



HAL
open science

Jean Germain, penseur des relations entre islam et christianisme : sur sa correspondance avec Jean de Ségovie

Tristan Vigliano

► **To cite this version:**

Tristan Vigliano. Jean Germain, penseur des relations entre islam et christianisme : sur sa correspondance avec Jean de Ségovie. Bulletin de la société d'histoire et d'archéologie de Chalon-sur-Saône, 2019, pp.91-99. halshs-02471700

HAL Id: halshs-02471700

<https://shs.hal.science/halshs-02471700v1>

Submitted on 9 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Jean Germain penseur des relations entre islam et christianisme :
sur sa correspondance avec Jean de Ségovie**

Tristan VIGLIANO
Université Lyon II – IHRIM

[*Pour citer cet article, on voudra bien se reporter au volume Jean Germain (v. 1396-1461), évêque de Chalon-sur-Saône, chancelier de l'ordre de la Toison d'or, éd. par Delphine Lannaud et Jacques Paviot, Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Chalon-sur-Saône, 2019, p. 91-99.*]

Nombreux sont les titres qui assurent à l'évêque Jean Germain une position éminente dans l'Église de son temps et justifient l'intérêt qui lui est porté aujourd'hui. Mais cette position est peut-être plus éminente encore que cela ne semble généralement admis, si l'on veut bien considérer que sa carrière intellectuelle excède les limites géographiques dans lesquelles on a tendance à la saisir. Le fait que cette carrière ait été mise au service du duc de Bourgogne Philippe le Bon et que ses traces nous soient restées pour l'essentiel en langue française ne doit pas faire oublier la dimension internationale, sinon du personnage lui-même ou de son œuvre proprement dite, du moins de la réflexion dont ses écrits témoignent : cela nous semble notamment vrai quand cette réflexion concerne la question musulmane. Mais quelle question pose au juste l'islam vers le milieu du XV^e siècle, se demandera-t-on peut-être ? Cette question se formule-t-elle vraiment en termes religieux ? N'est-ce pas d'une simple question turque qu'il s'agit ? Il nous semble que non. L'intérêt de certains écrivains pour les musulmans ne tient pas uniquement à des raisons diplomatiques, militaires ou, si l'on veut, géopolitiques. Ils les envisagent aussi dans leur croyance, dans leur culte et, pour être plus précis, d'après la possibilité ou l'impossibilité de les convertir. Leurs discours à ce sujet ne sont pas forcément propos de circonstance, jeux d'esprit, ni négligeables enrobages pour apologétiques chrétiennes ou traités de propagande en faveur de la croisade.

Telle est en tout cas la thèse que l'on a défendue dans un ouvrage paru en 2016, sous le titre *Parler aux musulmans. Quatre intellectuels face à l'islam à l'orée de la Renaissance*. Outre Jean Germain, les intellectuels évoqués dans cet ouvrage sont Nicolas de Cues, Pie II et Jean de Ségovie, trois auteurs dont nul ne conteste que la pensée ait une envergure européenne¹. Tous ont pour point commun d'avoir assisté au concile de Bâle, d'y avoir contracté des liens probables ou avérés, puis d'avoir composé plus tard des textes représentant un dialogue islamo-chrétien, que celui-ci constitue une fiction plus ou moins réaliste, ou qu'il fasse l'objet de préconisations plus ou moins vigoureuses, ou encore que des exemples plus ou moins convaincants en soient donnés dans un passé récent. Les

¹ L'idée de considérer ensemble ces quatre auteurs nous était suggérée par Richard Southern (*Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1962), notamment p. 103 sq.

analyses qu'on aimerait présenter s'inspireront largement de ce travail antérieur et se proposent d'en confirmer certaines conclusions. Prenant les choses sous un angle légèrement différent, on insistera cependant sur les échanges entre Jean Germain et Jean de Ségovie, principalement connus par ce que ce dernier en dit dans sa correspondance : en effet, ces échanges nous semblent plus significatifs encore que notre propos ne le donnait alors à voir, sans doute parce que le chapitre dévolu à l'évêque de Chalon avait trait au *Débat du chrétien et du sarrasin*, offert au duc de Bourgogne en 1451².

L'objectif poursuivi ici ne sera pas seulement d'étayer la lecture précédemment proposée de ce débat, même si les termes de cette lecture feront l'objet de certains rappels en conclusion. On signalera aussi et surtout l'importance d'écouter Jean Germain, pour une perception plus fine de ce que l'éventualité d'un dialogue avec les musulmans représente dans l'Europe chrétienne de ce temps. Il peut sembler paradoxal de le faire à partir d'une correspondance où la voix du prélat bourguignon ne résonne que fugitivement ou de façon indirecte, puis s'éteint soudainement. Mais la manière même dont Jean de Ségovie fait parler les silences de son contradicteur a quelque chose d'éloquent, et la dispute des deux hommes, par lettres interposées, nous découvre une inquiétude sur laquelle on voudrait s'arrêter.

