

See discussions, stats, and author profiles for this publication at:  
<https://www.researchgate.net/publication/257915862>

# LES TRAITÉS D'ALLIANCE AVEC LES INFIDÈLES : L' « INFÂME » PRÉCÉDENT DU TRAITÉ DE JAFFA DU 18 FÉVRIER 1229 ENTRE FRÉDÉRIC II ET LE SULTAN D'EGYPTE AL-KAMIL

DATASET · MARCH 2011

---

READS

75

1 AUTHOR:



Giovanni Distefano

Université de Neuchâtel

52 PUBLICATIONS 3 CITATIONS

SEE PROFILE

LES TRAITÉS D'ALLIANCE AVEC LES INFIDÈLES :  
L' « INFÂME » PRÉCÉDENT DU TRAITÉ DE JAFFA DU 18 FÉVRIER 1229  
ENTRE FRÉDÉRIC II ET LE SULTAN D'EGYPTE AL-KAMIL

Giovanni Distefano\*

PROLOGUE

Je ne peux guère entamer cet écrit sans rappeler les circonstances dans lesquelles je fis la connaissance de son récipiendaire : c'était en troisième année de la défunte Licence en relations internationales. Tout au long de ce cours, je fus initié à l'histoire de l'ordre international<sup>1</sup> et de sa pensée (dans la droite lignée d'un Grewe ou d'un Giuliano), à la doctrine italienne et, *last but not least*, à l'« ostinato rigore » terminologique et conceptuelle ; sans oublier cette coquetterie – fort utile en cette époque de conformisme – de dévier des sentiers battus pour voir ailleurs. En ce qui concerne l'histoire, ce que j'appris du Professeur Peter Haggemacher peut être condensé par les mots d'un juriste médiéviste : « La storia – quella autentica – non è mai né fuga, né elusione né divertimento dall'oggi »<sup>2</sup>. Entre autres legs du Nôtre dont j'ai fait trésor, c'est la nécessité scientifique de mettre en perspective historique le droit international et ses institutions, qui peuvent paraître sinon comme les icônes byzantines, c'est-à-dire suggestives mais aplaties et sans profondeur. A cet égard, il a été pour moi un peu comme le *Piero della Francesca* des études juridiques internationalistes. De ce fait, ces lignes naissent de l'une des (nombreuses) dettes de reconnaissance que j'ai contractées pendant plus de deux décennies à son égard.

Tout être humain « moyennement cultivé », comme le dirait le professeur Peter Haggemacher, connaît le précédent célèbre en la matière

---

\* Professeur de droit international, Neuchâtel et Genève (Académie de droit international humanitaire et de droits humains).

<sup>1</sup> « Che i fondamenti di un ordinamento giuridico positivo debbano ricercarsi, in ultima analisi, nello svolgimento storico dell'ordinamento stesso, appare evidente quando si pensi que esso è un complesso di norme nelle quali l'esigenza giuridica dello spirito umano si svolge attraverso un procedimento coerente », B. Paradisi, *Il problema storico del diritto internazionale*, 2<sup>ème</sup> éd., Naples, 1956, 111.

<sup>2</sup> P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari, 1995, 12.

que furent les Capitulations entre François 1<sup>er</sup> de France et Soliman le Magnifique en 1534...<sup>3</sup> ainsi que sa contre-mesure, à savoir le Traité d'alliance entre Charles V et l'empereur des Perses<sup>4</sup>. Si ces traités sont dès lors bien connus, et leur « impiété » analysée sous tous leurs angles, moins nombreux sont ceux qui ont ressenti le besoin d'en aller chercher les antécédents<sup>5</sup>. Parmi ces derniers, nous avons choisi d'étudier le traité entre Frédéric II et le Sultan ayyoubide d'Égypte, Al-Kamil, conclu à Jaffa en l'an de grâce 1229<sup>6</sup>.

D'entrée de jeu, il convient de préciser que l'on s'intéresse ici aux seuls traités d'alliance militaire et/ou politique conclus entre souverains chrétiens et musulmans, laissant ainsi de côté les traités de paix<sup>7</sup> ainsi que ceux conclus par des souverains appartenant à d'autres confessions. Pour les premiers, il n'y a aucun doute sur leur validité ; le pape Grégoire IX lui-même – qui vilipenda Frédéric II pour avoir conclu le Traité – affirma que les accords de paix avec l'Infidèle devaient être respectés<sup>8</sup>, quant aux seconds, ils mériteraient une réflexion à part entière qui ne peut guère être menée ici.

<sup>3</sup> Voir à cet égard : W.G. Grewe, *The Epochs of International Law*, Berlin/New York, 2000, 143–152. En général : Ch.A. Frazee, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923*, New York, 1983.

<sup>4</sup> Voir à ce sujet : H. Lütz, « Kaiser, Reich und Christenheit. Zur Weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstages 1530 », *Historisches Zeitschrift*, 1980 (band 230), 57–88.

<sup>5</sup> Voir G. Vismara, « 'Impium foedus'. Le origini della 'Respublica Christiana' » (1950), réimprimé in *Scritti di storia giuridica*, vol. 7, Milan, 1989, 3 (note 1, *passim*).

<sup>6</sup> En souverain moderne, ou à tout le moins post-médiéval, Frédéric II n'avait pas hésité, sur un autre front diplomatique, à conclure une alliance avec l'Empereur de Nicée, Jean Vatatzes, visant clairement la puissance pontificale. Il s'y était en effet engagé à combattre l'Empire latin de Constantinople pour le rendre à son allié, le souverain légitime, dépossédé par les Francs. Voir B. Paradisi, « Studi e opinioni recenti sulla storia del diritto internazionale » (1947), réimprimé in *Civitas Maxima : Studi di storia del diritto internazionale*, vol. II, Florence, 1974, 360.

<sup>7</sup> Sur la différence entre le simple fait de mettre fin à la guerre entre deux entités (*pactum pacis*) et une véritable alliance ayant comme but de mettre fin à toutes les guerres (*foedus pacificum*), voir I. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Deuxième section, Deuxième article définitif, 1795. Comme nous le verrons plus loin, les traités de paix ne furent jamais considérés comme « impies », bien au contraire, le souverain Pontife lui-même en appelait au respect. L'un des plus anciens traités d'amitié entre souverains chrétiens et musulmans remonte à celui conclu en 807 entre Charlemagne et le Calife abbaside de Baghdâd, le fameux Aroun-al-Rashid (voir Vismara, « 'Impium foedus' », 15). Voir ci-dessous 4.

<sup>8</sup> Vismara, « 'Impium foedus' », 113–114. Le Pape tient en effet à préciser que seuls les traités d'alliance avec le « Soldano » sont illicites alors que tout autre accord visant à faire régner la paix universelle sont invalides et illicites à la fois : la distinction est claire entre *pactum pacis* et *foedus pacificum*.

## 1. LES ANTÉCÉDENTS « IMPIES »

Le fait que, avant le Traité de 1229<sup>9</sup>, force accords d'alliance militaire (défensive voire offensive) furent scellés entre les entités politiques d'Italie méridionale et des émirats musulmans contre des Longobards voire contre l'Empereur d'Occident, montre que dans cette ligne de fracture – qu'un penseur contemporain a inconsiderément qualifiée de « choc de civilisations »<sup>10</sup> – de telles alliances n'étaient pas aussi impies qu'on a bien voulu le (faire) croire.

Amari relate, dans son imposante « Histoire des Musulmans de Sicile », au moins quatre cas d'alliance offensive impies dans l'aire méditerranéenne. A titre d'exemple, lors de la première, en 836, la République de Naples, ne souffrant plus de payer le tribut à la principauté de Benevento, se résout à demander l'aide des émirs musulmans de Sicile ; ces derniers lui vinrent au secours et, après avoir vaincu les armées du prince chrétien, finalisèrent leur alliance avec les Napolitains. Cette ligue se maintint jusqu'en l'an 900 « con tutte le scomuniche dei papi e le minacce degli imperatori. »<sup>11</sup> En 925, l'Empereur romain d'Orient et Ibn Korhob (émir de Mahdia en Tunisie) scellèrent une alliance contre le roi – chrétien – de Bulgarie<sup>12</sup>. Encore plus frappant, le désinvolte Empereur de Byzance Nicéphore n'hésita point à briser l'unité de la *Respublica Christiana* (ainsi que de l'originel Empire romain), en concluant en 968 une alliance offensive avec Moezz (Emir de Sicile) dirigée expressément contre Othon 1<sup>er</sup> Empereur du Saint Romain Empire Germanique. Les deux Parties contractantes, bien que séparées par la foi, se reconnurent hautement solidaires vis-à-vis de leur ennemi commun qui dans les deux cas essayait d'étendre les frontières de l'Empire à l'Italie méridionale (sous souveraineté au moins nominale de Byzance) et à la Sicile (émirat arabe)<sup>13</sup>. Le Pape

<sup>9</sup> Voir R. Ago, « The pluralism and the Origins of the International Community », *IYIL*, vol. 3 (1977), 19 ; A. Nussbaum, *A Concise History of the Law of Nations*, New York, 1947, 37 ; G. Vismara, « Le alleanze di città e principi dell'Italia meridionale con i Saraceni nel secolo nono », 1948–1950, réimprimé in : *Scritti di storia giuridica*, vol. 7, Milan, 1989, 381–399. Au passage, il convient de relever que le Pape Grégoire IX (régnant à la même période que Frédéric II) n'avait pas hésité à sceller un traité prévoyant à la fois protection pour certains ordres confessionnels opérant dans les territoires soumis à l'Ayyoubide ainsi qu'une alliance dirigée contre les païens (Tatars) qui déferlaient depuis l'Asie.

