allah aime les excellents. Et de ceux qui disent : « Nous sommes Nazaréens », nous avons fait alliance avec eux. Ils oublient une partie de ce qu'ils en mémorisent. Cependant nous susciterons parmi eux l'hostilité et la haine jusqu'au jour du Relèvement. Alors, Allah les avisera de ce qu'ils étaient à perpétrer<sup>90</sup>.

- 24 Cette « tolérance » allait devenir plus tard d'autant plus intéressante d'un point de vue administratif qu'elle permettait tout d'abord l'expansion territoriale rapide du *dār ul-Islām* sans devoir craindre une résistance motivée par des raisons religieuses, comme en témoigne la tradition (controversée) du pacte d'Umar de 637, probablement issu, dans sa forme présente, du règne du calife ummayyade 'Umar II, mais appartenant par son essence-même au contexte de la première expansion de l'Islam sous Oumar I<sup>er</sup> et s'inspirant peut-être de modèles sassanides<sup>91</sup> ? Réduisant toutes les possibilités pour les chrétiens de convertir des musulmans et obligeant à l'islamisation culturelle de l'espace public, ce « pacte » fixe une fois pour toutes les relations entre les différentes fois, permettant en outre une large liberté religieuse bien qu'excluant toute possibilité de « provocation » religieuse et assurant la prééminence totale de l'islam. En même temps, la non-conversion des monothéistes en faisait des « protégés » (*dimmi*) des musulmans et les obligeait à payer la capitation (*ġizyah* ; spécifiée déjà dans le Coran)<sup>92</sup> et un impôt foncier spécial (*harāq*) afin de garder leur statut spécial<sup>93</sup>. Ce règlement était donc financièrement très intéressant pour l'administration musulmane et explique pourquoi le gouvernement officiel, en dépit de sa légitimation par la protection et propagation de la foi, n'a jamais vraiment favorisé des conversions de

masse<sup>94</sup>. En effet, quand les conversions prirent une trop grande ampleur, le gouverneur de l'Irque, al-Ḥaġġāġ ibn-Yūsuf (661-714) interdit même complètement les conversions. Ceci était évidemment intenable à la longue, et le calife 'Umar II (717-720) décida que les terrains soumis au *harāġ* devaient revenir à la communauté villageoise en cas de conversion du propriétaire et ne devaient lui être rendus que sous la forme d'un bail, liant ainsi le paiement du *harāġ* à la possession de toute terre jadis soumise au *harāġ* et séparant donc cet impôt foncier de la religion de son détenteur même converti (*mawālī*)<sup>95</sup>. De même, 'Umar II, bien qu'il favorisât les conversions, maintint néanmoins une différence de solde entre musulmans et convertis – une décision qui fit de nombreux mécontents, provoqua des exodes ruraux massifs et explique en partie la chute du gouvernement umayyade<sup>96</sup>. La lente inversion des proportions religieuses qui s'ensuivit explique aussi une certaine radicalisation de la politique officielle et un déclin de la tolérance habituelle ; ne citons ici que l'édit du calife 'abbāside al-Mutawakkil de 850, reproduit par at-Tabarī et répétant essentiellement le pacte d'Umar en le renforçant, imposant le port d'insignes divers, prévoyant la destruction de toutes les églises et les synagogues construites depuis l'avènement de l'islam, et destituant tous les juifs et les chrétiens qui avaient des responsabilités politiques ou administratives. La portée de ce décret est controversée ; néanmoins, ce texte, avec les passages coraniques et le décret d'Umar, montre la large marge de fluctuation existant entre estime, tolérance et répression.

- 25 La Sicile est un bel exemple pour l'ambivalence de la « tolérance » religieuse musulmane. Malheureusement, nos sources ne sont pas très loquaces quant aux débuts du règne musulman sur l'île jusque-là byzantine<sup>97</sup>, car les annalistes musulmans n'ont accordé que peu d'espace aux problèmes religieux, privilégiant le récit militaire, et les quelques rares récits chrétiens ont soit été rédigés par des communautés chrétiennes refusant l'occupation musulmane et accentuant ainsi la férocité de leur adversaire et le risque permanent d'esclavage, soit par des communautés s'étant librement soumises ou alliées aux conquérants et gardant une large autonomie interne, moyennant le paiement d'un tribut. Ces chrétiens libres, vivant dans des communautés directement gouvernées par les musulmans, semblent avoir vécu sans subir de pressions ou de persécutions quelconques, bien qu'obligés de payer la *ġizyah* comme garantie pour la sauvegarde de leur personne et le *haraġ* comme garantie de possession de leurs biens<sup>98</sup>. Les chrétiens devaient également s'abstenir de toute mission religieuse ou ambition politique, l'exercice de charges officielles étant généralement (bien qu'il y eût toujours des exceptions) liée à la conversion à l'islam<sup>99</sup>, mais conservaient une juridiction interne et la protection de leurs quartiers. C'est seulement sous le dernier gouverneur aġlabide, Aḥmad ibn Abī al-Ḥusayn ibn Rabāḥ, qui fut destitué dès 909 par la population sicilienne en faveur de 'Alī ibn Muḥammad ibn Abī al Fawāris, que des persécutions de chrétiens sont attestées, et ceci uniquement dans le *Chronicon Cantabrigiense*, l'une des seules sources chrétiennes sur la Sicile musulmane, et pouvant peut-être être interprétées comme réaction musulmane à des actes jugés provocants ou à des tentatives de martyre comme il s'en passait en même temps en Espagne<sup>100</sup> :

L'an 6414 (= 1<sup>er</sup> septembre 905 - 31 août 906). Le qadi vint d'Afrique, et au milieu du jeun sacré, il commença à dissoudre les églises de Palerme et des (trois) régions, à détruire les livres (sacrés) et à jeter les prêtres en prison<sup>101</sup>.

- 26 Grâce au niveau de civilisation de la culture islamique, la richesse naturelle de l'île, un impôt plus bas qu'à l'époque byzantine et une politique fiscale incitant à labourer des terres non cultivées, les années musulmanes furent en général bénéfiques au bien-être

de la population sicilienne<sup>102</sup> et firent naître le « mythe » de l'âge d'or sicilien, autant économique que spirituel<sup>103</sup>. L'islamisation progressa suite à l'arrivée de colons berbères ou arabes d'Afrique<sup>104</sup>, l'installation d'anciens soldats dans les régions rurales et des conversions nombreuses d'esclaves ou de petits paysans chrétiens (surtout dans le Val di Mazara) comme dans l'est de l'empire arabe, espérant une libération plus prompte ou la diminution de leurs impôts ; de même, le manque de contact entre les églises chrétiennes siciliennes et leurs centres administratifs à Rome tout comme à Constantinople contribua également à une certaine dislocation interne du christianisme sicilien.

- 27 Alors que cette coexistence pacifique, bien que clairement dominée par l'islam, fut également conservée sous les Fāṭimides – dynastie šī'ite dont la propagande ismā'īlites procéda avec une grande diplomatie et laissa les chrétiens largement en paix<sup>105</sup> – les Kalbites essayèrent ensuite, avec l'affermissement de l'islamisation, d'accélérer cette évolution en confisquant et distribuant des terres chrétiennes dans le Val di Noto et le Val Demone à des musulmans, démontrant, bien qu'apparemment sans grand succès<sup>106</sup>, que la coexistence devenait plus difficile pour un christianisme politiquement et démographiquement sur la défensive, et que la tolérance religieuse, doublée d'une assimilation culturelle, tendait à également faciliter l'assimilation religieuse.
- 28 Ce climat de relative tolérance face aux chrétiens était également de rigueur entre les différentes confessions musulmanes, les šī'ites et les sunnites, bien qu'une généralisation soit délicate, vu que la distinction presque impossible entre politique et religion rend difficile d'apprécier quand une persécution était motivée par des raisons de confession ou bien par une révolte contre le pouvoir en place.
- 29 Là aussi, la Sicile nous fournit l'un des exemples les plus éloquents avec la prise de pouvoir des Fāṭimides et la révolte d'Ibn Qurhub<sup>107</sup>. Après la prise de Kairouan et la chute consécutive des Aḡlabides en mars 909, l'architecte du pouvoir maghrébin des Fāṭimides, le da'i Abū 'Abd-Allāh ne restreignit pas la diffusion de sa prédication du vendredi à l'Ifrīqiya, mais en envoya aussi quelques exemplaires en Şiqilliya, en prenant soin d'ajouter un paragraphe spécial adressé à l'armée d'occupation, le ğund, de l'île, dans lequel il accentuait la nécessité de continuer la guerre sainte contre les chrétiens de Sicile et d'Italie ; un appel à l'intolérance vis-à-vis des chrétiens visant évidemment à gagner le soutien des troupes sunnites au nouveau gouvernement šī'ite.

Et vous, habitants de l'île de Sicile, vous êtes particulièrement dignes de la gentillesse et de la bienveillance que je vous ai témoignées et assurées. Vous en êtes les plus méritants, car vos habitations sont si proches des habitations des polythéistes et vous portez la guerre contre les mécréants, les injustes. Je vais remplir votre île, si Dieu le veut, de la cavalerie et de l'infanterie des croyants qui vont véritablement combattre pour Dieu. En effet, Dieu va honorer la religion et les musulmans, et grâce à eux, Il va soumettre le polythéisme et les polythéistes. Pouvoir et force appartiennent à Dieu, le puissant. Il est suffisant pour nous, et comme c'est un excellent soutien<sup>108</sup> !