Le lecteur nous pardonnera de ne pas présenter en détail le concile au cours duquel Jean Germain et Jean de Ségovie se rencontrent. Les circonstances dans lesquelles Philippe le Bon dépêche à Bâle le premier sont bien connues, de même que les positions qu'il est chargé d'y tenir, tout à fait favorables au point de vue pontifical : les unes comme les autres sont traitées ailleurs dans le présent volume, on ne s'y attarde pas³. Le second représente d'abord l'Université de Salamanque, où il enseigne, mais prend son indépendance et se fait bientôt le héraut de la cause conciliariste. Il refuse le transfert du concile à Ferrare, en 1437, et contribue à l'élection du duc Amédée de Savoie comme pape schismatique, en 1439, ce qui lui vaut la pourpre cardinalice l'année suivante. En 1447, quand le schisme se résout, il doit renoncer à son cardinalat, mais obtient deux évêchés successifs dans cette Savoie où se trouvent ses appuis. À partir de 1451, il se retire dans le prieuré d'Aiton, qu'il ne quittera plus jusqu'à sa mort, en 1458⁴.

Il ne semble pas que des orientations doctrinales pourtant très divergentes aient été en mesure d'altérer une estime réciproque. Au milieu de l'été 1455, Jean Germain fait en effet saluer Jean de

² T. Vighiano, *Parler aux musulmans. Quatre intellectuels face à l'islam à l'orée de la Renaissance*, Genève, Droz, 2006, chap. I, « Un débat inutile », p. 23-77.

³ Elles étaient déjà mises en rapport avec ses travaux sur l'islam dans la thèse d'Yvon Lacaze, *Un Représentant de la polémique anti-musulmane au XV^e siècle. Jean Germain, évêque de Nevers et de Chalon-sur-Saône, 1400 ? – 1461 : sa vie, son œuvre*. Cette thèse, soutenue en 1958 à l'École des chartes, n'a malheureusement pas fait l'objet d'une publication. Elle nous a pourtant été d'une précieuse aide pour notre étude.

⁴ Le livre le plus complet et le plus récent sur Jean de Ségovie est celui d'Anne Marie Wolf, *Juan of Segovia and the Fight for Peace : Christian and Muslims in the Fifteenth Century (History, Language and Culture of the Spanish and Portuguese Worlds)*, University of Notre Dame Press, 2014. Sur l'époque du concile, on consultera aussi Jesse Mann, « Truth and Consequences. Juan de Segovia on Islam and Conciliarism », *Medieval Encounters*, vol. 8, n° 1 (2002), p. 79-90.

Ségovie par un ami carme, de passage en Maurienne. Débute alors la brève correspondance autour de l'islam qui nous occupe plus particulièrement. Les lettres concernées ont été transcrites et éditées par le père Darío Cabanelas Rodríguez, en 1952⁵, puis par Davide Scotto, dans une thèse soutenue en 2012 et à paraître⁶ : l'auteur a très aimablement consenti à ce que l'on consulte cette thèse, mais on s'astreint ici à la citer avec discrétion, pour des raisons facilement compréhensibles ; la présente réflexion ne peut s'entendre que comme un prélude à l'étude plus approfondie que permettra cette publication.