<sup>10</sup> S.P. Huntington, « The Clash of Civilizations ? », *Foreign Affairs*, Summer 1993.

<sup>11</sup> M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia* (1854), vol. I, Florence, 2002, 249–250.

<sup>12</sup> *Ibid.*, vol. II, 114.

<sup>13</sup> *Ibid.*, vol. I, 207. Cette alliance perdura au moins jusqu'en 998 avec la mort d'Othon 1<sup>er</sup>, lorsque Constantinople atteignit son but, à savoir réaffirmer sa souveraineté en Italie méridionale (*ibid.*, vol. I, 224–225).

Jean VIII (*ci-dessous* 4.) ne lésina pas ses efforts, mais en vain<sup>14</sup>, pour éradiquer cette pratique courante auprès des entités étatiques d'Italie méridionale<sup>15</sup>. Comme le constata Vismara, un silence de trois siècles – par les Pontifes – à l'égard des traités d'alliance « impies », s'ensuivit au décès de ce pontife en 882 ; et ce n'est pas faute de pratique, bien au contraire, car les entités étatiques d'Italie méridionale maintinrent avec une certaine désinvolture cette pratique<sup>16</sup>. La fréquence et l'intensité, dans cette partie de la Méditerranée, de relations – alliances défensives et offensives contre ses propres coreligionnaires – entre musulmans et chrétiens (fussent-ils de Rome ou de Byzance), ne doit pas nous étonner dans la mesure où elle est précisément située à la charnière (fluctuante) des trois composantes de l'ordre international euro-méditerranéen dont on parlera plus loin (*ci-dessous* 5.).

Toutefois, la mise à l'écart de la foi commune n'était pas l'apanage des puissances chrétiennes, car les émirats musulmans ne répugnaient pas non plus à conclure des alliances offensives pour se débarrasser de leurs rivaux, comme le témoigne le traité entre Ibn Thimma (émir de Sicile) et le Comte Roger 1<sup>er</sup> dirigée contre le coreligionnaire du premier, l'émir Ibn Hawwasci (1060), à la veille de la conquête normande de l'île<sup>17</sup>.

L'Empire romain d'Orient ne fut pas non plus en reste, puisqu'on recense – et l'exemple ne paraît pas être isolé – un traité d'alliance militaire entre Constantinople et l'Emirat arabe de Sicile dirigée contre (l'ennemi commun) l'Empereur Othon III<sup>18</sup>.

Des relations analogues sont enfin à recenser le long de l'autre frontière entre monde musulman et monde chrétien, à savoir en la péninsule ibérique<sup>19</sup> ; l'on narre même d'un prince musulman (Abou Abdallah

<sup>14</sup> A sa mort, survenue le 15 décembre 882, les principautés d'Italie méridionale étaient toujours liées par des traités d'alliance avec les Sarrasins.

<sup>15</sup> Voir Vismara, « 'Impium foedus' », 19–20. La pratique était à tel point diffuse que l'Empereur Ludovic II (fin du 9<sup>e</sup> siècle) n'hésita pas à appeler Naples « une deuxième Palerme [alors émirat arabe], une deuxième Afrique » (cité in G. Vismara, « Le alleanze di città e principi dell'Italia meridionale con i Saraceni nel secolo nono » (1948–1950), in *Scritti di Storia giuridica*, vol. 7, Milan, 1989, 387).

<sup>16</sup> *Ibid.*, 56–58.

<sup>17</sup> *Ibid.*, vol. 1, 368–369.

<sup>18</sup> F. Taverniti, *Una lontana contesa tra Oriente e Occidente: la battaglia di Stilo del 13 luglio 982*, Cosenza, 2003. Le poète siculo-arabe Ibn-Hamdis évoqua à cet égard les « galées » arabes chargées de combattants qui débarquèrent en Calabre. Ceci est d'autant plus étonnant que Constantinople avait perdu la Sicile au profit de ses futurs alliés contre Othon III.

<sup>19</sup> « Various Christian kingdoms of Northern Spain were dependent on the Caliphate of Cordoba [...]. It also happened that Moslem rulers became arbitrators between Christian rulers, and vice versa » : Ago, « The pluralism and the Origins », 23, 24.

Mohammed ibn Hud) qui se fit vassal du Roi de Castille (Ferdinand III) en 1243. Mais, fait encore plus intéressant, le tributaire musulman n'hésita pas à en appeler au Souverain Pontife – en envoyant son frère à Rome – lorsqu'un différend éclata entre lui et le Roi de Castille au sujet du traité de vasselage<sup>20</sup>. La fonction de médiateur du Pape était ainsi reconnue du fait probablement que la suzeraineté résidait auprès du roi espagnol (chrétien).

Il s'agit de véritables alliances, dictées par des motifs disparates et dans des contextes fort différents, scellées par des communautés musulmanes dont les liens, déjà tenus, avec le Califat omeyyade, d'abord, et abbaside, ensuite, s'étaient largement distendus.

## 2. LE CONTEXTE HISTORIQUE : LA MISE EN SCÈNE

A l'occasion de son deuxième couronnement à Aix-la-Chapelle, Frédéric II avait prononcé le vœu de se rendre en Terre Sainte pour la délivrer des infidèles. Il avait à plusieurs reprises repoussé la date de la croisade aussi bien pour des raisons de sécurité intérieure que logistiques<sup>21</sup>. Le nouveau pape, Grégoire IX (*nomen omen !*) ne perdit pas l'occasion de stigmatiser ce comportement et en profita pour l'excommunier. C'est donc en tant qu'empereur excommunié<sup>22</sup> qu'il partit finalement de Brindisi le 28 juillet 1228<sup>23</sup>. Ainsi débuta cette croisade, mais Frédéric II, surtout en tant que Roi de Sicile, n'avait rien – dans le sillage de ses prédécesseurs normands sur le trône de Palerme – du croisé traditionnel<sup>24</sup>. En effet, il avait été

<sup>20</sup> Voir M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, vol. II, Leipzig, 1857 (réimprimé, 1982), 415 (note 1<sup>ère</sup>).

<sup>21</sup> Le 30 juillet 1225 – par le Traité de Saint-Germain – le Pape Honorius III avait accordé un dernier sursis à Frédéric II, en fixant comme ultime date butoir le 27 août 1227.

<sup>22</sup> Frédéric II s'était en vérité embarqué dans le délai prévu par l'accord avec le Pape, mais malade de dysenterie, dut rebrousser chemin – après 48 heures de navigation – à Brindisi. Aussitôt rentré, l'Empereur envoya une ambassade auprès du Pape pour lui signifier les raisons de ce contretemps ; mais le Souverain Pontife les rejeta et le fit excommunier par un consistoire secret (29 septembre 1227). Il n'est pas invraisemblable de croire que, en raison de son excommunication, Frédéric II se soit encore plus convaincu de l'opportunité de mener une « croisade diplomatique » plutôt que guerrière.

<sup>23</sup> Il faut également rappeler que, ayant marié la fille du dernier Roi de Jérusalem, Isabelle de Brienne, Frédéric II entendait également, par ce voyage, exercer ses droits (surtout après que la jeune mariée eut succombé des suites de l'accouchement de son fils, Conrad) et ceux de son fils au trône de Jérusalem.

<sup>24</sup> « To the average Westerner he was almost incomprehensible. Though he was by blood half-German, half-Norman, he was essentially Sicilian by upbringing, the child of an Island half-Greek and half-Arab », S. Runciman, *A History of the Crusades*, vol. 3, Oxford, 2002, 176.

sollicité des l'automne 1226 par le Sultan Al-Kamil, engagé dans sa lutte contre son frère Al-Moazzam, seigneur de Damas<sup>25</sup> ; le Sultan d'Égypte lui avait demandé de l'aide militaire contre ce dernier, notamment afin de reconquérir la Palestine et Jérusalem. Après moult négociations<sup>26</sup> « clandestines »<sup>27</sup>, échanges de dons et visites réciproques d'ambassadeurs<sup>28</sup>, se jetèrent ainsi les bases d'un accord d'alliance qui transfigureront radicalement la « croisade » de l'Empereur en Palestine ; une Croisade qui se transforme en pacte d'alliance militaire et politique avec l'Infidèle : vraiment *Stupor Mundi* !

L'entente esquissée prévoyait que Frédéric II aidât Al-Kamil contre son frère, l'émir de Damas, al-Malik al-Moazzam en échange de Jérusalem<sup>29</sup>. Mais, ironie du sort, ce dernier s'était éteint six mois avant que Frédéric II eut quitté Brindisi<sup>30</sup> ; le Sultan d'Égypte n'avait donc plus besoin du « Franc », qu'il avait pourtant appelé auparavant de tous ses vœux<sup>31</sup>. Par

<sup>25</sup> A la suite de leur victoire sur les Francs lors de la Cinquième croisade, la discorde régnait entre les deux souverains ayyoubides. Al-Moazzam s'était tourné de son côté vers Jelad ad-Din (puissant roi du Khawarizmi) dont l'empire s'étendait de l'Azerbaïdjan à l'Indus, en Arménie et en Perse. Le Sultan d'Égypte était fortement inquiet par les hordes du Khawarizmi qui – appelées par son frère – commençaient à s'amasser le long de ses frontières. Frédéric en fin stratège et lucide connaisseur des questions du Levant n'avait eu cesse de s'y immiscer afin de renforcer la thalassocratie méditerranéenne que ses prédécesseurs normands lui avaient léguée.