- 30 Néanmoins, la prise effective du pouvoir par l'hétérodoxie n'allait pas sans encombre, illustrant très bien les problèmes de la tolérance intra-religieuse en Islam. En effet, le nouveau souverain, al-Mahdī, envoya un quadrumvirat en Şiqilliya, chargé de reprendre désormais l'administration suprême et arrivant le 20 août 910 (10 Dū l-Ḥiġġa 297) à Mazara. Mais quand le nouveau gouverneur (*wālī*), al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn 'Ālī ibn Kulay, subit des échecs militaires, quand son frère 'Ālī ibn Abī Hinzīr, qui avait le commandement de la garnison berbère de Ġirġant (Agrigente), sema la discorde entre

les Arabes et les Berbères, quand le nouveau juge suprême (*qādī*), Ishāq ibn Abī Minhāl, essaya d'introduire une nouvelle jurisprudence ismā'ilites en dépit du monopole de l'école mālikite en Sicile, et finalement quand le nouveau préposé aux impôts, le *ṣahīb al-ḥums*, tenta de récolter le cinquième de tout revenu (*ḥums*), nouveauté dans le monde islamique (bien que basé sur le Qur'ān), les élites locales commencèrent à s'opposer au nouveau pouvoir et expulsèrent ou tuèrent les quatre magistrats. La révolte se dota rapidement d'un chef, Aḥmad ibn Ziyādat Allāh ibn Qurhub, qui, de 913 à 916, assura l'indépendance de l'île en déclarant sa loyauté au calife sunnite 'abbāside lointain, avant d'être trahi par les siens suite à des échecs militaires, et livré aux Fāṭimides qui réussirent à nouveau à s'établir, cette fois par la force, sur l'île. Plus que des considérations religieuses de principe, c'étaient donc visiblement des aspects militaires et économiques qui déterminèrent les succès et les échecs lors des conquêtes et révoltes de la Sicile sous les Fāṭimides ; les dissensions intra-religieuses n'entrèrent en jeu qu'afin de légitimer pouvoir et rébellion et demeurèrent sans importance aussi longtemps que le pouvoir en place respecta le cadre de vie juridique et fiscal traditionnel et garantit le succès militaire contre les noyaux de la résistance chrétienne.

## Les Normands

- 31 Avec l'arrivée des Normands en Sicile<sup>109</sup>, la tolérance ou la coexistence entre les religions allait être soumise à de nouvelles épreuves. L'homogénéité de l'Europe occidentale, largement chrétienne déjà depuis la chute de l'Empire romain, explique pourquoi le sujet de la tolérance religieuse ne joua qu'un rôle mineur dans la vie quotidienne des chrétiens européens, ne fréquentant comme membres d'une autre religion que les juifs, dont le nombre négligeable et l'antériorité chronologique et théologique par rapport au message chrétien n'incita pas véritablement à la remise en cause du christianisme<sup>110</sup>. Ainsi, les juifs furent généralement tolérés, et ne serait-ce que *pro sola humanitate*, comme l'exprima le troisième concile du Latran de 1179<sup>111</sup>, bien que bon nombre de dialogues rédigés aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles aient essayé de les inciter à la conversion<sup>112</sup> et que le quatrième concile du Latran (1215) leur interdisît clairement l'accès à toute fonction publique (une défense explicitement étendue à l'islam d'ailleurs) :

Il serait trop absurde que celui qui blasphème le Christ exerce quelque pouvoir sur des chrétiens. [...] Nous étendons la même règle aux païens<sup>113</sup>.

- 32 Malgré cet exemple, les musulmans n'étaient que très rarement intégrés dans le genre littéraire des dialogues interreligieux – citons le *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* de Pierre le Vénérable, le discours de Tunis de Raimond Lulle (1294) ou le célèbre *De pace fidei* de Nicolas de Cues (1453) –, et tous ces textes, bien qu'invitant à la tolérance en affirmant que la raison commune à tous les hommes pouvait les amener à l'entente<sup>114</sup>, concluaient en déduisant la supériorité du christianisme<sup>115</sup>. Contrairement à l'Islam, en situation de coexistence religieuse dès ses débuts, les chrétiens occidentaux ne développèrent donc la « tolérance » que suite au contact forcé avec les musulmans lors des croisades, et de nouveau, ce ne fut qu'à partir d'une certaine phase de reconnaissance mutuelle que la « tolérance » put s'installer, en Terre Sainte.
- 33 En ce qui concerne la Sicile, il est intéressant de constater que l'arrivée des Normands n'allait pas immédiatement changer la situation religieuse sur l'île, mais plutôt

prolonger, au moins à ses débuts, la situation d'équilibre et de tolérance religieuse héritée des musulmans, probablement à cause du fait que, contrairement aux premiers croisés, les Normands étaient déjà habitués depuis longtemps aux musulmans, du fait de leur longue présence en Italie du Sud, et pouvaient s'appuyer sur une certaine expérience des problèmes de conflits et de coexistences religieuses. Le mode de vie religieux ainsi sauvegardé, bien que désormais sous les auspices d'une prééminence chrétienne, allait contribuer largement à la formation du mythe d'une Sicile tolérante, paradigme artificiel du nouvel État-nation laïc<sup>116</sup>, dans lequel l'idée du bien commun l'emportait sur l'obscurantisme religieux<sup>117</sup>. Néanmoins, ce mythe, reposant sur la confusion entre une « tolérance » pour des motifs d'empathie spirituelle et d'ouverture religieuse d'un côté et des motifs de stabilité économique et de non-provocation d'une population nombreuse d'un autre côté, a été déconstruit depuis de nombreuses années<sup>118</sup>, et il n'est guère possible d'y ajouter de nouvelles observations, vu les limites de cette contribution destinée à souligner la continuité millénaire de certaines structures de base du phénomène de la « tolérance religieuse » en Sicile. Je me bornerai donc à rappeler les quatre grandes phases de la domination normande, caractérisées par un changement d'attitude face à la religion de l'autre<sup>119</sup>.

- 34 Tout d'abord, lors de la phase de conquête normande par Roger I<sup>er</sup> (1031-1101) entre 1061 et 1091, ce fut, comme lors de la conquête musulmane, la volonté de la part des nouveaux arrivants, largement minoritaires en nombre, de ménager la religion des autres afin de ne pas être confrontés à des soulèvements de masse et, surtout, de garder intact leur pouvoir économique et donc fiscal en leur concédant l'exercice de leur culte contre argent comptant. De plus, le christianisme sicilien, de rite largement grec, comportait un certain nombre de différences avec l'obédience latine des conquérants normands qui, en s'abstenant de déclarations religieuses précises, évitèrent de créer des conflits à l'intérieur des groupes chrétiens. Roger permit donc aux habitants de l'île de poursuivre dans l'exercice de leur foi respective, comme le montre la continuité du monnayage palermitain, citant le crédo musulman, et le récit de Geoffroi Malaterra concernant les conditions de la capitulation de Palerme :

Le matin d'après, la paix fut convenue et leurs chefs vinrent afin de parler aux deux frères. Ils leur dirent qu'ils refuseraient absolument d'abandonner ou d'aller à l'encontre de leur foi. Mais s'ils pouvaient être sûrs qu'ils ne seraient forcés à cette éventualité, et qu'on ne les opprimerait pas avec des lois nouvelles et injustes, ils voudraient bien rendre la cité, vu l'état auquel ils étaient réduits, les servir fidèlement et payer le tribut. Ils promirent de ratifier ceci par un serment en accord avec leur loi. Le duc et le comte se réjouirent et acceptèrent volontiers les termes proposés, dans l'année de l'incarnation 1071<sup>120</sup>.

- 35 Ceci explique également pourquoi Roger I<sup>er</sup>, alors qu'il invita occasionnellement des nobles musulmans comme Ibn Ḥamūd, l'émir d'Enna, à la conversion<sup>121</sup>, interdit aux musulmans combattant sous ses armes de se convertir au christianisme, car une telle conversion aurait créé de graves discordes entre ses combattants musulmans, pour qui l'apostasie était un crime capital<sup>122</sup>, et aurait donc affaibli ses troupes. Ceci effraya par exemple Saint Anselme qui essaya de faire du prosélytisme dans l'armée de Roger, mais fut vite obligé de renoncer à ses tentatives :

Il y avait plusieurs d'entre eux qui voulaient se soumettre librement à l'instruction de la doctrine et, grâce à lui, s'incliner sous le joug de la foi chrétienne, s'ils n'avaient pas craint la cruauté du comte au service duquel ils se trouvaient. Car celui-ci ne voulait souffrir qu'aucun d'entre eux ne devienne chrétien sans être puni<sup>123</sup>.

36 Alors que Roger I<sup>er</sup> semble avoir observé une différenciation relativement nette entre les différentes composantes culturelles de son territoire<sup>124</sup>, la deuxième phase du gouvernement normand, correspondant au règne de Roger II (1101-1154), est caractérisée par l'adaptation typique d'une deuxième génération de conquérants étrangers au mode de vie de leur nouvel entourage<sup>125</sup>. Ainsi, Roger II adopta un certain nombre de formes extérieures d'un monarque musulman, invita des scientifiques comme al-Idrīsī à sa cour, frappa des monnaies à légende arabophone (le qualifiant néanmoins de *nāṣir an-Naṣrānīyah*, l'équivalent de *defensor fidei Christianae*)<sup>126</sup> et employa des scribes arabes qui incluaient des invocations formelles d'Allah dans leurs textes<sup>127</sup>, formant ainsi un climat palatial de tolérance dont ibn al-Atīr assure :

Il respectait les musulmans, entretenait avec eux d'excellentes relations et les protégeait contre les Francs. Aussi les musulmans aimaient-ils leur souverain<sup>128</sup>.