Jean de Ségovie envoie la première lettre, depuis Aiton, le 31 juillet 1455⁷. Après avoir brièvement relaté la visite du carme, il fait part de la joie qui a été la sienne quand celui-ci lui a parlé des travaux de Jean Germain. Son attention s'est fixée sur un volume en cinq livres, plus épais que le *Décret* de Gratien, où se trouverait exaltée la foi chrétienne et réfutée la secte mahométane : on aura reconnu le *Débat du chrétien et du sarrasin*. Jean de Ségovie n'ignore pas que cet ouvrage a été écrit en français, mais il croit savoir que le duc Philippe le Bon veut le faire traduire en latin, afin qu'il puisse profiter à l'ensemble de la chrétienté : si cette traduction a bien existé, elle est aujourd'hui perdue. Quoi qu'il en soit, ce débat est bien propre à intéresser un controversiste qui, à la même époque, cherche à faire traduire le Coran et compose une grande réfutation de l'islam, le *De gladio divini spiritus mittendo in corda Sarracenorum*, dans laquelle il dessine « une voie de paix et d'instruction », *via pacis et doctrine*, à l'égard des musulmans⁸. Il est peu étonnant, dès lors, que Jean de Ségovie comprenne le débat de Jean Germain comme un moyen de « montrer la lumière [de la vérité] aux fidèles du Christ qui sont à l'intérieur [de l'Église] », mais aussi « d'inviter par sa splendeur ceux qui sont au-dehors afin qu'ils entrent⁹ ». Au fond, c'est sa propre entreprise qu'il projette sur ce texte, faute de l'avoir encore lu. Or, quiconque a parcouru le *Débat du chrétien et du sarrasin* sait que le propos de Jean Germain n'est pas de s'adresser aux musulmans pour leur salut, bien au contraire. La déception sera inévitable. Mais pour l'heure, Jean de Ségovie rapporte qu'il est en contact avec Nicolas de Cues sur ces matières et voudrait poser à Jean Germain la même question qu'à ce dernier : estime-t-il qu'il faille employer une voie pacifique plutôt que la voie de la guerre pour convertir les sarrasins ? Bien entendu, lui-même pense que oui et il fait d'ailleurs parvenir à son correspondant une lettre, originellement adressée à Nicolas de Cues, où il expose ses vues plus en détail. Son intention exacte serait de réfuter l'accusation islamique selon laquelle le christianisme est

⁵ D. Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, Université de Madrid, 1952 (repris en fac-similé avec une étude liminaire d'Emilio Molina López et Concepción Castillo Castillo, Grenade, Editorial Universidad de Granada, 2007), p. 319-335.

⁶ D. Scotto, *Via pacis et doctrine. Le Epistole sull'Islam di Juan de Segovia*, thèse de doctorat, Université de Florence, 2012 [éd. crit. de la réplique à Jean Germain, ou *Replica magne continencie*, p. 82-281].

⁷ Jean de Ségovie, dans D. Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico*, p. 319-323, d'après le manuscrit *Vaticanus Latinus* 2923, f. 39 r^o – 40 v^o (résumé et contexte par Cabanelas, p. 195-197).

⁸ Ce traité a fait l'objet d'une édition critique récente : Jean de Ségovie, *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum*, éd. et trad. allemande, introd. et notes d'Ulli Roth, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, 2 t.

⁹ « *qui intus sunt christifidelibus lumen exhibens et splendore suo exteros invitans ut introeant* » (Jean de Ségovie, lettre à Jean Germain, Aiton, 31 juillet 1455, dans D. Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico*, p. 320).

un polythéisme et de montrer que le nom de Mahomet n'est pas annoncé dans l'Évangile, contrairement à ce qu'affirment les musulmans. Pour conclure sa lettre, Jean de Ségovie demande à Jean Germain le secret, d'où l'on peut inférer que le problème agité est quelque peu sensible, et il confie au chanoine de Sainte-Anne de Varambon le soin de compléter ses propos par une communication orale.

C'est peu dire que cette première lettre repose sur un malentendu. Jean de Ségovie mène depuis Aiton une forme de lobbying, dont la formule « *via pacis* » est l'élément de langage essentiel et dont Enea Silvio Piccolomini, le futur Pie II, sera un autre destinataire¹⁰. Mais ce lobbying n'a pas la moindre de chance d'aboutir auprès de Jean Germain, dont toute l'œuvre célèbre la politique de Philippe le Bon et promeut par conséquent la croisade, qui constitue à maints égards une pierre angulaire de cette politique. L'évêque de Chalon répond cependant, le 3 puis le 9 septembre 1455. Quoique ces deux lettres-là soient perdues, on en devine la teneur par la réponse que leur adresse à son tour Jean de Ségovie, le 18 décembre de la même année. Comme en miroir, cette réponse prend elle-même la forme de deux lettres¹¹.

Dans la première, de taille ordinaire, le théologien espagnol explique où en sont ses travaux sur le Coran et signale la difficulté d'accéder à une information correcte sur le sujet : alors qu'il réclame une traduction de ce texte, on lui envoie la réfutation de Pedro Pascual¹². Or, il est intéressant que Jean de Ségovie ne mentionne pas la venue à Aiton d'un docteur de la loi musulmane, le *faqîh* Yçe de Gebir, qu'il emploie précisément à partir du 5 décembre 1455 pour traduire le texte coranique¹³. Serait-ce que sa confiance envers son correspondant s'est refroidie, à la lecture de ses lettres ? Cet épisode peu banal fait-il l'objet d'une communication orale, par mesure de prudence ? Difficile à dire, même si la seconde hypothèse paraît assez plausible. Jean de Ségovie annonce en effet joindre à son envoi plusieurs documents en sa possession, parmi lesquels la copie d'une lettre que lui a envoyée « un *faqîh* sarrasin¹⁴ » : Yçe de Gebir, selon toute vraisemblance.