<sup>26</sup> « There followed several months of bargaining, in an atmosphere partly of mutual bluff and partly of mutual admiration. Neither Emperor nor Sultan was fanatically devoted to his religion. Each was interested in the other's way of life », Runciman, *A History of the Crusades*, 186 [italiques ajoutées]. Ce n'est donc pas un hasard si, dans la cosmologie de la Divine Comédie, Dante place Frédéric II parmi les hérétiques – gisant dans des tombeaux enflammés – étant donné qu'il ne croyait pas dans la vie après la mort : « Dissemi: Qui con più di mille giaccio: qua dentro è l'secondo Federico, e l'Cardinale ; e de li altri mi taccio » (Enfer, Chant X, vv. 109–110).

<sup>27</sup> L. De Mas Latrie, *Traité de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les arabes de l'Afrique septentrionale au moyen-âge*, Paris, 1866, 122. Pour un compte-rendu détaillé sur ces négociations (à Palerme, en Égypte et en Terre Sainte), voir Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 654 et suiv.

<sup>28</sup> Notamment, pour l'Empereur, l'archevêque (sic !) de Palerme (Bérard) et, pour le sultan, l'émir Fahr-ed-Din. Voir les historiens arabes cités in Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, vol. II, 103, 245 et suiv., 260.

<sup>29</sup> Selon Abou al-Fida (Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, vol. II, 103) ; selon d'autres chroniqueurs arabes, Al-Kamil lui aurait promis, en sus de Jérusalem, tous les autres territoires conquis par Saladin (Yafi'i, in *ibid.*, 245) ; selon d'autres encore, Al-Kamil y aurait ajouté certains lieux du littoral palestinien (Al-Maqrizi, in *ibid.*, 260).

<sup>30</sup> Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, Appendice, 18. Son fils – Malik al Nasir Daoud, âgé de 12 ans seulement – ne représentait guère une menace pour le Sultan d'Égypte ; Frédéric II subodore ainsi que les conditions initiales risquent de changer radicalement, rendant son apport à Al-Malik inutile. Dès lors, il hâte les préparatifs du lancement de la « Croisade ».

<sup>31</sup> En ce sens : D. Abulafia, *Frederick II*, cit., 143–144.

ailleurs Al-Kamil avait entre-temps occupé et partagé la Palestine avec son (autre) frère al-Malik al-Asraf ; l'arrivée imminente de Frédéric II dans le Levant constituait pour lui, en regard des promesses qu'il lui avait faites au sujet de Jérusalem, un évident motif d'embarras. Les sources (laconiques) dont nous disposons nous empêchent néanmoins de conclure si un accord formel avait été signé entre Frédéric II et l'émissaire du Sultan, de sorte que l'on puisse parler d'obligations pré-conventionnelles<sup>32</sup> et donc du devoir – comme le récite le futur art. 18 de la Convention de Vienne de 1969 sur le droit des traités [ci-après CVDT] – de « respecter l'objet et le but du traité ».

Quoi qu'il en soit, l'arrivée de Frédéric II en Terre Sainte, à Saint-Jean d'Acres, où il fut accueilli en libérateur par les Chrétiens, ne fit qu'accroître davantage l'embarras d'Al-Kamil. Ce dernier reçut aussitôt après une missive de son « ami » – portée par le Comte Thomas d'Aquin –, dans lequel on lit qu'il n'était pas venu en Terre Sainte pour « cupidité de (territoires) », mais pour récupérer les Lieux Saints des Chrétiens ; à cet effet, il lui demandait de les restituer pacifiquement à la Chrétienté<sup>33</sup>. Le Sultan, qui avait chaleureusement accueilli la délégation, y opposa cependant un net refus<sup>34</sup>.

La situation avait en effet profondément changé<sup>35</sup> ; d'une part Al-Kamil n'avait plus tellement besoin de Frédéric II<sup>36</sup> et, d'autre part, il sentait que, en cédant Jérusalem, il se serait attiré la réprobation de l'Oummah musulmane tout entière<sup>37</sup>. Encore, le « bargaining power » s'était

<sup>32</sup> Baybars, chroniqueur arabe, parle clairement d'un « accord précédemment arrêté » (Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, vol. II, 248. Un accord oral, sans doute, ce qui n'est pas dissonant par rapport à la pratique de l'époque.

<sup>33</sup> Voir P. Racine, *Federico II di Svevia. Un monarca medievale alle prese con la sorte*, Milan, 1998, 253.

<sup>34</sup> On ne peut pas passer sous silence le fait que des émissaires du Pape se rendirent auprès du Sultan afin de convaincre ce dernier à ne pas céder Jérusalem... (E.H. Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, trad. de l'allemand, Paris, 1980, 175). Plus tard, le Pape Grégoire IX n'hésita pas, mais en vain, de convaincre Al-Kamil de « rompre la trêve jurée entre lui et l'Empereur Frédéric II », A. Rechid, « L'Islam et le droit des gens », *RCADI*, vol. 60 (1937-II), 430.

<sup>35</sup> Pour Al-Kamil, la promesse faite à Frédéric II, lors des négociations qui précédèrent le traité, de céder Jérusalem, répondait, alors que son frère de Damas (à qui appartenait la Ville Sainte), à une exigence de pure stratégie géopolitique, à savoir de créer « un Etat tampon qui le protégerait contre les entreprises d'al-Moazzam », Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, 189.

<sup>36</sup> De surcroît, « the Khwarisimians [ci-dessus note 25] showed no sign of coming to an-Nasir's help », Runciman, *A History of the Crusades*, 185.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 254. En arabe « Oummah » signifie : un peuple, une nation ou, encore, une « communauté (musulmane) » ; par extension, donc, elle se réfère à la Communauté des

radicalement modifié ; si d'une part Frédéric II ne peut pas rentrer les mains vides (et peut-être ne peut-il pas risquer une solution militaire qui se serait avérée hasardeuse), d'autre part Al-Kamil se trouve désormais en position de force : il a conquis Jérusalem et s'est débarrassé de son frère à Damas. De surcroît, Frédéric II, pensant aller dans le Levant cueillir pacifiquement les fruits de son ingénieuse diplomatie, n'avait amené que 3.000 hommes avec lui. C'est donc clairement l'Empereur qui est demandeur (contrairement à autrefois) et il est contraint de mettre autre chose sur la table des négociations : ce sera l'alliance politique avec le Sultan d'Égypte. C'est donc lui qui relance les pourparlers avec Al-Kamil en lui envoyant une missive (relatée par le historien musulman Dehibi) : « C'est toi qui m'as appelé ici ; les rois et le pape sont au courant de mon voyage ; si je devais rentrer sans avoir rien obtenu, je perdrais toute considération à leurs yeux... Je renonce aux *autres avantages* qu'on avait convenus<sup>38</sup>. »

Le Sultan répond toujours par la négative et lui présente des dons somptueux ; mais Frédéric II, de son côté, est en revanche bien résolu à faire aboutir les négociations et lui envoie son armure et son casque. Ce geste est polysémique : d'une part il peut signifier qu'il est prêt à faire la guerre pour obtenir ce que les deux souverains avaient convenu précédemment<sup>39</sup> ; de l'autre, il peut témoigner de ses intentions pacifiques, c'est-à-dire qu'il ne veut pas obtenir par les armes ce qu'ils avaient convenu par traité. Certes, une polysémie (aux effets diamétralement opposés), mais qui renvoie à une forme de chevalerie dépassant les religions et, peut-être, le droit positif<sup>40</sup>.

Quoi qu'il en soit, les événements qui se succèdent montrent que les deux souverains se sont bien compris ; les deux doivent sauver leur face et mettent en scène une *commedia dell'arte* : Frédéric II déplace son quartier général à Jaffa (et s'approche ainsi de Jérusalem) alors que Al-Malik s'apprête à renforcer les défenses de la Ville Sainte, pour parer au pire.

---

croyants en l'islam. Voir le glossaire en annexe à Shafi'i, *La Risâla*, (1245), trad. de l'arabe, Paris, 1997, 514.

<sup>38</sup> Cité in *ibid.*, 257 [italiques ajoutées]. Frédéric II lui dit également que s'il n'avait pas craint de ternir sa réputation auprès des autres souverains chrétiens – en rentrant les mains vides – il ne lui aurait pas demandé de lui céder Jérusalem (Al-Maqrizi, cité in Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, Appendice 18, § 4).

<sup>39</sup> Voir Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, 181.

<sup>40</sup> En ce sens doit être lu l'adoubement par Frédéric II de Fahr-ed-Din en tant que chevalier : « [...] le monde d'alors, Orient et Occident, n'était qu'une seule grande *Koiné* chevaleresque... » (Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, 178–179). Sur la profonde amitié entre l'émissaire plénipotentiaire du Sultan et Frédéric II, cf. Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, Appendice, 58 et suiv.

En coulisses, néanmoins, les pourparlers (entre légats qui se connaissent désormais très bien et s'apprécient) s'intensifient tout autant. De tels efforts et – et les affinités électives entre les deux souverains – auront raison des réticences liées au caractère hautement religieux de Jérusalem, et le 18 février 1229 dans le campement de Frédéric II (sous sa tente) est conclu l'« infâme » traité avec le « Soldano<sup>41</sup>. » Il sera finalement signé le Jour de Pâques de l'an 1229, comme Frédéric II lui-même se plaira de le dire dans sons discours prononcé après le couronnement<sup>42</sup> : un signe évident de la volonté divine qu'il était venu accomplir. Frédéric II se comporta en tant que véritable souverain oriental – à la même guise que ces prédécesseurs normands de Palerme<sup>43</sup> – et au moment de sceller le traité avec le Sultan jura qu'il aurait « mangé la viande avec la main gauche » plutôt que de ne pas respecter le traité<sup>44</sup>.