37 Cette tolérance s'étendit à la totalité des musulmans, les communautés rurales musulmanes gardant leur autonomie et les citadins restant en pleine possession de leurs biens, bien qu'évidemment contre paiement d'un impôt spécial. Le *statu quo* d'avant la conquête resta donc largement inchangé, seuls les rôles entre chrétiens et musulmans avaient changé, tel que Roger II devait aussi le spécifier dans les Assises d'Ariano datant de 1140, soulignant ainsi non seulement le maintien (provisoire) des lois pré-normandes, mais adoptant aussi une série de prescriptions symétriques à celles retenues par les musulmans, comme l'interdiction formelle aux chrétiens d'apostasier, et la défense aux non-chrétiens de posséder des esclaves chrétiens :

1. Nous ordonnons que les lois nouvellement promulguées par notre majesté, adoucissant par la pitié toute rigueur excessive et donc encourageant un gouvernement bienveillant, élucidant tout ce qui est obscur, soient respectées dans leur totalité par tous. Vu la variété des différents peuples sous notre pouvoir, les différents usages, manières et lois existant parmi eux jusqu'à maintenant ne seront pas abrogés sauf si leur contenu se trouve en contradiction avec nos édits spécifiés ici-bas. [...] 12. Aucun juif ou païen ne peut acheter ou vendre un esclave chrétien, ni le posséder sous aucun prétexte, ou le garder en tant que gage. [...] 13. Nous maudissons tous ceux apostasiant de la foi catholique. Nous les poursuivrons avec vengeance. Nous les spolierons de tous leurs biens<sup>129</sup>.

38 Néanmoins, Roger favorisa à la longue une répartition des terres au détriment des seigneurs musulmans et au profit des grands domaines de l'État ou de l'Église et essaya, surtout vers la fin de sa vie, de renforcer la christianisation des juifs et des musulmans, si l'on en croit ibn al-Atīr<sup>130</sup> et Romualdus de Salerne<sup>131</sup>. En même temps, l'on a cru constater une diminution de l'échange migratoire avec les régions centrales du monde islamique, la Sicile chrétienne perdant son attrait pour les colons, militaires et intellectuels musulmans contemporains, excepté quelques visites à la cour normande. Ainsi s'explique donc aussi en partie le début d'une lente émigration des musulmans vers l'Afrique et l'Asie<sup>132</sup>, évolution à laquelle correspondait l'augmentation de l'arrivée de colons chrétiens d'Italie centrale et du Nord, commencée déjà sous Roger I<sup>er</sup><sup>133</sup>. Ce fut également au plus tard sous le règne de Roger II que la conversion au christianisme devint une condition obligatoire afin d'entrer dans l'administration du royaume<sup>134</sup>, beaucoup de noms arabes de la prosopographie des fonctionnaires renvoyant donc plutôt à des convertis qu'à des musulmans<sup>135</sup>.

39 Une troisième phase correspond aux règnes de Guillaume I<sup>er</sup> (1154-1166) et Guillaume II (1166-1189)<sup>136</sup> et nous ramène à la citation avec laquelle nous avons commencé cette investigation. En effet, le récit d'ibn Ḡubayr et les problèmes qu'il pose sont

représentatifs pour cette phase de l'évolution de la tolérance en Sicile, et bien que l'auteur ne soit d'ailleurs pas toujours un témoin fidèle et que son œuvre présente de nombreuses incohérences et contradictions, cette image biaisée et difficile reflète peut-être mieux que toute approche rationalisante les spécificités de son âge. Bien que les rois normands aient continué à s'entourer volontiers de faste oriental (imitant d'ailleurs non seulement les cours musulmanes, mais aussi la cour byzantine) et fissent preuve d'une certaine tolérance personnelle – l'attitude de Guillaume II annonce Nathan le Sage dans la parabole de l'anneau de Lessing et n'est pas sans rappeler la tolérance de Frédéric II<sup>137</sup> –, l'islam était sur la défensive et, bien que toléré, clairement en position d'infériorité, tout comme le christianisme l'était vers la fin de l'ère musulmane. Présents à la cour, mais obligés de cacher, au moins pour la forme, leurs croyances, omniprésents dans les villes et appelés par le muezzin à la prière, mais dans l'interdit de prononcer la prédication du vendredi<sup>138</sup>, les musulmans étaient certes tolérés, et leur culture matérielle et intellectuelle même imitée, mais ce rapprochement resta superficiel et n'impliqua, pour aucun des deux côtés, une relativisation de la religion personnelle. Ibn Ġubayr le démontre d'ailleurs clairement dans sa description d'une procession musulmane à Trapani :

Ceux-ci célébrèrent la fête [de rupture du jeûne] en complétant le mois, calculant sur le jeudi. Nous prîmes pour *musalla* [esplanade de prière hors les murs] de la fête l'une des mosquées de Trapani, en compagnie de gens de cette ville qui étaient empêchés de sortir pour se rendre au *musalla*, par quelque circonstance qui les en excusait. [...] Les gens de la ville en sortirent pour se rendre au champ de prière avec leur *sahib al-ahkam*. Ils se mirent en marche avec timbales et trompettes. Nous fûmes fort surpris de cela, et de la licence que les chrétiens leur en laissaient, qui étaient là et les regardaient<sup>139</sup>.

- 40 Car en effet, le géographe utilise ici la forme verbale *igda'*, n'évoquant pas la tolérance (habituellement exprimée par les verbes *sâhal* ou *tasâmah*, avec substantif *musâmah*), mais plutôt un mélange entre l'indifférence, l'indulgence et le faire semblant de ne rien voir, doublé d'un certain mépris<sup>140</sup>. C'est justement cette combinaison complexe entre l'assimilation de la culture matérielle musulmane par les chrétiens et l'interdiction aux musulmans d'exercer un rôle politique ou social important qui allait faciliter la conversion au christianisme, vu que celui-ci n'impliquait plus l'abandon du style de vie habituel, et explique le nombre de plus en plus important de conversions au moins superficielles dans toutes les strates de la société<sup>141</sup>. En même temps, des persécutions sanglantes à Palerme<sup>142</sup> et dans l'armée<sup>143</sup> dans le contexte politique d'une révolte de barons normands contre Guillaume I<sup>er</sup> en 1161 montrent la dégénérescence de l'hostilité anti-musulmane émanant surtout des nouveaux colons lombards<sup>144</sup>, dont la latinité renversa d'ailleurs l'équilibre entre chrétiens en nette faveur du rite latin. De manière semblable, à la mort de Guillaume II, toute la population était en deuil<sup>145</sup>, pressentant – à juste titre – la fin de la coexistence et les nombreuses confrontations ethniques et révoltes musulmanes à venir, comme l'explique *Gesta Henrici secundi*<sup>146</sup>.
- 41 Ainsi, la lutte entre Tancred de Lecce<sup>147</sup> (1190-1194) et l'empereur Henri VI<sup>148</sup>, beau-fils de Roger II, inaugurerait la quatrième et dernière phase de l'évolution de la tolérance christiano-musulmane en Sicile, polarisant les différences religieuses des Siciliens et annonçant la lente dé-islamisation de la culture syncrétiste sicilienne. Bien que des pamphlétaires tels que l'auteur de la célèbre *Epistola ad Petrum Panormitanæ ecclesiae thesaurium de calamitate Siciliae* aient essayé d'exhorter à la concorde interne, ces

tentatives ne rendirent les divergences entre des chrétiens persécuteurs et des musulmans révoltés que plus visibles :

Puisqu'il est difficile pour les chrétiens, parmi des événements tellement orageux, et sans peur du roi, de ne pas attaquer les Sarrasins, si les Sarrasins, exténués par les nombreuses injures qui leur avaient été infligées, devaient commencer à faire dissidence et à occuper les châteaux côtiers et les villes fortifiées dans les montagnes, de telle manière qu'il devienne nécessaire d'un côté de combattre les Allemands, avec la plus grande force, et d'un autre côté de riposter aux attaques fréquentes des Sarrasins : que croyez-vous que vont faire les Siciliens, enfermés dans ces régions étroites, et placés entre le marteau et l'enclume, dans un état de crise ? Par tous les moyens, ils vont faire ce qu'ils peuvent afin de s'attacher aux barbares – vu leur situation désespérée – et de donner aux barbares le pouvoir sur eux. Si seulement les nobles et les simples, les chrétiens et les Sarrasins, pouvaient trouver un consensus afin de choisir harmonieusement un roi pour tous, ils pourraient chasser les barbares avec toute leur force, leur vigueur et leur volonté<sup>149</sup> !

- 42 Finalement, sous Frédéric II de Hohenstaufen, dont la légitimité monarchique reposait en partie basée sur une renaissance de l'idéologie impériale romaine<sup>150</sup> et sur le charisme exceptionnel de sa personnalité, la diversité ethnique et culturelle de Sicile fit place à un État italien et latin dont les centres urbains comportaient encore, certes, des minorités juives et musulmanes, mais qui se fondaient de plus en plus dans le reste de la population<sup>151</sup>. Les révoltes incessantes des paysans musulmans depuis 1197, motivées en partie par les impôts prélevés afin de financer la croisade proclamée par Innocent III, amenèrent finalement l'empereur à systématiquement déporter, à partir de 1224, les 60 000 derniers musulmans de l'île (qui en comptait jadis un quart de million) et à les installer dans des villes telles que Lucéra dans les Pouilles et quelques autres colonies<sup>152</sup>. Là, ils servirent de réservoir à la garde rapprochée de l'empereur avant d'être réduits en esclavage ou exilés en 1300 par les troupes de Charles II de Naples<sup>153</sup>. Ainsi, ce fut paradoxalement le souverain sicilien dont la culture personnelle était probablement la plus ample et tolérante, et dont les sympathies personnelles pour la culture musulmane étaient universellement connues<sup>154</sup>, qui se fit le bourreau de la culture musulmane en Sicile, afin de réaliser son idéal d'un État fort et unifié.