Intéressant plus directement notre propos, on relèvera un passage où le maître de Salamanque fait entendre certains conseils formulés par Jean Germain. Il est ici question de la *via pacis*, dont on sait

¹⁰ Sur ce lobbying, terme qui pourrait sembler anachronique, voir nos analyses dans *Parler aux musulmans*, p. 247 ; sur Enea Silvio Piccolomini, voir *infra* et l'article très récent de Davide Scotto, « Juan of Segovia's Last Manuscript (Ms. Vat. Lat. 2923). The Quest for Islam from the Aiton Library to Pope Pius II », dans *Der Papst und das Buch im Spätmittelalter (1350-1500). Bildungsvoraussetzung, Handschriftenherstellung, Bibliotheksgebrauch*, éd. par Rainer Berndt (SJ), Münster, Aschendorff, p. 61-81.

¹¹ La première lettre se trouve dans D. Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico*, p. 325-328, éditée d'après le ms. Vat. Lat. 2923, f. 184 r° – 185 r° (résumé et contexte p. 198-223). La seconde dans D. Scotto, *Via pacis et doctrine, loc. cit.*, éditée d'après le ms. 55 de la Biblioteca General Histórica de Salamanque.

¹² L'auteur de cette réfutation est présenté comme évêque de Jaén dans le prologue de Jean de Ségovie à sa traduction du Coran, ce qui permet de le connaître : voir J. Martínez Gázquez, « El Prólogo de Juan de Segobia al Corán (*Qur'ân*) trilingüe (1456) », *Mittellateinisches Jahrbuch*, vol. 38 (2003), p. 400-401, l. 228-235, et T. Vigliano, *Parler aux musulmans*, p. 252-253.

¹³ Sur cet épisode, voir T. Vigliano, *ibid.*, p. 249-268.

¹⁴ « *copiam littere ad me destinate per unum ex alphaquinis sarracenorum* » (Jean de Ségovie, première lettre à Jean Germain, Aiton, 18 décembre 1455, dans D. Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico*, p. 328).

par d'autres écrits qu'elle aurait pris la forme d'une ambassade générale menée par les plus hauts représentants de l'Église catholique vers les plus éminents dignitaires de l'islam :

Cette affaire présente un caractère tout à fait respectable, pourvu toutefois qu'elle soit menée comme il se doit. Et votre vénérable paternité, avec sa remarquable circonspection, le voit d'ailleurs fort bien quand elle dit que les princes lui feraient bon accueil aussitôt qu'elle serait divulguée, mais déconseille de la rendre publique, de crainte qu'ils ne se dépêchent de pousser le clergé à suivre cette voie, laquelle supposerait de faire payer une dîme ou un impôt extraordinaire. Mais même si les tractations devaient se prolonger sur une décennie, voire davantage, la dépense ne s'élèverait pas aux montants à régler pour continuer la guerre pendant un an¹⁵.

L'importance de ce passage, à nos yeux, tient à la crainte qu'il laisse entendre. Informés que nous sommes de la suite des événements, nous regarderions spontanément Jean de Ségovie comme un doux rêveur. Or, à en juger par ces lignes, Jean Germain prend la *via pacis* suffisamment au sérieux pour en envisager les conséquences financières et pour dissuader son correspondant de faire connaître son projet. Il semble bel et bien redouter que ne soit engagé un dialogue avec les musulmans. De fait, on se rappellera que les tractations avec l'Église orthodoxe ont été sur le point d'aboutir, quelques années auparavant : à prendre les choses sous cet angle, l'application à l'islam d'une méthode analogue est moins invraisemblable qu'il n'y paraît.

La deuxième lettre en date du 18 décembre 1455 est beaucoup plus longue que la première, puisqu'elle occupe quatre-vingt-quinze feuillets dans le manuscrit *Vaticanus latinus* 2923¹⁶. C'est une réplique de grande ampleur, ou *Replica magnæ continentiae*, aux objections adressées par Jean Germain en septembre. Le prix de ce document ne tient pas seulement au fait qu'il a les dimensions et même la forme d'un traité. Il intéresse aussi l'étude de l'évêque bourguignon et de sa pensée, précisément parce que ses objections s'y trouvent reformulées, selon la même numérotation de type scolastique qui scandait déjà le *Débat du chrétien et du sarrasin*, ici mentionné sous son titre exact de *Trésor des simples*¹⁷.