Les réactions du côté de Rome ne se firent pas attendre et, précisément, l'auto-couronnement<sup>45</sup> le 18 mars 1229 de Frédéric II – dans l'Eglise du Saint-Sépulcre – en tant qu'Empereur *toti universi* n'arrangea pas les choses. Sur ces entrefaites, Grégoire IX avait lancé la *croisade contre le croisé excommunié* en libérant de ce fait les sujets siciliens de leur allégeance à Frédéric II (31 juillet 1228)<sup>46</sup> et s'apprêta à envahir le Royaume.

Une fois rentré en Italie, Frédéric II se battit contre les « soldats des clefs (de Saint-Pierre) » ; il leur lança, aux cotés de ses soldats allemands et siciliens, ses fidèles sarrasins de Lucera (« Janissaires » avant la lettre). Non seulement il avait conclu un traité d'alliance avec le Sultan d'Egypte, mais eut-il l'outrecuidance de guerroyer, lui Empereur Chrétien, contre le

<sup>41</sup> Yâfi'î, cité in Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, 250.

<sup>42</sup> Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, 189.

<sup>43</sup> Plusieurs sources relatent que Frédéric II protesta pour l'interdiction de chant faite au Muezzin par le Grand Mufti de Jérusalem (Al Maqrizi As Suluk, cité in Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, vol. II, 265–266), alors qu'il avait décidé d'y passer la nuit justement pour entendre leurs prières.

<sup>44</sup> Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, 181.

<sup>45</sup> Selon d'aucuns, il ne se serait pas agi d'un « auto-couronnement », l'Empereur (excommunié) s'étant fait convaincre par Hermann von Salza (Grand Maître de l'Ordre Teutonique, son conseiller et, de par sa fonction, trait-d'union avec le Pape) de ne pas provoquer outre-mesure le Souverain Pontife, mais bien plutôt d'un « Festkrönung », à savoir le port de la couronne à l'occasion d'une festivité (E. Mayer, « Das Pontifikale von Tyrus und die Krönung der lateinischen Könige von Jerusalem », in *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 21 (1967), 200–210.

<sup>46</sup> Faut-il évoquer au passage l'audace de l'Empereur qui partit pour le Levant, tout en sachant, que, étant excommunié, les sujets de son Royaume étaient *ipso iure* libérés de l'allégeance à son égard ; les manigances de Grégoire IX ne furent assurément pas étrangères à l'impatience de Frédéric II de liquider rapidement la question de Jérusalem.

Souverain Pontife, à l'aide d'infidèles. Les deux Glaives de la Chrétienté croisaient ainsi leurs armes, mais de manière belliqueuse.

L'épilogue fut scellé à Anagni (décidément !) avec la rencontre en septembre 1230 entre Frédéric et Grégoire IX ; Kantorowicz s'amusa à comparer les missives de 1229 – où l'Empereur était dépeint comme « disciple de Mahomet » – à celles de l'été 1230 – où il était loué comme le « fils aimé de l'Eglise. »<sup>47</sup> De surcroît, le Pape se hâta d'écrire d'une part au patriarche de Jérusalem<sup>48</sup>, pour lui demander de se conformer au traité de Jaffa et, d'autre part, aux Templiers, leur enjoignant de respecter la trêve avec les Musulmans.

En fin de compte, le Pape reconnaît les fruits de l'action diplomatique de Frédéric II (« bluff diplomatique »<sup>49</sup> et « diplomatic success »<sup>50</sup>), avalisant ainsi, en tant que garant (au moins) spirituel de la *Respublica christiana*, l'impiété du Traité de 1229.

Les liens d'amitié entre Frédéric II et le Sultan Al-Kamil perdurèrent jusqu'à la mort de ce dernier, comme le témoigne le magnifique don que celui-ci lui fit : un planétarium mécanique simulant le firmament avec des couleurs et lumières changeantes suivant les heures du jour et de la nuit<sup>51</sup>.

### 3. LE TRAITÉ DE JAFFA DU 18 FÉVRIER 1229 : CONJECTURES ET INTERPRÉTATIONS

D'entrée de jeu, il faut mentionner que des incertitudes subsistent sur la question<sup>52</sup> de savoir s'il y a un ou deux traités ; dans ce deuxième cas de figure, il y aurait eu un accord (public) portant cession de Jérusalem et un second (dont le texte est resté secret)<sup>53</sup> établissant l'alliance impie entre

<sup>47</sup> Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, 197.

<sup>48</sup> Voir ci-dessous note 144.

<sup>49</sup> Racine, *Federico II di Svevia*, 260.

<sup>50</sup> Runciman, *A History of the Crusades*, 193.

<sup>51</sup> En sus du planétarium, le Sultan lui mit à sa disposition, à sa requête, des troupes aguerries pour combattre les communes rebelles lombardes, (Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, 185).

<sup>52</sup> Toutefois, comme le précise judicieusement Vismara, cette question n'est pas « risolubile ed [è] comunque di scarso interesse » (*op. cit.* (1950), 99).

<sup>53</sup> Le sultan dut se contenter du seul serment prêté par l'Empereur (Vismara, « 'Impium foedus' », 86, note 276), justement pour ne pas dévoiler le contenu des clauses additionnelles secrètes. Si, en revanche, le traité avait été soumis à la ratification par d'autres organes (de l'Empire) – comme peut-être il l'aurait dû – son contenu aurait été rendu nécessairement public.

Frédéric II et Al-Kamil<sup>54</sup>. En revanche, dans le premier cas de figure, que nous faisons nôtre dans le sillage de l'historiographie majoritaire<sup>55</sup>, il y aurait un seul traité comportant à la fois des clauses – restées secrètes – relatives à l'alliance militaire et politique, et celles, portant sur la cession de Jérusalem, qui ont été rendues publiques (d'ailleurs claironnées *urbi et orbi* par Frédéric II lui-même). On ne peut pas s'empêcher de relever au passage que le fait que ces clauses soient restées secrètes montre bien les scrupules des deux contractants. Quoi qu'il en soit, de ces textes il ne reste plus aucune copie et leur contenu n'a pu finalement être reconstruit que grâce à de traités postérieurs, de fragments des missives du Patriarche de Jérusalem Gérold<sup>56</sup>, de celles d'Hermann von Salza, ainsi que d'une lettre que Frédéric II expédia au Roi d'Angleterre.

Si l'on épouse donc la thèse d'un seul et unique traité, les deux « objets et buts » de ce dernier – l'un public, l'autre secret – définissent ainsi l'« équilibre contractuel » synallagmatique, la *causa* du traité<sup>57</sup>. Il suffit de parcourir son texte pour s'en rendre immédiatement compte : le Sultan cède Jérusalem à l'Empereur et à ses successeurs (art. 1<sup>er</sup>)<sup>58</sup> en contrepartie de l'obligation de n'aider :

nul Franc, ki ke il soyt, en nule manière per nule entention kil ayent de kelke diversité kil soyent, ne Sarazin a combattre ni a guerre fayre contre les Sarazins ly kel sunt en ceste trive moty, ni no mandra o eulzni ne segra nul d'euls en nule des partyes ki motyes sunt, por bataille fayre, ne no asentyra a eulz en aucune manière, ne no les soccoyra ne d'ost ne d'avoyr ne de genz (Art. VI)<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> En ce sens : Vismara, « 'Impium foedus' », 90.

<sup>55</sup> Voir Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, 177. ; L. Grewe, *Fontes Historiae Juris Gentium*, vol. 1<sup>er</sup>, Berlin/New York, 1988, 369–370.

<sup>56</sup> Voir Vismara, « 'Impium foedus' », 91–92. Comme le témoigne l'historien Tasrif al-Ayam, en janvier 1291, fut conclu un traité entre d'une part Pierre d'Aragon-Sicile, et, d'autre part, le Sultan d'Égypte, al-Qalawun, « nei medesimi termini nei quali fu stabilita [l'alliance] entre lo Inperatore [Frédéric II] e (il sultano Al Malik) Al Kâmil » (cité in Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, vol. I, 549).

<sup>57</sup> L'histoire – même récente – des relations internationales nous offre force exemples de traités secrets annexés à des accords publics ; le plus fameux d'entre eux est probablement le Pacte (de non-agression) Molotov – Von Ribbentrop (1939), qui comportait des clauses secrètes relativement à l'agression et au partage violent de la Pologne.

<sup>58</sup> « Li soldans baille à l'impereour ou a ses baillis Jerusalem le exalchie, quil en face cho que ilh vora, de garnir ou autre chose ».

<sup>59</sup> L'existence d'une telle obligation – lourde symboliquement – est attestée également par la teneur des négociations où il fut clairement question de « stipuler l'amitié [amicitia] » entre les deux souverains (sources arabes citées in Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, Appendice, 56).

L'art. VIII va encore plus loin et enjoint à l'Empereur de porter assistance et secours (militaires) au Sultan au cas où les Francs « entendraient » violer la trêve prévue par le traité. Dès lors, même la cession de Jérusalem et l'institution de la trêve avec les Ayyoubides, peuvent être considérées comme « impies » car polluées par l'obligation de non-assistance aux Chrétiens et par l'alliance avec le Sultan : en interdisant à l'Empereur le devoir de coopération avec les autres souverains chrétiens dans leurs croisades, ce traité brise clairement la *Respublica christiana* (ci-dessous 4.). C'était donc cela le prix pour obtenir Jérusalem, dont la libération était le prix convoité de toutes les croisades.