## Conclusions

- 43 Face à la complexité du matériel historique, il est difficile de tirer une conclusion universellement valable concernant le « mythe » d'une tolérance religieuse spécifique propre à la Sicile. Le lien avec les grandes lignes de l'évolution des croyances en Méditerranée est trop visible pour pouvoir assumer que la Sicile aurait constitué une quelconque exception dans le développement politique ou religieux du bassin méditerranéen, bien que sa situation géographique exceptionnelle en fit, dès le début, un carrefour des croyances et des cultures et fit donc ressortir des capacités de tolérance d'autres formes d'expression religieuse bien inhérentes à chaque religion<sup>155</sup>, mais évidemment peu visibles ou même réprimées dans des régions à prédominance absolue d'une forme unique de religion. Ainsi, dans l'Antiquité classique, l'on peut douter à raison de l'existence d'une véritable tolérance de la religion de l'autre, vu que la croyance de l'autre n'était, d'habitude, perçue que comme une version légèrement différente de formes de cultes bien connues, empêchant donc une reconnaissance des véritables différences, peut-être moins visibles, mais plus fondamentales, comme en

témoigne par exemple l'utilisation commune du sanctuaire de Motyé ou l'interprétation romaine de l'Astarté du mont Éryx comme la Vénus ancêtre de la cité de Rome. Ce ne fut donc qu'à partir de l'expansion du christianisme qu'a pu naître la possibilité théorique de reconnaître la religion de l'autre en tant que telle ; un changement de paradigme permettant une courte trêve religieuse, vite remplacée par la victoire définitive du christianisme qui, fort de sa conviction de détenir la vérité absolue, allait très vite oublier l'idée de « tolérance » religieuse qu'il avait aidée à formuler ; tant dans l'interaction avec le paganisme qu'avec les nombreuses hérésies chrétiennes. De nouveau, ce fut le contact violent avec une autre religion, en l'occurrence l'islam, qui allait réapprendre aux sociétés occidentales la possibilité de « tolérance » religieuse – leçon que l'Islam lui-même avait d'ailleurs déjà apprise dès ses débuts et mise en pratique bien avant son expansion à travers le monde, bien qu'il faille spécifier que cette tolérance fut loin d'être l'acceptation joyeuse et curieuse de la différence de l'autre et de son apport potentiel à la religion propre, mais plutôt l'acte de « subir » sans s'en offusquer l'existence de ce qui est clairement considéré comme inférieur.

- 44 Quant aux mécanismes de la tolérance, un schéma très clair émerge : d'abord, l'attitude de la majorité face à des convictions minoritaires interprétées comme hérésies ou aberrations fut généralement marquée par l'incompréhension et la violence, qu'il s'agisse des païens face aux premiers chrétiens, des athanasiens face aux ariens, des chrétiens face aux musulmans et l'inverse. L'émergence de la tolérance fut surtout liée au rapport de force démographique et politique, et bien que la tolérance fût depuis toujours plutôt mise en avant par ceux qui étaient en situation de faiblesse, elle ne devint réalité qu'avec l'installation d'un équilibre des forces entre les divers partis. Ainsi, ce ne fut qu'à partir du moment où le christianisme devint un phénomène de masse que le paganisme dut accepter son droit à l'existence, tout comme l'Islam dut accepter et reconnaître l'autonomie des autres religions monothéistes, longtemps largement majoritaires, et appliquer désormais ce schéma aux nouvelles conquêtes comme la Sicile ; un processus d'instauration de tolérance religieuse allant souvent même jusqu'à freiner les conversions afin de ne pas mettre en danger la prééminence des anciens croyants. Finalement, l'on constate que cette « tolérance », souvent fruit soit d'une inadéquation entre la religion majoritaire et la religion politiquement dominante (paganisme tardif *versus* Christianisme ; conquérants musulmans *versus* Siciliens chrétiens ; normands conquérants *versus* Siciliens musulmans), a tendance à être remplacée, au fur et à mesure que ce déséquilibre disparaît, par une politique plus agressive de conversion (christianisme « impérial » *versus* derniers païens ; musulmans kalbites *versus* chrétiens siciliens ; Normands depuis Roger II *versus* musulmans siciliens).
- 45 La tolérance et son beau mythe ne seraient-ils donc que le fruit d'un calcul stratégique venant d'un déséquilibre temporaire de forces, et vite abandonné au profit d'une répression ? Cette vision des choses nous paraît trop simpliste et réductrice, car il faut considérer en quoi l'idée même de « tolérance » pourrait avoir un effet, probablement involontaire, sur l'assimilation de la foi de l'autre, au moins dans des systèmes politiques fondés nécessairement sur la suprématie « officielle » d'une seule religion, comme dans la Sicile antique et médiévale. Créant un climat de syncrétisme au moins culturel et social, la tolérance de la religion de l'autre et la disparition graduelle d'un certain nombre de marques identitaires confrontent de plus en plus les adhérents de la

religion politiquement inférieure à la véritable valeur spirituelle et non plus sociale de leur foi. Ce n'est donc que face à cet « effet d'aspiration, que la communauté chrétienne orientalisée exerça sur les musulmans à cause de son obligeance »<sup>156</sup>, et que nous trouvons aussi dans le conflit pagano-chrétien, que se manifeste le véritable attachement religieux. Ainsi, si la foi n'équivaut qu'à un attachement traditionnel, orienté selon des extériorités matérielles, culturelles et sociales, la conversion à la religion de l'autre s'en trouve nettement facilitée, car elle permet de conserver tout le cadre habituel de la vie quotidienne et rend le passage plus souple, surtout si cette conversion équivaut à un rehaussement de statut politique. Ainsi, à partir du moment où le christianisme antique eut atténué son intransigeance eschatologique initiale et établi un compromis social et culturel avec le monde païen, les conversions du paganisme à cette nouvelle religion, surtout après la christianisation des empereurs, ne représentèrent plus un véritable changement de style de vie et avaient des avantages opportunistes indéniables, comme on peut le déduire de la chronologie du christianisme en Sicile. De même, l'arrivée de l'islam en Sicile, la tolérance religieuse qu'il avait pratiquée depuis sa conquête du Proche-Orient, et son succès culturel facilitèrent l'islamisation grandissante des chrétiens et leur intégration dans la nouvelle élite musulmane. Le même processus allait se répéter lors de la conquête normande, jusqu'à ce que, vers le milieu de l'époque normande, le maintien du niveau de vie établi et la tolérance (ou le désintéret) face à la religion de l'autre missent en danger la cohésion interne de la communauté musulmane, désireuse de réintégrer la sphère publique, et facilitât soit l'exil soit la conversion. Ainsi, paradoxalement, la tolérance fut, au moins en Sicile, non seulement un facteur caractéristique de l'interaction entre les religions, mais aussi parce que la tolérance s'arrêtait avec l'accès au pouvoir politique, l'un des moteurs les plus importants de l'assimilation et de la disparition de la diversité religieuse.

---

## NOTES

1. . Ibn Ğubayr, « Voyages », dans Maurice Godefroy Demombynes, *Documents relatifs à l'histoire des croisades*, vol. 3 : *Voyages*, Paris, Geuthner, 1953, p. 381.
2. . Voir en général quant à la définition moderne du terme « tolérance » : Mario Sina (dir.), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milan, Vita e Pensiero, 1991 ; Alois Wierlacher (dir.), *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, Munich, Iudicium, 1996 ; Rainer Forst (dir.), *Toleranz : philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Francfort s/ Main, Campus, 2000 ; Heinrich Schmidinger (dir.), *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002 ; Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2003 ; Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt : Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Francfort s/ Main, Campus, 2004.
3. . Voir Bernhard Kötting, *Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum*, Cologne/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1977 ; Peter Garnsey, « Religious Toleration in Classical Antiquity », dans W. J. Shields (dir.), *Persecution and Toleration*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 1-27.

4. . *Tolerantia rerum humanarum* : Cic., *parad.* 27 ; *toleratio dolorum* : Cic., *fin.* 2,94.
5. . Sen., *epist.* 67, 5-10.
6. . Cic., *inv.* 2, 163.
7. . Gell. 17, 19, 5 : [...] *intolerantiam et incontinentiam, cum aut iniurias, quae sunt ferendae, non toleramus neque ferimus, aut a quibus rebus uoluptatibusque nos tenere debemus, non tenemus.*
8. . Cic., *Cluent.* 40, 112.
9. . Néanmoins, il convient d'évoquer ici le problème de la révolte des Macchabées suite aux tentatives d'Antiochos IV d'helléniser le culte du dieu juif en l'identifiant à Zeus Olympios ; une tentative exprimant moins une quelconque intolérance que plutôt une tentative d'affermir la position politique des cercles juifs hellénisants. Voir Elias Bickermann, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der Makkabäischen Erhebung*, Berlin, Schocken, 1937 ; Klaus Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen-Geschichte (175-163 v. Chr.)*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1983.
10. . Voir à ce propos David Engels et Peter Van Nuffelen (dir.), *Competition and Religion in Antiquity. Papers of the First Belgian Workshop in Ancient History (9 October 2010)*, à paraître en 2013.
11. . Voir Maurilio Adriani, « Tolleranza e intolleranza nella Roma antica », *Studi Romani*, 6/5, 1958, p. 507-519 ; John A. North, « Religious Toleration in Republican Rome », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n° 25, 1978, p. 84-103.
12. . Nous exceptons ici, bien sûr, les cultes monarchiques hellénistiques et la « *Reichsreligion* » romaine.
13. . Voir Georg Wissowa, « Interpretatio Romana », *Archiv für Religionswissenschaft*, n° 19, 1918, p. 1-49.
14. . Caes., *Bell. Gall.* 6, 17 (Trad. Léopold-Albert Constans et André Balland, Paris, CUF, 2008).
15. . Voir Wilhelm Nestle, « Asebieprozesse », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 1, Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag, 1950, p. 735-740 ; Ernst Sandvoss, « Asebie und Atheismus im klassischen Zeitalter der griechischen Polis », *Saeculum*, n° 19, 1968, p. 312-329.
16. . Liv. 39, 9, 1. Voir Robert Turcan, « Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales », *Revue d'Histoire des Religions*, n° 181, 1972, p. 3-28 ; Jean-Marie Pailler, *Bacchanalia*, Rome, École française de Rome, 1988 ; Pierre Sauzeau (dir.), *Bacchanales. Actes des colloques Dionysos de Montpellier (1996-1998)*, Montpellier, Presses universitaires Paul Valéry, 2000.
17. . Val. Max. 1, 3, 3.
18. . Voir par exemple Dion. Hal. 2, 19, 1-5 et Garth Thomas, « Magna Mater and Attis », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 17, 3, 1984, p. 1500-1555 ; Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother*, Berkeley, University of California Press, 1999.
19. . Voir Joseph I. S. Whitaker, *Motya. A Phoenician Colony in Sicily*, Londres, G. Bell, 1921 ; Benedikt S. J. Isserlin et Joan Du Plat Taylor, *Moty. A Phoenician and Carthaginian City in Sicily*, vol. 1, Leyde, Brill, 1974 ; Gaia Servadio, *Motya : Unearthing a Lost civilization*, Londres, Gollancz, 2000.
20. . Diod. 14, 47-53. Sur la fondation de Motyé, voir Thuk. 6, 2.
21. . Voir Sandro F. Bondi, « Zu einigen Aspekten der phoinikisch-punischen Durchdringung Siziliens » (1977), dans Werner Huß (dir.), *Karthago*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 109-123, ici p. 113-115.
22. . Diod. 14, 53, 2 (Trad. Martine Bonnet et Éric Bennet, Paris, CUF, 1997).
23. . Gioacchino Falson, « La statue de Motyé. Aurige ou prêtre de Melqart ? », dans Jean Servais et al. (dir.), *Stemmata. Mélanges de philologie, d'histoire et d'archéologie offerts à Jules Labarbe*, Liège/Louvain-la-Neuve, Supplément à l'Antiquité Classique, 1987, p. 407-427.
24. . Voir John Boardman, *Persia and the West. An Archaeological Investigation of the Genesis of Achaemenid Art*, Londres, Thames & Hudson, 2000.
25. . Philon de Byblos, dans Euseb., *praep. ev.* 1, 10, 12.
26. . Sil., *Pun.* 3, 104.