L'évêque de Chalon invoque d'abord une prophétie selon laquelle la défaite des Turcs aura lieu sous un an, ainsi qu'une lecture du psaume XIX supposée annoncer la victoire du duc de Bourgogne : arguments qui nous semblent fantaisistes, comme ils le sont pour Jean de Ségovie, mais dont la position liminaire montre l'importance aux yeux de Jean Germain. Ce dernier allègue ensuite neuf raisons contre la *via pacis*. Elle était bonne du temps des apôtres et des premiers martyrs : elle ne l'est

¹⁵ « *Materia namque ipsa suam in se prefert honestatem, debitis tamen cum directa fuerit circumstantiis, quam et Vestra Reverenda Paternitas sua preclara intuetur circumspectione, quando inquit divulgata, extemplo acceptaretur a principibus, sed a publicatione quod retrahat timor instantie eorum future ut clerus eam prosequatur viam, pro quo necesse foret decimam vel alium subsidium solvere. Expensa tamen illa, etiamsi decennio ampliusque duraret tractatus, minime ascensura ad magnitudinem expensarum que fiunt pro belli continuatione per annum* » (Jean de Ségovie, *ibid.*, p. 327).

¹⁶ D. Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico*, p. 331. La présentation qui suit s'appuie sur le résumé de Cabanelas, organisé différemment, mais aussi sur l'édition critique de Davide Scotto. Il ne prétend pas à l'exhaustivité, mais a seulement valeur d'aperçu.

¹⁷ Il est ici question du *Dialogus contra Judæos* de Pierre Alphonse, à la lecture duquel Jean de Ségovie sait que Jean Germain reconnaît un rôle séminal pour la composition de son débat : « *ille [liber] Petri Alfonsi, de quo paternitas vestra in suo libro Thesauro simplicium appellato mentionem facit, tanquam ex illo condens principium* » (deuxième lettre à Jean Germain, Aiton, 18 décembre 1455, dans D. Scotto, *Via pacis et doctrine*, p. 139). De ce débat, Jean de Ségovie avait reçu au moins un résumé (D. Scotto, *ibid.*).

plus, maintenant que les miracles et le don des langues ont disparu (1). D'ailleurs, on l'a abandonnée depuis Constantin (2). Depuis la fin des persécutions contre les chrétiens, on a employé la voie guerrière (3). Cette seconde voie a été suivie par les empereurs d'Allemagne et les rois de France (4). L'Église l'a si bien acceptée que des indulgences ont été accordées à cet effet (5). On ne peut condamner la guerre contre les infidèles alors que les fidèles mêmes se font la guerre entre eux et que l'Ancien Testament la justifie (6). Calixte III (7), comme auparavant Nicolas V (8), a autorisé la croisade. En Allemagne, l'Empereur et les princes électeurs viennent de s'y déclarer favorables (9). De fait, la promotion de cette croisade fait l'objet principal de ces neuf raisons.

Suivent vingt-huit difficultés, procédant plus par accumulation que par ordre et parfois mentionnées de manière allusive, ce qui correspond dans notre résumé à des crochets : seule la onzième ne peut être reconstituée, nous semble-t-il. Si la voie guerrière porte peu de fruits, dit Jean Germain, c'est en raison de nos péchés (1). Mais la *via pacis*, dans le passé, n'a pas été plus efficace. Pour preuve, l'ambassade envoyée par Clément V aux Tartares (2) ou les Hussites chantant victoire au terme d'une dispute théologique où ils eurent pourtant le dessous : on peut convaincre les dignitaires sans toucher les populations (19). Pour que des tractations réussissent mieux, dans le cas présent, il faudrait que les Sarrasins, le Turc et le Soudan d'Égypte se mettent d'accord entre eux (3). Or, le Coran interdit expressément la dispute avec les chrétiens (4) et il est plein de blasphèmes contre leur religion, de même que les autres textes islamiques. Une école a même été fondée à Bagdad, où ces blasphèmes ont libre cours (16). Il faudrait en outre que les musulmans soient capables de comprendre les mystères de la Trinité (10, 18, 20-23) ou de l'Eucharistie (24-25). Non seulement ce n'est pas le cas, mais si l'on parvenait à les convaincre de la supériorité du christianisme, ils n'en seraient que plus insultants (17). Et en admettant que la *via pacis* aboutisse, le délai minimal de trois ans qui serait nécessaire suffirait aux Ottomans pour conquérir Rome et l'Italie (14). Sans compter que les musulmans prêcheraient les chrétiens, eux aussi [5-9] : Jean Germain donne l'exemple d'un dominicain passé à l'islam après s'être rendu à Grenade (28). Aussi les risques encourus sont-ils plus grands que les avantages espérés (26-27), lors même que l'offense commise, à Constantinople notamment, doit être vengée (15) et que l'Église ne sera pas justifiée pour avoir obtenu d'éventuelles conversions (16-17). Pour toutes ces raisons, Jean de Ségovie devrait éviter de faire connaître son projet (12-13).