Le traité déploya effectivement des effets juridiques concrets, comme en témoigne l'étrange comportement de Frédéric II lors de la sixième croisade guidée par Saint-Louis, le Roi de France. Aux dires du grand juge de la ville de Hama (actuelle Syrie), Djémal-el-Din :

Quand le roi de France [...] entreprit une expédition contre l'Egypte, en 647 (de l'hégire), l'empereur (Frédéric II) lui envoya un ambassadeur pour le détourner de ce projet et lui montrer à quel danger il s'exposait... Sire Tardo, qui était grand maréchal du palais de Manfred [fils de l'Empereur et roi de Sicile de 1258 à 1266], m'a raconté ce qui suit : L'Empereur m'envoya en secret comme ambassadeur auprès du sultan [le fils d'Al-Kamil] pour lui faire savoir que le roi de France avait le dessein de venir attaquer l'Egypte et pour le prévenir de se tenir sur ses gardes. Je me rendis au Caire et j'en revins habillé en marchand ; je vis le sultan dans le secret le plus absolu, de peur que les Francs apprissent que l'empereur prévenait le Sultan de leurs projets<sup>60</sup>.

Ceci est d'autant plus frappant que, en se rendant en Terre Sainte pour libérer Jérusalem, Frédéric II s'était engagé tout particulièrement à combattre l'Infidèle et, par là même, à prêter secours à ses coreligionnaires.

En contrepartie, l'Empereur se tourna souvent vers son ami, le Sultan d'Egypte, afin d'intimider les rebelles lombards<sup>61</sup>. De surcroît, les effets

<sup>60</sup> E. Blochet, « Relations diplomatiques des Hohenstaufen avec les sultans d'Egypte », *Revue historique*, vol. 80 (1902), 63. Pour Runciman (Runciman, *A History of the Crusades*, 257), « Frederick, while expressing his sympathy [au Roi de France], passed the information on to the Court of Egypt ». La véridicité d'une telle clause – *vulnus* véritable pour le Corps Mystique du Christ – est corroborée par une clause analogue insérée dans le traité du 25 avril 1290 entre Al-Malik Al-Mansour et Pierre d'Aragon-Sicile dont le texte est reproduit chez M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, 552–568. Son article 18 est la copie conforme de l'art. VI entre Frédéric II et Al-Kamil, auquel d'ailleurs il fait référence expresse. Pour Runciman (Runciman, *A History of the Crusades*, 257), « Frederick, while expressing his sympathy [au Roi de France], passed the information on to the Court of Egypt ».

<sup>61</sup> Voir Vismara, « 'Impium foedus' », 97.

juridiques de ce traité survécurent aux souverains qui le conclurent, « car les partisans des princes de Souabe trouvèrent toujours un accueil bienveillant [chez les arabes d'Égypte] dans leurs démêlés avec Charles d'Anjou<sup>62</sup>. » A la mort d'Al-Kamil, son successeur, an-Nasser, « n'hésite pas à proposer aux Franj une alliance contre ses cousins. Afin d'appâter les Occidentaux, il reconnaît officiellement en 1243 leurs droits sur Jérusalem, offrant même de retirer les hommes de religion musulmane du Haram ach-Charif<sup>63</sup>. »

#### 4. LA *RESPUBLICA CHRISTIANA* : LE CORPS MYSTIQUE DU CHRIST

Pour que ce traité puisse être frappé d'invalidité, il faut démontrer qu'il existe bel et bien un ordre juridique qui contient une telle règle de nullité à l'encontre de ce genre d'accords (alliance militaire et/ou politique). Or, une telle règle existe bel et bien dans le Coran :

Ô vous qui croyez ! Ne prenez pas pour amis [*amicitia ; concordia*] ceux qui considèrent votre religion comme un sujet de raillerie et de jeu parmi ceux auxquels le Livre a été donné avant vous [Juifs et Chrétiens] et parmi les impies. Craignez Dieu ! Si vous êtes croyants ! (Sourate V, 57).

Une telle interdiction semblerait découler de l'existence d'une règle contraire et opposée, qui est celle de la « (petite) Jihad. »<sup>64</sup> En effet, un traité d'alliance dirigée contre des coreligionnaires sape l'unité de l'Oummah en ses fondements mêmes et est contraire à l'essence même de l'Islam tourné à étendre naturellement le *Dar al-Islam*. Toutefois, comme on l'a vu, son application a été moins rigoureuse. D'après l'Ecole malikite, un chef musulman ne peut pas sceller une alliance avec les infidèles en vue de combattre ses propres coreligionnaires, mais peut utiliser leurs navires, jouir de leur support logistique et peut même accepter une *offre spontanée* d'aide militaire de leur part...<sup>65</sup> En l'espèce, Al-Kamil fut appelé à rendre compte de son comportement au Calife Abbaside de Baghdad ; les autres

<sup>62</sup> De Mas Latrie, *Traité de commerce*, 124. L'historien arabe Abu al-Fida nous apprend que Jamal al-Din, qadi suprême d'Égypte, fut dépêché – en tant qu'ambassadeur – auprès du Roi Manfred (fils de Frédéric II) en l'an 609 de l'hégire (cité in Amari, *Biblioteca arabosicula*, vol. II, 107–110).

<sup>63</sup> A. Maalouf, *Les croisades vues par les Arabes*, Paris, 1983, 265.

<sup>64</sup> Par opposition à la « Grande Jihad », à savoir « the great warfare [...] against one's own lusts », Th.P. Hughes, *Dictionary of Islam*, New Delhi, 1885, 243.

<sup>65</sup> Voir M.P. Pedani, *La dimora della pace. Considerazioni sulle capitolazioni tra i paesi islamici e l'Europa*, Venise, 1996.

sultans le réprimandèrent avec véhémence pour la cession de Jérusalem. Des sources arabes rapportent que l'« effarement et la douleur » éprouvés par les Musulmans « ne peuvent s'exprimer par les paroles<sup>66</sup>. » Le Sultan essaya de parer à ces critiques en ôtant les objets les plus précieux des mosquées se trouvant à Jérusalem (un comportement qui ne manqua pas d'étonner Frédéric II lui-même)<sup>67</sup>. Enfin, la question resurgit en 1990, *corsi e ricorsi* de l'Histoire, au moment de la deuxième guerre du Golfe au sujet de l'alliance entre les Occidentaux et certains Etats musulmans contre un Etat coreligionnaire<sup>68</sup>, l'Irak.

Voilà et de manière très fragmentaire pour ce qui est de l'Oumma musulmane, mais qu'en est-il de l'ordre juridique chrétien, c'est-à-dire la *Respublica Christiana*, dont Verosta fait remonter sa genèse à l'an 450 de notre ère<sup>69</sup> ?

Selon la doctrine élaborée par le pape Boniface VIII<sup>70</sup> dans sa Bulle *Unam Sanctam* du 18 novembre 1302, la Communauté des Etats chrétiens – leur multiplicité n'étant guère incompatible avec l'unité chrétienne<sup>71</sup> – formerait le Corps mystique du Christ, à savoir : « Unam

<sup>66</sup> Ibn al-Atir, cité in Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, vol. I, 507.

<sup>67</sup> Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, 178. Le sultan ayyoubide avait clairement anticipé l'« énorme infamie » qui serait retombé sur lui s'il avait cédé Jérusalem ; dans sa lettre à Frédéric II – avant la conclusion du traité – il avait écrit : « Avec quel visage regarderons-nous les Hommes et le Grand Dieu ? » (Ibn al-Atir, cité in Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, vol. I, 504. L'obligation de ne pas reconstruire les murs de Jérusalem (ils le furent finalement) put être extorquée à l'Empereur, même si celui dénia toujours – dans ses correspondances avec les souverains chrétiens – d'y avoir consenti. Par ailleurs, les sources arabes révèlent que Al-Kamil eut affirmé qu'une fois cette trêve (permise par le droit islamique à condition qu'elle ne dépassât par les 10 ans, 10 mois, 10 semaines et 10 jours) expirée, il aurait repris Jérusalem (Al Maqrizi As Suluk, cité in Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, vol. II, 264) ; ce qui ne s'avéra finalement pas.

<sup>68</sup> Voir M. Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge, 2002, Ch. VI.

<sup>69</sup> Cité in A. Verdross & B. Simma, *Universelles Völkerrecht. Theorie und Praxis*, 3<sup>ème</sup> éd., Berlin, 1984, § 24, 19. Thèse absolument défendable du moment où le Roi Odoacre envoya, après la défaite du dernier Empereur romain d'Occident, les insignes de ce dernier à Constantinople, signifiant par là la fin de la diarchie impériale et sa réunion auprès du *Basileus*. La dernière fois que cette expression a été mentionnée dans un texte conventionnel remonte aux Traités de Westphalie : « Au salut de la République chrétienne » (traité d'Osnabrück) et « ad Christianae Reipublicae salutem » (Traité de Münster), in M. Giuliano, T. Scovazzi, T. Treves, *Diritto internazionale*, vol. 1<sup>er</sup>, Milan, 1983, 21.

<sup>70</sup> Bien évidemment, « the concept of the Church as *corpus Christi* [...] goes back to St. Paul ; but the term *corpus mysticum* has no biblical tradition and is less ancient than might be expected », E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957, 195.

<sup>71</sup> Déclaration du Pape Callixte II devant le Concile de Reims (1119), citée in Paradisi, *Il problema storico del diritto internazionale*, 135. Voir aussi Alanus Anglicus (1201–1210), in *Fontes Historiae Iuris Gentium*, vol. 1<sup>er</sup>, 427, 430.

sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tene [...] extra quam nec salus est, nec remissio peccatorum, [...] Quae unum corpus mysticum repraesentat, cujus caput Christus, Christi vero Deus ».