27. . Antonino Di Vita, « Le stèle puniche dal recinto di Zeus Meilichios a Selinunte », *Annuario / Accademia Etrusca di Cortona*, n° 5, 1964, p. 235-250.
28. . Voir Vincenzo Tusa, « Presenza di strutture religiose e forme anelleniche di culto in contesti urbanistici greci nella Sicilia occidentale », dans Pierre Gros (dir.), *Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la république romaine*, Paris/Rome, École française de Rome, 1983, p. 501-513, surtout p. 502.
29. . Voir Vincenzo Tusa, « Edificio sacro a Solunto », *Palladio*, n° 1-4, 1967, p. 155-163 ; *id.*, « Solunto nel quadro della civiltà punica della Sicilia occidentale », *Sicilia archeologica*, n° 17, 1972, p. 27-44 ; Maria Luisa Famà, « L'area sacra con altare, a tre betili' di Solunto », *Sicilia archeologica*, n° 42, 1980, p. 7-42.
30. . Vincenzo Tusa, « Il santuario arcaico di Segesta », dans *Atti del VII Congresso Internazionale di archeologia classica*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1961, p. 31-40.
31. . Voir Hansjörg Blösch et Hans Peter Isler, *Studia Ietina*, vol. 1, Zurich, Rentsch, 1976.
32. . Voir David Engels, « Ein syrisches Sizilien ? Eunus-Antiochos und die seleukidischen Aspekte des Ersten Sizilischen Sklavenkriegs », *Polifemo*, n° 11, 2011, p. 231-251.
33. . Voir Giuseppe Cultrera, « Il 'Temenos' di Afrodite Ericina e gli scavi del 1930 e del 1931 », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 1935, p. 194-328 ; Biagio Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, vol. 3, Milan, Editrice Dante Alighieri, 1946, p. 630-647.
34. . *Sylogae Nummorum Graecorum (SNG)*, Lloyd 943 ; SNG Cop Sicily 243.
35. . Dédicace à Astarté certifiée par *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, 135 (aujourd'hui perdue).
36. . Arist., *in Athen.* 9, p. 394s. Voir aussi Ael., *hist. an.* 4, 2 et surtout Ael., *var. hist.* 1, 15.
37. . Val. Max. 2, 6, 15 ; voir aussi Strab. 6, 2, 5 ; Solin. 27, 8.
38. . Voir l'analyse critique de Tanja S. Scheer et Martin Lindner (dir.), *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*, Berlin, Verlag Antike, 2009.
39. . Voir Albert I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leyde, Brill, 1981.
40. . Philon de Byblos, dans Euseb., *praep. ev.* 1, 10, 8 ; voir aussi 1, 10, 40f. (Trad. Jean Sirinelli et Édouard des Places, Paris, SC, 1974).
41. . Voir Robert Schilling, « La place de la Sicile dans la religion romaine », *Kokalos*, n° 10-11, 1964-1965, p. 259-283.
42. . Voir Robert Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris, De Boccard, 1954 ; Carl Koch, « Zur Geschichte der römischen Venusverehrung », *Hermes*, n° 83, 1955, p. 1-51. D'ailleurs, déjà en 263, les habitants de Ségèste avaient fait référence aux origines troyennes des Romains en accentuant leur propre descendance d'Énée (Zon. 8, 9, 12 ; Diod. 23, 5 ; voir aussi Cic., *Verr.* 4, 72 et *British Museum Coins Sicily* 59ss.) afin de légitimer leur rattachement au camp romain et le massacre des habitants phéniciens de la ville.
43. . Diod. 4, 83, 4-6.
44. . Enn., *ann.* 7, 240 (Skutsch), dans Apul., *Socr.* 2 voir aussi Mart. Cap. 1, 42 ; *Schol. Theod. egl.* 285-8) ; Liv. 22, 9, 7-10, 10 ; Liv., *Perioch.* 22 ; Sil. 7, 74-89 ; Plut., *Fab.* 4, 4-7.
45. . Voir Irma Bitto, « Venus Erycina e Mens. Un momento della propaganda politica romana durante la seconda guerra punica », *Archivio Storico Messinese*, vol. 3, n° 28, 1977, p. 121-133 ; Jakob Seibert, *Forschungen zu Hannibal*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, p. 401s. ; David Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v.Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart, Steiner, 2007, p. 438-440.
46. . Strab. 6, 272.
47. . *Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)* I<sup>2</sup>, p. 316.
48. . Robert Schilling, « La place de la Sicile... », art. cit., p. 278.
49. . Diod. 4, 83, 4 ; Verg., *Aen.* 5, 759f.

50. . Voir Robert Schilling, *La religion romaine de Vénus*, op. cit., p. 237 ; G. Karl Galinsky, *Aeneas, Sicily, and Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1969 ; Erich S. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Londres, Duckworth, 1993, p. 14f.
51. . Voir Mart. Polycarpi ; Iust., *Apol.* 1, 6 ; Cypr., *ad Demetr.* 3.
52. . La littérature scientifique à ce sujet est inépuisable ; voir seulement Claude Lepelley, *L'Empire romain et le christianisme*, Paris, Flammarion, 1969 ; Joachim Molthagen, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 ; Raban von Haehling (dir.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000 ; Karen Piepenbrink, *Antike und Christentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
53. . Seulement quelques exceptions sont connues, bien que nos sources ont certainement tendance à exagérer la fermeté des chrétiens : Iren., *adv. Haereses* 1, 25, 6 ; Hist. Aug., *Alex.* 29, 1.
54. . Comparer Hubert Cancik, « Religionsfreiheit und Toleranz in der späteren römischen Religionsgeschichte (zweites bis viertes Jahrhundert n. Chr.) », dans id. et Jörg Rüpke (dir.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 365-379.
55. . Guy G. Stroumsa, « Tertullian on Idolatry and the Limits of Tolerance », dans Graham N. Stanton et Guy G. Stroumsa (dir.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 173-184.
56. . Tert., *ad Scap.* 2, 1-3.
57. . Ulp., *Dig.* 48 : *cogitionis poenam numo patitur*.
58. . Tert., *apol.* 24,6 (Trad. Antoine Eugène de Genoude, Paris, Louis Vivès, 1852).
59. . Lact., *mort. pers.* 34 (aussi Eus., *HE* 8, 17, 9) (Trad. Jacques Moreau, Paris, Éditions du Cerf, CS, 1954).
60. . Lact., *mort. pers.* 48, 2 (aussi Eus. *HE* 10, 5, 2-3).
61. . Voir Joseph Vogt, « Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter », *Saeculum*, n° 19, 1968, p. 344-361.
62. . Julien : Amm. 22, 5 ; Greg. Naz., *or.* 21, 32 qui se plaint de la tolérance de l'empereur qui rend impossible le martyr ; Valentinien : *Cod. Theod.* 9, 16, 9 ; Amm. 30, 9, 5.
63. . *CIL* 8, 4326 (= *ILS* 752, Numidia).
64. . Wolfgang Speyer, « Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche », dans Ingo Broer et Richard Schlüter (dir.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p. 83-106.
65. . Voir Arnaldo Momigliano (dir.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1963.
66. . Symm., *Rel.* 3, 9s. Concernant cette dispute, voir Richard Klein, *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Bischofs Ambrosius von Mailand. Einführung, Text und Erläuterungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
67. . Voir Themistius, *or.* 5.
68. . *Cod. Theod.* 16, 10, 12 pr.
69. . Voir Giuseppe Agnello, « Stato presente degli studi di archeologia cristiana in Sicilia », *SicGymnasium*, n° 2, 1949, p. 24-260 ; Rossana Barcellona et Salvatore Pricoco (dir.), *Sicilia nella tarda Antichità e nell'alto medioevo. Religione e Società*, Rubbettino, Soveria Manelli, 1999 ; Francesco P. Rizzo, *Sicilia cristiana dal I al V secolo*, 2 vol., Rome, Bretschneider, 2005.
70. . Voir la *Passio S. Viti*, dans *AS Junii* II, 1013-1042. Le texte, fort composite, risque néanmoins d'être une pure invention inspirée par d'autres passions ; voir les études réunies dans Ferdinando Maurici et al. (dir.), *Congresso Internazionale di studi su San Vito e il suo culto*, Palerme, Regione Siciliana, 2004.