La crainte d'un dialogue avec l'islam, que nous avons aperçue dans la première lettre, se trouve ici confirmée. Mais elle s'énonce en des termes à la fois plus précis et différents. On pourrait dire que les difficultés soulevées par Jean Germain se réduisent à deux thèses principales : d'une part, la *via pacis* ne peut pas réussir ; d'autre part, elle serait même contre-productive. Or, à l'appui de cette deuxième thèse, l'argument majeur allégué n'est apparemment plus le coût financier. Ce n'est même pas le facteur que représente l'avancée turque, quoiqu'il en soit bien fait état, mais la possibilité que des chrétiens abjurent leur foi, par suite des contacts noués avec les musulmans : si le propos de Jean Germain ne se signale pas par son ordre, du moins tel que Jean de Ségovie nous permet de

l'appréhender, il se referme tout de même sur l'exemple du dominicain renégat, ce qui tendrait à souligner un tel péril. Ce péril se dit jusque dans l'exposé d'objections où il n'est apparemment pas l'argument le plus central. Ainsi, à propos de la quatrième difficulté, où l'islam est représenté comme une loi séduisante parce que facile, conformément à un *topos* invétéré de la controverse chrétienne au Moyen Âge et même après :

Ils tourneront en ridicule le sacrement de l'autel, le sacrement de pénitence, et surtout ce qui a trait aux confessions, lesquelles sont si redoutables pour les chrétiens que certaines nations même se confessent à peine une fois dans la vie. Ils prêcheront la contrition pour les péchés, les ablutions pour la purification de leurs fidèles, et ainsi de suite. Cela finirait par dérouter les nôtres, et ils convertiront cent hommes, pour cent autres convertis par notre prédication¹⁸.

Le point est important car il explique peut-être que Jean Germain dissuade son correspondant de faire connaître ses plans et invoque à cet effet « de nombreuses raisons¹⁹ », aux dires de Jean de Ségovie. La peur du scandale, entendu dans son sens théologique, pourrait bien être une cause essentielle de pareille insistance. Ce qui est sûr, c'est que cette peur n'est pas superficielle et que l'éventualité de voir advenir un dialogue islamo-chrétien est loin d'être purement théorique, pour l'évêque de Chalon.

Le double envoi de Jean de Ségovie parvient à Jean Germain, qui en accuse réception dans une lettre en date du 26 décembre 1455²⁰. Bien qu'il n'ait pas encore eu le temps d'en prendre connaissance, dit-il, il assure son correspondant qu'il le lira bientôt et lui fera part de son sentiment. En attendant, il l'encourage à continuer dans ses travaux de réfutation. Simple formule de politesse, qui lui permet de présenter les musulmans en « apostats de la très sainte foi catholique » : la même représentation de l'islam prévalait déjà dans le *Débat du chrétien et du sarrasin* ou dans le *Liber de virtutibus*²¹. Aucune réponse plus circonstanciée de Jean Germain ne parviendra jamais à Jean de Ségovie, semble-t-il. La correspondance des deux hommes paraît s'arrêter là, sans avoir infléchi l'opinion ni de l'un ni de l'autre. Elle laisse cependant plusieurs traces, peut-être même une forme d'empreinte, dans les écrits ultérieurs de Jean de Ségovie. En mai 1458, il envoie en effet une lettre à Enea Silvio Piccolomini, quelques semaines avant que celui-ci n'accède au trône pontifical, afin de lui offrir son traité *De gladio* et de l'intéresser à cette *via pacis* qu'il préconise :

Certes ce livre, transmis à votre seigneurie aimée de Dieu par son faible serviteur, pourrait donner l'impression de pousser trop cette préconisation, en dénigrant. Mais j'ai pris soin de mener à bien l'ouvrage sans faire acception des

¹⁸ « irridebunt [...] sacramentum altaris et sacramentum penitencie et maxime quantum ad confessiones, que ita est Christianis horrenda ut eciam aliq̄ue naciones vix confiteantur semel in vita. Sed predicabunt contricionem pro peccactis et balneaciones ad purificacionem ipsorum et sic de aliis que omnino cederent ad scandalum nostrorum et convertent centum pro cento conversis per predicacionem nostrorum » (Jean de Ségovie, deuxième lettre à Jean Germain, Aiton, 18 décembre 1455, ou *Replica magne continencie*, dans D. Scotto, *Via pacis et doctrine*, p. 131).

¹⁹ Jean de Ségovie, *ibid.*, p. 140.