Au Corps mystique du Christ, pour la Communauté chrétienne, correspond le corps mystique qu'est l'Etat (chrétien)<sup>72</sup> ; en effet, selon Lucas de Penna, de même que le Christ a épousé la Communauté des Gentils, le Prince a épousé l'Etat. Ainsi, c'est grâce au lien chrétien et à l'action impériale (les deux Glaives, donc) qu'émergera une conscience unitaire menant à la *Respublica Christiana*. Il est hors de doute que les Croisades contribuèrent<sup>73</sup> à façonner – voire à ériger – la *Respublica christiana* ; c'était d'ailleurs – aux yeux de la Papauté – l'une de leurs finalités. La condition principale requise aux fins de son instauration était représentée par le rétablissement de la paix dans le monde chrétien (catholique) ; comme le disait Pierre Dubois : « Guerre catholicorum inter se sunt pessime<sup>74</sup>. » Selon Dante (et la doctrine des deux Glaives ou des « deux soleils »<sup>75</sup> de la Chrétienté)<sup>76</sup>, la finalité de tout être humain – la béatitude la vie – ne peut se réaliser qu'au sein d'une société universelle (*humana civiltas*), au sommet de laquelle se trouve le monarque universel en mesure de garantir la paix, la justice et la liberté, sans lesquelles on ne peut pas atteindre le bonheur sur terre. En effet, seul le monarque universel réunit la bonne volonté – qui vise le bonheur de l'être humain – et le pouvoir (*potestas*) de réaliser la justice qui consiste, comme nous l'enseigne Gaius, dans le *unicui suum tribuere*. Dans le deuxième livre

<sup>72</sup> Sur une vision somme toute pas très dissemblable dans la culture arabo-musulmane au sujet de l'impérissabilité du corps mystique du Roi, voir les *Mille et une Nuits* (épisode du mariage du Roi Badr Basim).

<sup>73</sup> Voir Walker, *A History of the Law of Nations*, 89.

<sup>74</sup> L'existence d'un ordre juridique chrétien (catholique) n'est pas, comme nous le verrons (*ci-dessous* 5.) un obstacle à l'affirmation d'un ordre pluraliste universel.

<sup>75</sup> Dans le seizième chant du Purgatoire, Dante écrivit ainsi : « Soleva Roma, che 'l buon mondo feo, due soli aver, che l'una e l'altra strada facean vedere, e del mondo e di Deo » (106–108).

<sup>76</sup> La théorie des « Deux Glaives » avait été employée dès le 5<sup>e</sup> siècle par le Pape Gelase 1<sup>er</sup> dans le dessein de revendiquer l'autonomie de la sphère religieuse vis-à-vis de l'autorité politique. Mais déjà avec Innoncent III, la Papauté alla au-delà de cette revendication pour affirmer *sic et simpliciter* la suprématie du pouvoir religieux sur celui séculier. A partir de ce moment-là, la discussion s'axa désormais sur le primat de l'une ou l'autre des deux glaives de la Chrétienté. Le *De Monarchia* de Dante s'inscrit dans ce vaste débat afin de défendre surtout l'autonomie du pouvoir impérial en regard de celui du Pape : « Così dunque è chiaro che l'autorità del monarca temporale, senza alcun intermediario, discende a lui dalla fonte dell'autorità universale : la quale, unica com'è nella rocca della sua semplicità, fluisce in molteplici alvei per l'abbondanza della sua eccellenza » (III, 16).

de son *De Monarchia*<sup>77</sup>, Dante justifie historiquement la conception de la monarchie universelle en la reconduisant à celle de l'Empire romain, entendu comme l'institution providentielle qui devait unifier et pacifier le monde en prévision de la venue du Christ sur la Terre. *L'imperium universale*, attribué *ab aeterno* au peuple romain, revit ainsi en la *temporalis Monarchia* des empereurs chrétiens, dont l'*auctoritas* ne dérive pas du Pape, mais directement de Dieu (comme le prétendaient précisément Frédéric II et ses prédécesseurs normands). Mais c'est dans le troisième livre que Dante dévoile la justification philosophique de l'autonomie du pouvoir papal et de celui impérial, qui découle (pour tous les deux et dans les deux sens) du caractère dual de la nature humaine : corruptible, d'une part, pour la nature corporelle et incorruptible, pour celle incorporelle, d'autre part<sup>78</sup>. A chacune d'entre elles, Dieu a assigné une finalité propre, représentée respectivement dans le paradis terrestre et céleste. La cupidité humaine a cependant transformé l'homme en une bête qui a besoin d'un double guide : le Souverain pontife, qui conduit le genre humain à la vie éternelle par le biais des vérités révélées, et l'empereur qui dirige le genre humain vers le bonheur temporel (séculier) à travers les enseignements de la philosophie. Les autorités du Pape et de l'Empereur sont séparées et autonomes, mais trouvent leur fondement et leur unité dans la commune autorité divine. En conséquence de cet ordre, le pape Jean VIII tenta dès la fin du 9<sup>e</sup> siècle de prôner une règle prévoyant l'invalidité des traités « impies » en transposant à la communauté des Etats (chrétiens) les normes qui avaient été originellement créées afin de régler la conduite des fidèles au sein du Corps mystique (qu'est l'Eglise) : « cum infidelibus [...] pollutam foederis unitatem<sup>79</sup>. » Le fondement de cette interdiction résiderait dans la deuxième Epître aux Corinthiens, où l'Apôtre Paul enjoint aux chrétiens : « N'allez pas vous placer sous le même joug que les incroyants, d'une manière absurde. Comment, en effet, ce qui est juste pourrait-il s'associer à ce qui est mauvais ? » (6, 14)<sup>80</sup>. Ainsi cette prohibition – sous peine de nullité – plonge finalement ses

<sup>77</sup> *De Monarchia, libri Tres*, 1310.

<sup>78</sup> « [A] royal super-body conjoined in some mysterious way to the king's natural and individual body », Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 46.

<sup>79</sup> Voir Vismara, « 'Impium foedus' », 24, 36, 31 (note 81) pour la note envoyée à Naples, Gaeta et Amalfi pour que ces villes désistassent à conclure de telles alliances impies.

<sup>80</sup> En ce sens, s'exprimera Saint Augustin dans sa « Cité de Dieu » (413–426), Livre 19, chapitre 17.

racines dans la doctrine du corps mystique *appliquée aux relations entre communautés politiques chrétiennes*<sup>81</sup> et de, manière ultime, dans l'unité du genre humain... nécessairement chrétien. Les traités d'alliance – et même ceux d'« amicitiae » qui les dissimulaient parfois – étaient considérés par la doctrine de Jean VIII un « crimen », un « impium scelus », comportant l'exclusion de la partie contractante (chrétienne) du Corps mystique<sup>82</sup>. Car, la « consortio paganorum » portait atteinte au (Corps mystique du) Christ qui s'était immolé pour la rédemption de l'Humanité tout entière ; de tels traités véhiculaient le « dolus specialis » (d'où le « crimen » ou « scelus »<sup>83</sup> évoqué par Jean VIII), violant l'intégrité de la *Respublica Christiana*. De surcroît, comme il a été adroitement observé, même les traités par lesquels un souverain chrétien s'engage vis-à-vis de l'infidèle de ne pas porter assistance à son coreligionnaire en cas de guerre (pire, d'une croisade), doivent pâtir de la même sanction d'invalidité<sup>84</sup>. Car, dans un système axiologiquement déterminé, le manquement au devoir de solidarité, brise irrémédiablement les liens de cet ordre (voir *ci-dessous* 5.). Ce type de lien conventionnel avec l'infidèle est fondamentalement en conflit avec l'ordre auquel le souverain (chrétien ou musulman) appartient ; bref, ces rapports conventionnels dérogent – de par leur objet « invalide »<sup>85</sup> – à une sorte de *ius cogens* régional (de par la religion) et comme tels sont invalides. En conséquence, du Corps mystique du Christ découle l'obligation – énoncée plus tard mais logiquement inférée – de ne pas fournir des armes, munitions ou matériel de guerre aux « Sarrasins, Turcs, ou autres ennemis de la Chrétienté » (Bulle *Inter Coena Domini*, 1627).

Enfin, l'obligation (et la sanction corrélative d'invalidité) de ne pas conclure des traités d'alliance avec l'infidèle (musulman) ne sera abrogée que par la nouvelle constitution *Apostolicae Sedis* promulguée par le Pape Pie IX le 12 octobre 1869.

<sup>81</sup> Vismara, « 'Impium foedus' », 31–32.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>83</sup> D'où l'expression parfois employée de « traité scélérat ».

<sup>84</sup> Voir B. Paradisi, *Storia del diritto internazionale nel Medio Evo*, vol. I, Milan, 1940, 368 et suiv.

<sup>85</sup> Voir *mutatis mutandis* l'art. 53 de la CVDT...

5. *PACTA SUNT SERVANDA* : L'EXISTENCE D'UNE  
COMMUNAUTÉ UNIVERSELLE

Dans son article magistral sur la genèse d'un ordre juridique international pluraliste dans l'aire méditerranéenne, le professeur Roberto Ago<sup>86</sup> n'hésite pas à affirmer l'existence d'une communauté universelle, transcendant les clivages religieux. Cette communauté, qui formera la base historique de l'ordre international contemporain (par annexions, fusions, conquêtes, assimilations, influences, etc.)<sup>87</sup>, émergea des cendres de l'Empire romain<sup>88</sup> et s'articulait autour de trois composantes : le défunt Empire romain d'occident (qui deviendra grosso modo l'Empire carolingien), l'Empire romain d'Orient (continuateur de l'Empire originel) et, enfin, le nouveau venu sur le littoral méditerranéen, à savoir le monde arabo-musulman.