71. . Voir Karl Hoheisel, *Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat 'De errore profanarum religionum' des Iulius Firmicus Maternus*, Bonn (Diss.), 1971.
72. . Voir Albrecht Berger, *Das Leben des Heiligen Gregorios von Agrigent*, Berlin, Akademie Verlag, 1995 ; John R. C. Martyn, *Abbot Leontios' Life of Saint Gregory, Bishop of Agrigento*, Lampeter, Edwin Mellen Press, 2004.
73. . L'on pensera à la pierre tombale de Julia Florentina de Catania, datant probablement des années 20 du IV<sup>e</sup> siècle, à la tombe d'Euskia, dans la catacombe San Giovanni à Syracuse, datable en 400. Voir en général Joseph Führer et Victor Schultze, *Die altchristlichen Grabstätten Siziliens*, Berlin, G. Reimer, 1907 ; Mariarita Sgarlata, *S. Giovanni a Siracusa*, Città del Vaticano, Pontificia commissione di archeologia sacra, 2003.
74. . Par exemple Sainte Lucie à Syracuse, dédiée en 384 par l'évêque de Ravenne, Urso, originaire de Sicile.
75. . Voir Gina Fasoli, « Le città siciliane tra Vandali, Goti e Bizantini », *Felix Ravenna*, ser. 4, 119-120, 1980, p. 95-111.
76. . Voir Moses Finley, *Das antike Sizilien. Von der Vorgeschichte bis zur Arabischen Eroberung* (1968), Munich, Beck, 1979 (trad. de l'anglais par K.-E. et G. Felten), p. 218. Voir aussi Francesco Giunta, « Genserico e la Sicilia », *Kokalos*, n° 2, 1956, p. 104-141 ; *id.*, *Genserico e la Sicilia*, Palerme, Manfredi, 1958 ; Carla Nicolaye, « Sicily as Pawn in Vandal Foreign Policy », dans David Engels et al. (dir.), *Zwischen Ideal und Wirklichkeit : Herrschaftsausübung auf Sizilien von der Antike bis zum Spätmittelalter*, Stuttgart, Steiner, 2010, p. 175-188.
77. . Hydatius c. 112 (s.a. 440).
78. . Voir Dominic Moureau, « Les patrimoines de l'Église romaine jusqu'à la mort de Grégoire le Grand », *Antiquité tardive*, n° 14, 2006, p. 79-93 ; Francesco Rizzo, *Sicilia cristiana...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 99-103 ; Peter Van Nuffelen, « Episcopal Succession in Sicily during the Sixth Century A. D. », dans David Engels et al. (dir.), *Zwischen Ideal und Wirklichkeit...*, *op. cit.*, p. 189-200.
79. . Greg., *registr.* 3, 59 (MGH, Ep. Gregorii I papae Registrum epistolarum, lib. 3, p. 218).
80. . *Vita Gregorii Agrig. a Leontio scripta*, PG 98, p. 710.
81. . Voir S. Russo, « La cattedrale di Siracusa », *Archivo Storico Siracusano*, ser. 3, 5, 1991, p. 35-62.
82. . Cic., *Verr.* 2, 4, 122s.
83. . L'on pensera ici par exemple à la célèbre lettre de Sévère sur la conversion des juifs ; voir l'édition récente de Scott Bradbury, *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1996.
84. . Voir August., *epist.* 173, 10 ; mais voir aussi *serm.* 357, 4.
85. . Voir Rudi Paret, « Toleranz und Intoleranz im Islam », *Saeculum*, n° 21, 1970, p. 344-365 ; Albrecht Noth, « Möglichkeiten und Grenzen der Toleranz im Islam », *Saeculum*, n° 29, 1978, p. 190-204 ; Adel Th. Khoury, *Toleranz im Islam*, Munich, Kaiser, 1980 ; Khaled Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam*, Boston, Beacon, 2002.
86. . Voir Robert Hoyland (dir.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Aldershot, Ashgate, 2004 ; Hansjörg Schmid et al. (dir.), « *Nahe ist dir das Wort...* ». *Schriftauslegung in Christentum und Islam*, Regensburg, Pustet, 2010. Concernant les débuts des relations islamo-chrétiennes, ne citons que l'ouvrage classique de Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1926.
87. . Coran (Q.) 29, 46s. (Trad. André Chouraqui, Paris, Robert Laffont, 1987/1990).
88. . Q. 2,2.
89. . Q. 2,62.
90. . Q. 5,13s.
91. . Voir Arthur S. Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects : a Critical Study of the Covenant of Umar*, Londres, Oxford University Press, 1930 [Repr. Londres, Routledge, 2010] et Syed Barakat Ahmad, « Non Muslims and the Umma », *Studies in Islam*, n° 17, 1980, p. 80-118. Par rapport à des

modèles sassanides, voir Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations*, Chicago, New Amsterdam Books, 2000.

92. . Voir Q. 9, 29.

93. . Voir Frede Løkkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period, with Special Reference to the Circumstances in Iraq*, Copenhagen, Branner & Korh, 1950 ; Aharon Ben Shemesh, *Taxation in Islam (Including Translation of Kitab al-Kharaj)*, 2<sup>e</sup> éd., Leyde, Brill, 1967 ; Metin Coşgel et al., « Law, State Power, and Taxation in Islamic History », *Journal of Economic Behavior & Organization*, vol. 71, n° 3, 2009, p. 704-717.

94. . Nehemia Levtzion, *Conversion to Islam*, New York, Holmes & Meier, 1979.

95. . Voir aussi Daniel Clement Dennet, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1950.

96. . Concernant le statut des *dhimmī* et les conversions voir Claude Cahen, art. « *Dhimma* », *Encyclopédie de l'Islam*<sup>2</sup>, Leyde, Brill, vol. 2, 1999, p. 227-231 et surtout la bibliographie annotée de R. Stephen Humphreys, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 255-283.

97. . Voir André Guillou, « La Sicile byzantine. État des recherches », *Byzantinische Forschungen*, n° 5, 1977, p. 95-142. Concernant l'administration byzantine, voir maintenant Vivien Prigent, « La Sicile byzantine, entre papes et empereurs (VI<sup>e</sup> - VIII<sup>e</sup> siècle) », dans David Engels et al. (dir.), *Zwischen Ideal und Wirklichkeit...*, op. cit., p. 201-230. Concernant l'époque musulmane en Sicile, voir, outre l'incontournable Michele Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 3 vol., Florence, Le Monnier, 1854-1872 (2<sup>e</sup> éd. par C. A. Nallino, Catane, Romeo Prampolini, 1933-1938), Francesco Gabrieli, « Un secolo di studi arabo-siculi », dans *Studia Islamica*, n° 2, 1954, p. 89-102 ; Ahmad Aziz, *A History of Islamic Sicily*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1975 ; Umberto Rizzitano, *Storia e cultura nella Sicilia saracena*, Palerme, Flaccovio, 1975, p. 105-130 ; Claudio Lo Jacono, *Gli Arabi in Sicilia*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1988 ; Ferdinando Maurici, *Breve storia degli Arabi in Sicilia*, Palerme, Flaccovio, 1995.

98. . Voir Michele Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, op. cit., vol. 1, p. 613-625.

99. . Voir David Engels, « Fremdheit und Zugehörigkeit in der klassischen islamischen Welt », dans Altay Coskun et Lutz Raphael (dir.), *Fremd und rechtlos ? Zugehörigkeitsrechte von Fremden von der Antike bis zur Gegenwart im mediterran-europäischen Raum*, 2013, à paraître.

100. . Voir Igor Pochoshajew, *Die Märtyrer von Córdoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts*, Francfort s/M., Lembeck, 2007.

101. . *Chron. Cantabrigiense* a.a. 6414, voir aussi Michele Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, op. cit., vol. 2, p. 165, n. 3.

102. . Voir Denis Mack Smith, *A History of Sicily : Medieval Sicily 800-1713*, Londres, Dorset Press, 1968, p. 6.

103. . Voir Manuel Barrios Aguilera et Bernard Vincent (dir.), *Grenade 1492-1992. Du royaume de Grenade à l'avenir du monde méditerranéen*, Grenade, Universidad de Granada, 1997, p. 199s.

104. . Ulrich Rebstock, *Die Ibāditen im Mağrib (2./8.-4./10. Jh.)*. *Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1983.

105. . Farhad Dachraoui, *Le Califat Fatimide au Maghreb (296-365 H./909-965 J.C.)*. *Histoire politique et institutions*, Tunis, STD, 1981 ; Heinz Halm, *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden*, Munich, Beck, 1991 ; Michael Brett, *The Rise of the Fatimids : The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*, Leyde, Brill, 2001.

106. . Voir Denis Mack Smith, *A History of Sicily...*, op. cit., p. 11.

107. . Voir pour les indications suivantes surtout David Engels, « L'insurrection d'Ibn Qurhub : La Sicile entre Fatimides et Abbasides », dans David Engels et al. (dir.), *Zwischen Ideal und Wirklichkeit...*, op. cit., p. 247-264.