²⁰ Jean Germain, lettre à Jean de Ségovie, Chalon, 26 décembre 1455, dans D. Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico*, p. 329-330, éditée d'après le ms. Vat. Lat. 2923, f. 185 r^o-v^o.

²¹ Tout le livre III du *Débat* a pour objet de démontrer ce point (voir T. Vigliano, *Parler aux musulmans*, p. 52-53). Pour le *Liber de virtutibus Philippi Burgundiæ et Brabantiae ducis*, voir *Chroniques relatives à l'histoire de la Belgique sous la domination des ducs de Bourgogne (Textes latins)*, éd. par Kervyn de Lettenhove, vol. 3, Bruxelles, Hayez, 1876, p. 79.

personnes, ayant choisi de discuter avec quelqu'un qui avait depuis douze ans exercé ses forces en sens inverse. D'ailleurs, après avoir reçu satisfaction, il n'a pas répliqué²².

Il semble difficile de croire que la personne mentionnée ici ne soit pas Jean Germain : on suivra, sur ce point, la proposition de Darío Cabanelas²³. Le texte évoqué pourrait bien être le *Débat*, dont la composition aurait ainsi débuté en 1443, si la mention des douze années n'est pas trop approximative. Quelque déplaisant que le procédé puisse paraître, Jean de Ségovie se sert de sa correspondance, sans doute interrompue, avec l'évêque de Chalon pour mettre en avant l'impartialité dont il a su faire preuve dans son traité. Ce faisant, il interprète le silence de son interlocuteur comme une sorte de reddition. Mais la lecture des difficultés soulevées par Jean Germain aurait pu l'avertir de ce qu'un avantage dialectique, supposé ou réel, ne débouche pas forcément sur une reddition de cette espèce : de ce point de vue, il faut reconnaître à l'évêque bourguignon une plus grande lucidité. Or, il est significatif que le *De gladio* représente une même scène de discussion théologique, à l'issue analogue, entre Jean de Ségovie et un *faqîh* grenadin. Cette discussion se tient en 1431, à Medina del Campo : le *faqîh* l'écourte et l'interruption est, là encore, interprétée comme un signe de reddition²⁴. Rien n'indique que la scène en question ait été inventée par Jean de Ségovie, ni même relatée d'après le souvenir plus récent des échanges avec Jean Germain. Mais la répétition d'une expérience semblable a pu convaincre le théologien espagnol de l'efficacité de sa méthode et a certainement contribué à l'achèvement du *De gladio*, lors même que l'auteur touchait au crépuscule de sa vie.

Il faudrait déterminer si l'argumentation de ce traité est innervée par la réflexion que développe la *Replica magnæ continenciæ*. Mais les limites du présent propos nous l'interdisent et l'édition critique prochainement publiée par Davide Scotto aidera sans doute à préciser ce point. On aimerait plutôt, pour conclure, revenir à Jean Germain et à la peur qu'expriment ses objections. Il n'est pas contestable que cette peur s'enracine dans la réalité militaire de l'avancée ottomane : la quatorzième difficulté opposée à Jean de Ségovie en témoigne. Mais elle tient aussi à des considérations proprement religieuses que l'on a soulignées, qu'il importe de ne pas négliger, et qui coïncident évidemment avec la raison géopolitique. Il serait intéressant, à cet égard, de lire en parallèle un ouvrage comme le traité *Des mœurs, des coutumes et de la perfidie des Turcs*, composé par Georges de Hongrie²⁵. Bien que de date plus tardive, il raconte la captivité de l'auteur dans l'Empire ottoman

²² « *In eo certe libro per exilem servitorem suum ad Vestram Deo amabilem Dominationem transmissio, habundantius forte continentur que in promotionem avisamenti ipsius et que in detractionem videntur concernere. Sed in eo studium michi fuit ut id completeretur operis, nulla intellecta acceptione personarum, dum conferre elegi cum eo qui ab annis XII in adversum veres exeruerat suas ; et postquam accepit satisfactionem, non replicavit* » (Jean de Ségovie, lettre à Enea Silvio Piccolomini, Aiton, mai 1458, dans D. Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico*, p. 348). Il faut sans doute corriger *exeruerat* en *exercuerat* et *veres* en *vires*. Le sens, dans tous les cas, est clair.

²³ D. Cabanelas, *ibid.*

²⁴ Jean de Ségovie, *De gladio*, IV, t. 1, p. 84 (passage cité et traduit dans T. Vigliano, *Parler aux musulmans*, p. 224-225).