La *Respublica christiana* ne formait donc que l'une (l'empire Carolingien) voire deux (la Chrétienté tout entière, jusqu'au schisme de 1054 avec Byzance)<sup>89</sup> des trois composantes.

Selon Truyol y Serra :

Sur les ruines de l'unité méditerranéenne, à la suite des grandes invasions germaniques, *mais sans doute plus encore de la conquête arabe du nord de l'Afrique et de la péninsule ibérique*, se constituèrent trois systèmes politiques internationaux avec des institutions propres, mais en contact étroit entre eux<sup>90</sup>.

Ago lui emboîte le pas lorsqu'il s'inscrit en faux contre ces auteurs qui limitent la Communauté internationale universelle à la seule *Respublica Christiana* (c'est-à-dire le Saint Empire Romano-Germanique), « with the exclusion, therefore, of both the Byzantine world and the Islamic world<sup>91</sup>. »

<sup>86</sup> Ago, « The pluralism and the Origins », 13.

<sup>87</sup> En effet, « even though it gradually extended itself from the original area to the entire world, and even though it tightened and increased its ties and took on new and very different aspects, the international Community born in their far-off Middle Ages continued uninterruptedly up to our time » : Ago, « The pluralism and the Origins », 13.

<sup>88</sup> Voir Paradisi, *Il problema storico del diritto internazionale*, 135.

<sup>89</sup> *Contra* : G. Balladore Pallieri, *Diritto internazionale pubblico*, 8<sup>ème</sup> éd., Milan, 1962, 6–7, pour qui la communauté médiévale – dont émergera par la suite l'ordre international moderne – s'identifiait avec la *Respublica Christiana* (communauté chrétienne occidentale).

<sup>90</sup> A. Truyol y Serra, « Genèse et structure de la société internationale », *RCADI*, vol. 96 (1959–I), 580 [italiques ajoutées].

<sup>91</sup> Ago, « The pluralism and the Origins », 26 (*passim*, note 62, pour la liste de ces auteurs).

Pour ce qui est de la *Respublica Christiana*, Ago n'hésite donc pas à se demander si même au Moyen-Age « it was ever intended that this expression should designate a community of States » et soutient plutôt qu'il ne s'agissait que d'une communauté « in the broad sense », à savoir « the universal community of men as divine creatures of God and as such subject to God. »<sup>92</sup> Une communauté spirituelle<sup>93</sup> plutôt qu'un ordre juridique ; mais même dans ce cas de figure, la *Respublica Christiana* ne formait que l'une des trois composantes de l'ordre international euro-méditerranéen<sup>94</sup>.

L'idée d'ordres internationaux régionaux n'est en réalité pas nouvelle ; on retrouvera dans le désordre (chronologique) : le Droit public de l'Europe<sup>95</sup>, le droit latino-américain<sup>96</sup>, ou, encore naguère l'ordre juridique des Etats socialistes. Dans ces cas, s'il est vrai qu'il n'était nullement contesté qu'un traité contraire aux préceptes (fussent-ils même des règles positives) de l'ordre régional avec un Etat exogène, dût être frappé d'invalidité (*ci-dessus* 4.)<sup>97</sup> aux yeux de l'ordre juridique restreint, il n'en est pas moins vrai qu'il demeurerait valable au sein de celui universel.

Une fois établie que la *Respublica Christiana* n'est, dans le meilleur des cas, que l'un des trois ordres juridiques composant le (futur) ordre universel, il s'agit d'examiner dans quel rapport systémique se trouvait-elle par rapport à celui-ci, dans le dessein d'étudier l'éventuelle invalidité d'un traité d'alliance militaire transversale (c'est-à-dire entre parties contractantes appartenant à des sous-systèmes différents et dirigée contre ses propres coreligionnaires). En matière de rapports entre ordres juridiques, rien de mieux n'a été fait, à notre sens, depuis la théorie institutionnaliste du droit de Santi Romano<sup>98</sup>. Sans entrer dans les détails, il convient de

<sup>92</sup> *Ibid.* (note 65).

<sup>93</sup> « it is one thing for human societies to share a common civilization ; it is another thing for sovereign States being the political expression of certain societies to make up the same international community » : Ago, « The pluralism and the Origins », 29.

<sup>94</sup> *Ibid.* Voir aussi : G. Folco, « L'idea d'Europa », *Rivista storica italiana*, vol. LXXII (IV-1960), 338 ; F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, 1962 ; D. Hay, « Sur un problème de terminologie historique : 'Europe' et 'Chrétienté' », *Diogène*, n° 17 (janvier 1957), 50-62 ; A. Saitta, *Dalla 'Respublica Christiana' agli Stati Uniti d'Europa*, Rome, 1948 ; F. Cardini, *Le radici perdute dell'Europa*, Milan, 2006.

<sup>95</sup> Voir l'art. 7 du Traité de paix de Paris du 30 mars 1856, mettant fin à la Guerre de Crimée (*ci-dessous* note 130).

<sup>96</sup> « Le Gouvernement de la Colombie s'est finalement prévalu, 'd'une façon générale, du droit international américain' », *Affaire du Droit d'asile* (Colombie / Pérou), arrêt du 20 novembre 1950 : *C.I.J. Recueil* 1950, 276.

<sup>97</sup> Une toute autre conclusion s'imposerait au cas où un tel traité devrait être conclu entre Etats relevant du même système, mais une telle hypothèse est *in apicibus* absurde.

<sup>98</sup> Voir G. Abi-Saab, « Cours général de droit international public », *RCADI*, vol. 207 (1987-VIII), 117-118 ; P.-M. Dupuy, « Cours général de droit international public », vol. 297

rappeler que pour ce dernier le Droit est un phénomène pluraliste, ne se réduisant guère au seul ordre juridique étatique. En conséquence, l'on est confronté à une multitude (d'où le libellé « pluraliste » par opposition au « monisme » tout-puissant à *la Kelsen* ou à *la Perassi*) d'ordres juridiques. La Communauté euro-méditerranéenne évoquée naguère peut être lue en filigrane de la théorie de Santi Romano : un ordre juridique qui en chapeaute trois autres. Ces trois autres peuvent être qualifiés d'« ordres juridiques » originels dans la mesure où ils sont historiquement « indépendant[s] quant à [leur] source » et « ne [sont] pas établi[s] par d'autres » ordres juridiques<sup>99</sup>. Au point de vue historique, donc, ces ordres ont préexisté à l'ordre euro-méditerranéen ; au point de vue juridique, on peut encore affirmer qu'il s'agissait de trois ordres juridiques « parfaits » dans la mesure où leur fondement juridique (c'est-à-dire leur *Grundnorm* pour reprendre le lexique kelsenien) ne se trouvait pas en dehors d'eux-mêmes, à savoir dans un autre ordre juridique (surjacent). Ceci a été vrai aussi longtemps qu'il n'existait pas de communauté euro-méditerranéenne ; à partir de son établissement, ces trois ordres juridiques y ont été incorporés et leur fondement juridique réside désormais en dehors d'eux-mêmes. En d'autres termes, ces trois ordres juridiques devinrent « subordonnés » à l'ordre international euro-méditerranéen : ce dernier contient dès lors les fondements de validité de chacun de ces trois systèmes subordonnés<sup>100</sup>. Il y a donc eu succession d'ordres juridiques par le truchement de la subordination (ou incorporation, si l'on préfère) de ces trois ordres à l'ordre euro-méditerranéen<sup>101</sup>. Enfin, lorsqu'on parle de rapports entre ordres juridiques, on est amené tout aussi naturellement à se poser la question de la « relevance que chacun de ces ordres présente pour les autres<sup>102</sup>. » Pour la question des rapports entre, d'une part, ces trois ordres juridiques entre eux, et, d'autre part, entre eux et l'ordre juridique (supérieur) euro-méditerranéen, il convient de préciser que, selon Santi Romano : « [...] pour qu'il y ait relevance juridique, il faut que

(2002-I), 69-74 ; G. Distefano, « La sentence arbitrale du 17 décembre 1999 sur la délimitation des frontières maritimes entre l'Erythrée et le Yémen : quelques observations complémentaires », *AFDI*, vol. XLVI (2000), 275-284.

<sup>99</sup> S. Romano, *L'ordre juridique*, trad. de l'italien, Paris, 1975, § 33, 103.

<sup>100</sup> *Ibid.*, §§ 33, 41, 105-133.

<sup>101</sup> En effet, la succession (ou incorporation) ne signifie pas absorption et les trois ordres juridiques maintiennent leurs spécificités et leurs règles particulières, y compris celles qui se rapportent à l'invalidité des traités d'alliance conclus avec des souverains appartenant à un autre ordre juridique et dirigée contre un coreligionnaire.