108. . Nu'mān, *Ifitāh*, p. 182s. Voir Hamid Haji (trad.), *Founding the Fatimid State. The Rise of an Early Islamic Empire. An Annotated English Translation of al-Qāḍī al-Nu'mān's Ifitāh al-Da-wa*, Londres et New York, I.B. Tauris, 2006. Voir aussi l'analyse chez Umberto Rizzitano, « Scismo Fatimita e reazione ortodossa in Sicilia », dans *id.*, *Storia e cultura nella Sicilia saracena*, *op. cit.*, p. 93.
109. . Voir Francesco Gabrieli, « Normanni e Arabi in Sicilia », dans *id.*, *Pagine Arabo-siciliane*, Mazara del Vallo, Liceo-ginnasio Gian Giacomo Adria, 1986, p. 57-69 ; Donald Matthew, *The Norman Kingdom of Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; Karla Mallette, *The Kingdom of Sicily, 1100-1250. A Literary History*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 2005 ; et maintenant les articles pertinents réunis dans David Engels *et al.* (dir.), *Zwischen Ideal und Wirklichkeit...*, *op. cit.*
110. . Voir Julia Gauss, « Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit vor den Kreuzzügen », *Saeculum*, n° 19, 1968, p. 362-389 ; Piero Zerbi, « Medioevo : tolleranza o intolleranza religiosa ? », dans Mario Sina (dir.), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milan, Vita e pensiero, 1991, p. 13-26 ; Georg Wieland, « Das Eigene und das Andere. Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im hohen und späten Mittelalter », dans Alexander Patschovsky et Harald Zimmermann (dir.), *Toleranz im Mittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1998, p. 11-25.
111. . *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (éd. Giuseppe Alberigo *et al.*), Bologne, Istituto per le scienze religiose, 1973, p. 224.
112. . Voir Georg Wieland, *Das Eigene und das Andere*, art. cit., *passim*.
113. . Concile du Latran IV, c. 69.
114. . Petrus Venerabilis, *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* (PL 189), col. 676 C : *Omnis rationalis mens rerum creaturarum veritatem agnoscere cupiat ; Raimundus Lullus, Vita coaetanea*, dans *id.*, *Opera Latina*, vol. 8 (éd. Hermogenes Harada), Turnhout, Brepols, 1980, p. 289 : *Ad hoc se venisse, quod ipse, auditis rationibus legis eorum, scilicet Machometi, si inveniret illos, habita inter ipsos super his collatione, validiores, quam rationes christianorum, converteretur ad sectam eorum ; Nicolas de Cues, De pace fidei*, dans *id.*, *Opera Omnia*, vol. 7 (éd. Raymond Klibanski et Hildebrand Bascour), Hambourg, Meiner, 1959, p. 7 : *Et cognoscent omnes quomodo non est nisi una religio in rituum varietate. Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio.*
115. . Voir l'ouvrage classique de Richard W. Southern, *Das Islambild des Mittelalters* (1961 ; trad. allemande S. Höfer), Stuttgart, Kohlhammer, 1981 ; la compilation utile de Albrecht von Brandenstein-Zeppelin et Alma von Stockhausen (dir.), *Die Kirche und der Islam*, Weilheim-Bierbronn, Gustav-Siewerth-Akademie, 2003.
116. . Voir Isidoro La Lumia, *Storia della Sicilia sotto Guglielmo il Buono*, Florence, Successori Le Monnier, 1867, spécialement p. 32-34.
117. . Erich Caspar, *Roger II. (1101-1154) und die Gründung der normannisch-sicilischen Monarchie*, Innsbruck, Wagner'sche Buchhandlung, 1904 (Repr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963), p. 9 : « Hier zum erstenmal in der Geschichte der christlichen Welt wurde durch die zwingende Macht der Umstände die Idee eines toleranten Staatswesens gefaßt und verwirklicht. » (« C'est ici, sous la contrainte de la situation, que l'idée d'un État tolérant fut envisagée et réalisée pour la première fois dans l'histoire du monde chrétien. »). Idéalisations semblables chez John J. Norwich, *The Kingdom in the Sun 1130-1194*, Londres, Faber & Faber, 1970 ; Francesco Giunta, *Bizantini e Bizantinismo nella Sicilia normanna*, Palerme, Palumbo, 1974.
118. . Citons ici surtout Vera von Falkenhausen, « I gruppi etnici nel regno di Ruggero II e la loro partecipazione al potere », dans *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II*, Bari, Dedalo libri, 1979, p. 133-156 ; Salvatore Tramontana, « La monarchia normanna e sveva », dans Giuseppe Galasso (dir.), *Storia d'Italia*, vol. 3, Turin, UTET, 1983, p. 437-820 ; David Abulafia, « The End of Muslim Sicily », dans James Powell (dir.), *Muslims under Latin Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 103-133.

119. . Voir Umberto Rizzitano, « Cristiani e Musulmani in Sicilia », dans *id.*, *Storia e Cultura nella Sicilia Saracena*, *op. cit.*, p. 105-130 ; Hubert Houben, « Die Tolerierung Andersgläubiger im normannisch-staufischen Süditalien », dans Odilo Engels et Peter Schreiner (dir.), *Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu*, Sigmaringen, Thorbecke, 1993, p. 75-87 ; Hubert Houben, « Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz im normannisch-staufischen Königreich Sizilien », *Deutsches Archiv*, n° 50, 1994, p. 159-198 ; Walter Koller, « Toleranz im Königreich Sizilien zur Zeit der Normannen », dans Alexander Patschovsky et Harald Zimmermann (dir.), *Toleranz im Mittelalter*, *op. cit.*, p. 159-185 ; Salvatore Fodale, « La politique des Normands face à la pluralité des religions », dans Mariella Colin et Marie-Agnès Lucas-Avenel (dir.), *De la Normandie à la Sicile : réalités, représentations, mythes*, Saint-Lô, Archives départementales de la Manche, 2004, p. 111-119.
120. . Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii 2*, 45s. Voir de manière semblable Al-Idrisi, dans Michele Amari, *Biblioteca arabo-sicula, Versione Italiana*, 2 vol., Turin/Rome, E. Loescher, 1880-1881, vol. 1, p. 32-133, ici p. 57.
121. . Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii 4*.
122. . Q. 3, 86-91 ; 16, 106.
123. . Eadmer, *Vita S. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*, Richard W. Southern (éd.), Londres, Thomas Nelson & Sons, 1962, p. 111.
124. . Voir Vera von Falkenhausen, « Gruppi etnici », art. cit., p. 147 et 153.
125. . Voir, outre Erich Caspar, *Roger II.*, *op. cit.*, Dietlind Schack, *Die Araber im Reich Rogers II.*, Berlin, Diss., 1969 ; Hubert Houben, *Roger II. von Sizilien. Herrscher zwischen Orient und Okzident*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997 ; Pierre Aubé, *Roger II de Sicile. Un Normand en Méditerranée*, Paris, Payot, 2001.
126. . Jeremy Johns, « I titoli arabi dei sovrani normanni di Sicilia », *Bollettino di Numismatica*, n° 6-7, 1986, p. 11-54.
127. . Voir Jeremy Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily: the Royal diwān*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
128. . Ibn al-Aṭīr, cité dans Pierre Aubé, *Roger II de Sicile...*, *op. cit.*, p. 437.
129. . Ass. Vat. 1 ; 12 ; 13 (Cod. Vat. Lat. 8782). Voir Ortensio Zecchino (dir.), *Le Assise di Ariano : testo critico, traduzione e note*, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1984. De manière semblable, Roger II permit aux habitants des villes africaines conquises entre 1146-1148 de conserver leur religion contre paiement de tribut ; voir Michele Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, *op. cit.*, vol. 3, p. 416, 422 et 425.
130. . L'on pensera ici à l'épisode de l'exécution de Philippe de Mahdia, converti chrétien ayant peut-être apostasié de sa nouvelle foi, voir Romualdus Salernitanus, *ann. a.a. 1153* (MGH SS 19, p. 426) et ibn al-Aṭīr, cité dans Michele Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 479. Voir aussi Vincenzo Epifanio, « Ruggero II e Filippo di àl Mahdia », *Archivio Storico Siciliano*, n° 30, 1905, p. 471-501.
131. . Romualdus Salernitanus, *ann. a.a. 1153* (MGH SS 19, p. 427).
132. . Voir Vera von Falkenhausen, « Il popolamento : etnie, fedi, insediamenti », dans Giosuè Musca (dir.), *Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Bari, Dedalo, 1987, p. 39-73, ici p. 41, et maintenant Annliese Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Rome, École française de Rome, 2011, surtout p. 558, soulignant que l'immigration maghrébine aurait continué un certain temps.
133. . Voir Henri Bresc, « Gli Aleramici in Sicilia : alcune nuove prospettive », dans Renato Bordone (dir.), *Bianca Lancia d'Agliano fra il Piemonte e il Regno di Sicilia*, Alessandria, Edizione dell'Orso, 1992, p. 147-163.
134. . Voir Hubert Houben, « Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz », art. cit., p. 168.