²⁵ Georges de Hongrie, *Des Turcs. Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, trad. du latin par Joël Schnapp, suivi de *La Peur du Turc* par Michel Balivet, Toulouse, Anacharsis, 2003. Ce traité est imprimé pour la première fois en 1481, à Rome, et de nombreuses fois réédité au XVI^e siècle.

entre 1438 et 1458. L'expérience dont il fait état remonte donc exactement à la période qui nous intéresse, et le propos est assez proche de celui que tient Jean Germain : Georges de Hongrie entend persuader son lecteur que l'islam apporte le scandale et qu'il faut, pour cette raison, éviter du mieux possible le contact avec les musulmans. Sans doute s'en est-il convaincu en l'éprouvant lui-même dans sa chair : certains indices suggèrent en effet qu'il a renié sa foi chrétienne, voire s'est fait derviche²⁶. Les craintes de Jean Germain ne sauraient, bien entendu, avoir le même fondement. Mais les écrits de l'un comme de l'autre baignent dans une forme d'irrationalité. Chez Georges de Hongrie, celle-ci tient à une lecture eschatologique de l'histoire contemporaine²⁷. Chez l'évêque de Chalon, elle se manifeste dans les improbables prophéties sur l'imminente défaite turque, que Jean de Ségovie récuse comme une manière inadéquate de discourir et qui nous renseignent sur l'adhésion de Jean Germain à la propagande ducale, même après son éventuelle disgrâce²⁸. Peut-être notre lecteur trouvera-t-il paradoxal d'expliquer la peur de l'islam par des prophéties si favorables pour la chrétienté, mais on sait de quelles inquiétudes plus ou moins sourdes l'irrationalité ou l'affichage excessif de la confiance procèdent bien souvent. La comparaison avec Georges de Hongrie serait décidément féconde. Elle prolongerait l'effort, selon nous nécessaire, consistant à inscrire Jean Germain dans le contexte européen où sa pensée prend place.

En l'espèce, cet effort a aussi des implications sur notre manière de comprendre des textes plus aboutis que de simples lettres, à plus forte raison connues de façon indirecte. Dans l'ouvrage mentionné en préambule, on a tenté de montrer que le *Débat du chrétien et du sarrasin* poursuivait plusieurs buts tout à fait compatibles, mais distincts : confirmer les lecteurs chrétiens dans leur foi, en soulignant l'ancienneté de la tradition catholique ; promouvoir la croisade et en promettre le succès, par l'écrasement symbolique du sarrasin ; mais aussi, par une très adroite rhétorique de l'entorse, conjurer le risque que ne se tienne un jour une vraie discussion avec les musulmans. C'est là prendre au sérieux la forme du débat choisie par Jean Germain et ne pas la regarder comme un pur ornement. Cela revient en outre à considérer que ce débat pose bel et bien la question de l'islam, entendu comme religion. La correspondance avec Jean de Ségovie, parmi bien d'autres informations qu'elle nous apporte, confirme que l'évêque de Chalon s'intéresse à cette question. Elle explique quelles raisons il a de craindre la survenue d'un dialogue entre les religions. Le fait qu'une notice propre ne lui soit pas consacrée dans l'ouvrage de référence que constituent les *Christian-Muslim Relations. A*

Luther, qui l'apprécie, ne dédaigne pas de lui donner une préface (*Libellus de ritu et moribus Turcorum ante LXX annos æditos*, avec une préface de Luther, Wittemberg, Hans Lufft, 1530).

²⁶ J. Schnapp, introd. à Georges de Hongrie, *Des Turcs*, p. 13.

²⁷ *Ibid.*, p. 15-17.

²⁸ Sur cette possible disgrâce et ses causes, voir Jacques Paviot, « Jean Germain, évêque de Nevers et de Chalon-sur-Saône, chancelier de l'ordre de la Toison d'Or », *Publications du Centre Européen d'Études Bourguignonnes*, n° 50 (2010), p. 120, et Delphine Lannaud, *Les Évêques des diocèses bourguignons à la fin du Moyen Âge (1415-1515)*, thèse de doctorat, Université de Bourgogne, 2007, p. 299-300.

*Bibliographical History*²⁹ entérine une tradition critique qu'on peut trouver injuste à son encontre. Tout l'objet de notre propos était ici de contribuer à infléchir cette tradition.

Malgré ces préventions qu'apportent souvent les siècles en passant, il nous semble qu'on gagnerait à lire Jean Germain comme un intéressant penseur des relations entre l'islam et le christianisme de son temps.

²⁹ Seules sont considérées les objections soulevées dans la *Replica magne continencie*, à l'intérieur de la notice consacrée à Jean de Ségovie (*Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 5 (1350-1500), éd. par David Thomas et Alix Mallett, *cum aliis*, Leyde / Boston, Brill, 2013, p. 435-437).