135. . Voir Henri Bresc et Annliese Nef, « Les Mozarabes siciliens (1100-1300) », dans Enrico Cuzzo et Jean-Marie Martin (dir.), *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, Bari, Laterza, 1998, p. 134-156 ; Annliese Nef, « L'histoire des Mozarabes de Sicile. Bilan provisoire et nouveaux matériaux », dans Cyrille Aillet et al. (dir.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p. 255-286.
136. . Voir en général *Potere, società e popolo nell'età dei due Guglielmi. Atti delle quarte giornate normanno-sveve*, Bari, Dedalo, 1981 ; Annkristin Schlichte, *Der "gute" König: Wilhelm II. von Sizilien (1166-1189)*, Tübingen, Niemeyer, 2005.
137. . L'on notera donc l'influence du « traité des trois imposteurs » sur Lessing ; texte dont l'essence remonte d'ailleurs probablement au célèbre ouvrage anti-fāṭimides *Kitāb as-sijāsa*, voir Friderich Niewöhner, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern*, Heidelberg, L. Schneider, 1988.
138. . Voir Ibn jubayr, dans Michele Amari, *Bibliotheca Arabo-Sicula...*, op. cit., vol. 1, p. 160.
139. . Ibn Giubayr (trad. Maurice Gaudet Demombynes, *Documents relatifs à l'histoire des croisades*, op. cit., p. 394).
140. . Voir par rapport à cette analyse Walter Koller, « Toleranz im Königreich Sizilien », art. cit., p. 176.
141. . Un bel exemple pour le débat sur la tendance à mélanger les formes d'expression culturelle, mais non l'homogénéité des fois sous-jacentes, est constitué par la célèbre pierre tombale palermitaine d'Anna, la femme de Dreux et la mère de Chrysante, le clerc royal de Roger II, datant de 1148 et portant une inscription funéraire en latin, grec, hébreu et arabe. D'un côté, l'on a insisté que ce texte prouverait un rapprochement concret entre les croyances et serait le témoin direct d'une politique de fusion et d'unification en un seul peuple des fractions de la population sicilienne, même les musulmans, dont la conversion est remise au futur ; voir Jeremy Johns, « Malik Ifriqiya. The Norman Kingdom of Africa and the Fatimids », *Libyan Studies*, n° 18, 1987, p. 89-101 ou Staale Sinding-Larsen, « Plura ordinantur ad unum : Some Perspectives Regarding the 'Arab-Islamic' Ceiling of the Cappella Palatina at Palermo (11232-1143) », dans Siri Sande et Staale Sinding-Larsen (dir.), *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia*, vol. 7, Rome, Giorgio Bretschneider Editore, 1989, p. 55-96. D'autres soulignent, au contraire, que le contenu du texte est décidément chrétien et que la pierre se situe non dans un lieu public, mais dans une chapelle chrétienne, s'adressant donc forcément à des chrétiens et des convertis d'origines diverses et démontrant donc les limites de ce qui semble être à première vue une belle preuve de tolérance ; voir Wolfgang Krönig, « Der viersprachige Grabstein von 1148 in Palermo », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, n° 52, 1989, p. 550-558.
142. . Hugo Falcandus, *Liber de regno Siciliae* (éd. G. B. Siragusa, Rome, Forzani, 1897, FSI 22), ch. 14 (p. 56).
143. . Voir Hugo Falcandus, c. 21, p. 70 ; Romualdus, *ann. a.a.* 1161 (p. 431).
144. . Voir Hugo Falcandus, c. 21.
145. . Petrus de Ebulo, *Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculos* (éd. Theo Kölzer et Marlis Stähli, Sigmaringen, J. Tjorbecke, 1994), v. 57-63 (p. 41).
146. . *Gesta Henrici secundi*, MGH SS 27, p. 122.
147. . christoph Reisinger, *Tankred von Lecce. Normannischer König von Sizilien 1190-1194*, Cologne, Weimar et Vienne, Böhlau, 1992.
148. . Hartmut Jericke, *Imperator Romanorum et Rex Siciliae. Kaiser Heinrich VI. und sein Ringen um das normannisch-sizilische Königreich*, Francfort s/ Main, P. Lang, 1997.
149. . Trad. personnelle de l'*Epistola ad Petrum Panormitanae ecclesiae thesaurium de calamitate Siciliae* ; voir l'édition de Salvatore Tramontana (éd.), « Lettera a un tesoriere di Palermo sulla conquista sveva in Sicilia. Biblioteca siciliana di storia e letteratura », *Quaderni*, n° 33, 1988, p. 128.

150. . Voir Hans Martin Schaller, « Die Kaiseridee Friedrichs II. », dans Josef Fleckenstein (éd.), *Probleme um Friedrich II.*, Sigmaringen, Thorbecke, 1974, p. 109-134. La littérature concernant Frédéric II est écrasante ; l'on retiendra l'incontournable Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II.*, 2 vol., Berlin, Propyläen, 1927-1931, lise le classique Odilo Engels, *Die Staufer*, Stuttgart, Kohlhammer, 2005<sup>8</sup>, et les comparera avec l'ouvrage actuel de Hubert Houben, *Kaiser Friedrich II. (1194-1250). Herrscher, Mensch, Mythos*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008.

151. . Voir Francesco Gabrieli, « Federico II e la cultura musulmana », dans *id.*, *Pagine Arabo-siciliane*, *op. cit.*, p. 85-99 ; Abraham L. Udovitch, « I musulmani e gli ebrei nel mondo di Federico II : linee di demarcazione e di comunicazione », dans Pierre Toubert et Agostino Paravicini Bagliani (dir.), *Federico II e il mondo mediterraneo*, Palerme, Sellerio, 1994, p. 191-213 ; Henri Bresson, *L'évolution du judaïsme sicilien dans l'environnement latin, XII<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Bouchène, 2001.

152. . Voir la lettre de Frédéric II à Grégoire du 15 avril 1236, dans Theodore P. J. D. de Luynes et Alphonse Huillard-Breholles (éd.), *Historia Diplomatica Friderici Secundi*, Paris, Plon, 1852-1861, vol. 4, partie 2, p. 831. Voir aussi celle de l'empereur à ses administrateurs siciliens du 25 décembre 1239 (*ibid.*, vol. 5, partie 1, p. 626).

153. . Voir Pietro Egidi (éd.), *Codice diplomatico dei saraceni di Lucera*, Naples, Pierrone e figlio, 1917, p. 127s.

154. . Voir Michael Meinecke (dir.), *Das Staunen der Welt. Das Morgenland und Friedrich II. (1194-1250)*, Berlin, Preußischer Kulturbesitz, 1995.

155. . Voir aussi les conclusions chez David Engels *et al.* (dir.), *Zwischen Ideal und Wirklichkeit...*, *op. cit.*, p. 351-360.

156. . Walter Koller, « Toleranz im Königreich Sizilien », *art. cit.*, p. 176 : « Sogwirkung, welche die orientalisierte christliche Gesellschaft durch ihr wohlwollendes Entgegenkommen auf die Muslime ausübte ».

## RÉSUMÉS

L'histoire religieuse de la Sicile, durant laquelle se mêlèrent et s'affrontèrent paganisme grec, carthaginois et romain, christianisme, judaïsme et islam pendant plus de deux millénaires, est extrêmement mouvementée et livre de nombreux paradigmes pour le problème de la tolérance et de l'intolérance interculturelles. Une étude approfondie de quelques tendances particulièrement significatives – coexistence et concurrence des divers cultes païens, christianisation de l'île et concurrence entre pouvoirs romain et byzantin, installation de l'hégémonie musulmane avec ses diverses obédiences et conflits ethniques, et finalement l'attitude des Normands face à l'islam – montre que la notion même de « tolérance » est trompeuse. En effet, elle suggère souvent une acceptation de l'équivalence théologique ou au moins sociétale de la religion de l'autre qui n'était pas de mise à l'époque concernée : d'un côté, l'apparente « tolérance » entre cultes païens reposait non sur l'acceptation de l'altérité, mais bien sur une interprétation de la religion de l'autre comme simple « variante » ou « traduction » de ses propres convictions ; et d'un autre côté, la coexistence entre religions monothéistes était en large partie dictée par des raisons économiques et politiques et ne fut conçue, dans la vision des acteurs principaux, que comme un moment passager, devant favoriser tôt ou tard, par un nombre croissant de mesures discriminatoires, la conversion volontaire des mécréants.

The religious history of Sicily, where Greek, Carthaginian, and Roman paganism intermingled with Christianity, Judaism, and Islam for more than two millennia, was extremely eventful and offers numerous paradigms for the study of intercultural tolerance and intolerance. A close study of its most telling features –coexistence and competition among pagan cults, Christianization of the island, the Roman and Byzantine influence, the advent of Islam in its various forms, ethnic conflict, and, the Normans' attitude toward Islam– shows that the notion of “tolerance” is itself treacherous. Indeed, it usually suggests acceptance of the theological basis or at least the societal equivalence of the other's religion, which hardly was the case. On the one hand, apparent “tolerance” among pagan cults relied not on acceptance of otherness but rather on interpreting the other's religion as a simple “variant” or “translation” of one's own convictions. On the other hand, coexistence between monotheistic beliefs largely was dictated by economic and political factors and was devised by its principal actors as a mere transitory moment that inevitably would lead to voluntary conversion of heretics through increasingly discriminatory measures.

## INDEX

**Keywords** : Sicily, Carthage, paganism, Christianity, Judaism, Islam, Normans

**Mots-clés** : Sicile, Carthage, paganisme, christianisme, judaïsme, islam, Normands

## AUTEUR

### DAVID ENGELS

David Engels a fait des études d'histoire, de philosophie et d'économie politique à Aix-la-Chapelle, puis a soutenu un doctorat en histoire ancienne (2005). Il est titulaire de la chaire d'histoire romaine de l'Université Libre de Bruxelles depuis 2008. Entre 2009 et 2012, il a dirigé le centre de recherche OIKOUMENE de l'ULB. Il est coordinateur de la section IV C 2 des *Fragmente der griechischen Historiker* depuis 2011 et directeur et rédacteur en chef de la revue *Latomus* depuis 2012. Parmi ses principales publications, signalons : *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v.Chr.)*. Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung (Stuttgart, 2007) ; avec C. Nicolay (dir.), *Ille operum custos*. Kulturgeschichtliche Beiträge zur antiken Bienensymbolik und ihrer Rezeption (Hildesheim / New York / Zürich, 2008) ; avec L. Geis, M. Kleu (dir.), *Zwischen Ideal und Wirklichkeit : Herrschaftsausübung auf Sizilien von der Antike bis zum Spätmittelalter* (Stuttgart, 2010) ; avec P. Van Nuffelen (dir.), *Competition and Religion in Antiquity*. Papers of the First Belgian Workshop in Ancient History, 2010, en préparation. Son ouvrage *Demain, l'Empire ? La crise de l'Union européenne et la chute de la république romaine - quelques analogies historiques* paraîtra à Paris en 2013.