<sup>102</sup> Romano, *L'ordre juridique*, § 34, 106.

l'existence, le contenu ou l'efficacité d'un ordre soit conforme aux conditions mises par un autre ordre : cet ordre ne vaut pour cet autre ordre juridique qu'à un titre défini par ce dernier<sup>103</sup>. »

Or, s'il est vrai que les trois ordres juridiques sont indépendants les uns des autres, il n'en est pas moins vrai que, suite à leur incorporation dans l'ordre euro-méditerranéen, ils partagent le même fondement : leur efficacité, leur existence (mais pas forcément leur contenu) dépendent (d'où la notion de « relevance ») de l'ordre supérieur. Les trois ordres juridiques se trouvent désormais « en quelque manière encerclés par [l'ordre] juridique plus vaste »<sup>104</sup>, à savoir le système euro-méditerranéen. Bref, ils partagent formellement la même *Grundnorm*, à savoir le « respect des engagements contractés ». A cet égard, faut-il rappeler que *foedus* vient de *fides* ? Que l'on ne peut guère concevoir (et qu'il n'a jamais existé) un ordre juridique qui pourrait faire fi de la *bonne foi* et de son corollaire *pacta sunt servanda*<sup>105</sup> ? La première irrigue et innerve en général tout ordre juridique et tout particulièrement l'ordre international, *pluraliste* et *a-confessionnel*<sup>106</sup>. Certainement d'origine confessionnelle et/ou morale, cette règle a transcendé les ordres axiologiques qui l'ont engendrée pour s'ériger en norme universelle<sup>107</sup>. La bonne foi, et son corollaire en droit des traités (« *pacta sunt servanda* »), exigent le respect des engagements librement contractés. Ce qui veut dire que tout accord conclu conformément aux règles pertinentes entre les différents sujets – quelque soit leur appartenance à tel ou à tel autre ordre juridique – est valable dans l'ordre international universel et était à ce titre respecté<sup>108</sup>. Selon Truyol y Serra, l'existence d'une communauté universelle (et pluraliste) révélait « le principe chrétien de l'unité d'origine et de nature du genre humain » ainsi que « l'existence d'une loi morale naturelle que la droite raison peut découvrir

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, § 35, 108.

<sup>105</sup> Sur le principe de la bonne foi dans l'ordre international, nous renvoyons le lecteur à l'œuvre magistrale de R. Kolb, *La bonne foi en droit international public. Contribution à l'étude des principes généraux de droit*, Paris, 2001.

<sup>106</sup> Comme l'affirma Grotius : « Ce que nous venons de dire aurait lieu en quelque sorte, quand même nous accorderions, ce qui ne peut être concédé sans un grand crime, qu'il n'y a pas de Dieu, ou que les affaires humaines ne sont pas l'objet de ses soins », *Le droit de la guerre*, Prol., XI, 12 [italiques ajoutées].

<sup>107</sup> Voir Paradisi, *Il problema storico del diritto internazionale*, 93.

<sup>108</sup> Voir G. Vismara, « Bisanzio e l'Islam. Per una storia dei trattati della Cristianità orientale e le potenze musulmane » (1948–1950), in *Scritti di storia giuridica*, vol. 7, Milan, 1989, 140.

tenda[ant] un pont par-dessus les différences religieuses<sup>109</sup>. » En d'autres termes, ce que Saint Thomas d'Aquin, d'une part, et Averroès, d'autre part, avaient déjà découvert dans le sillage du Stagirite et du droit romain : le droit naturel<sup>110</sup>. Légion sont les exemples qui montrent clairement que les traités entre Etats professant des religions différentes étaient soumis à la règle « *pacta sunt servanda* »<sup>111</sup> et étaient *religieusement* respectés, y compris précisément les traités d'alliance<sup>112</sup>. En conséquence, même en considérant, *pace* Ago, la *Respublica christiana* comme un véritable ordre international régional, tout traité conclu avec l'Infidèle était soumis à la règle fondamentale de l'ordre international universel – commune donc aux deux parties contractantes –, à savoir *pacta sunt servanda*. La prise de conscience que trois étaient les matrices de l'ordre international euro-méditerranéen nous permet, comme le rappelle Ago, d'apprécier à leur juste (c'est-à-dire historique) valeur, la contribution des « Byzantine and Moslem worlds to the formation of international law<sup>113</sup>. »

C'est pourquoi, les conclusions de Ago au regard de l'existence d'une communauté universelle ne coïncidant pas avec la *Respublica Christiana* sont essentielles afin de comprendre que ces traités ne sont pas invalides au regard de cet ordre supérieur mais *uniquement* contraires à l'une de ses trois composantes. Si, au contraire, l'on devait affirmer l'identité ontologique et normative entre la *Respublica Christiana* et l'ordre international, alors de telles alliances auraient été invalides d'après ce dernier ordre juridique ; mais, comme nous venons de le voir, cette construction est anti-historique. Les rapports entre ordres juridiques ont donc un impact sur la question des éventuelles limitations au *ius tractatus*. Mais dans les cas d'opposition entre règles générales et règles spéciales on applique la règle commune aux deux Parties<sup>114</sup>, à savoir la règle générale, *pacta sunt*

<sup>109</sup> Truyol y Serra, « Genèse et structure de la société internationale », 582. Voir, dans une autre aire géographique : J.M. Viejo-Ximenez, « 'Totus orbis, qui aliquo modo est una Republica'. Francisco de Vitoria, el Derecho de Gentes y la expansión atlántica castellana », *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, n° 26 (2004), 359–391.

<sup>110</sup> Voir M. Giuliano, *La Comunità internazionale e il diritto*, Milan, 1950, 11– 41.

<sup>111</sup> Voir pour tous : Th.A. Walker, *A History of the Law of Nations*, vol. 1<sup>er</sup>, Cambridge, 1899, 78 (notamment en matière de sauf-conduits et échanges de prisonniers). En ce sens : S.C. Neff, *War and the Law of Nations. A General History*, Cambridge, 2005, 42–43.

<sup>112</sup> Voir Vismara, « 'Impium foedus' », 39.

<sup>113</sup> Ago, « The pluralism and the Origins », 27. Voir également Paradisi, « Studi e opinioni », 599.

<sup>114</sup> Voir l'art. 30 de la CVDT ainsi que l'affaire du *Droit de passage* (Portugal c. Inde), arrêt du 12 avril 1960 (fond) : *C.I.J. Recueil* 1960, 44.

*servanda*<sup>115</sup>, quelles que soient les éventuelles limitations au *ius tractatus* ou encore les motifs d'invalidité pour cause d'« impiété ». L'indifférence de la religion et l'effondrement des limitations au *ius tractatus* sont définitivement consommés. Ceci marque aussi l'affranchissement du Droit (et de la Politique) des considérations religieuses et de l'appartenance à telle ou telle autre confession. Machiavel avait fait de même en Politique trois siècles plus tôt...

Le Droit des gens enregistra dès lors ce changement d'*opinio iuris*. En fin de compte, le *Corpus mysticum* ne réussit donc pas à s'ériger en principe de nullité des traités internationaux ; même si l'on devait lui reconnaître une applicabilité au sein de la *Respublica Christiana*, donc une sorte de règle régionale, invalidant ainsi – dans cet ordre – le traité impie<sup>116</sup>, il n'en resterait pas moins que le traité resterait valable entre les deux parties contractantes dans l'ordre universel.

En revanche, la doctrine a ruisselé et, à maintes fois, changé de cap avant de parvenir à cette conclusion. Pour n'en évoquer que quelques-unes parmi ces *auctoritates*<sup>117</sup> : d'après Hobbes, qui fait allusion à un passage du Deutéronome (XVII), les Chrétiens ne doivent pas tolérer des rois infidèles ou hérétiques<sup>118</sup>. Selon Gentili, protestant italien émigré en Angleterre, ce n'est pas tant l'existence de la *Respublica Christiana* qui invaliderait de tels traités d'alliance, mais le fait que « you cannot trust the Infidels », car ils sont « scorners of all custom and of every law of war<sup>119</sup>. » Toutefois, il conclut que la règle *pacta sunt servanda* protège ces traités, à la différence

<sup>115</sup> « L'un des principes de base qui président à la création et à l'exécution d'obligations juridiques, quelle qu'en soit la source, est celui de la bonne foi. La confiance réciproque est une condition inhérente de la coopération internationale, surtout à une époque où, dans bien des domaines, cette coopération est de plus en plus indispensable. *Tout comme la règle du droit des traités pacta sunt servanda elle-même, le caractère obligatoire d'engagement international assumé par déclaration internationale repose sur la bonne foi* », *Affaire des Essais nucléaires* (Australie c. France), arrêt du 20 décembre 1974 (fond) : *C.I.J. Recueil* 1974, § 47 [italiques ajoutées].

<sup>116</sup> Mais même dans ce dernier cas de figure, cette règle (limitée *ratione personarum*), serait finalement dépourvue d'effets juridiques concrets, car ceux-ci ne se déploieraient qu'au sein de la *Respublica Christiana*.

<sup>117</sup> Même auparavant, le jurisconsulte italien du 14<sup>e</sup> siècle, *Joannes Andreas*, avait affirmé la licéité des alliances défensives avec des infidèles musulmans, y compris celles dirigées contre des puissances chrétiennes, sur la base du droit naturel, du droit des gens et du droit de société humaine (« *ius humanae societatis* »), voir J. Moreau-Reibel, « Le droit de société interhumaine et le 'Jus Gentium' », *RCADI*, vol. 77 (1950-II), 524-525.

<sup>118</sup> *Léviathan*, 1651, Ch. XLII (Du pouvoir ecclésiastique).

<sup>119</sup> *De Iure Belli Libri Tres*, 1612, trad. en anglais par J.C. Rolfe, Oxford, 1933, Livre III, Ch. 19, 402. Hobbes distingue six cas de figure de traités conclus avec les Infidèles, en raison de leur objet et but (401-402).

de ceux conclus avec les hérétiques<sup>120</sup>. Pour Grotius, dans le sillage de la 1<sup>ère</sup> Lettre de Saint Paul aux Corinthiens, étant donné que tous les États chrétiens sont les « membres du même Corps du Christ » et qu'ils ressentissent les « maux les uns des autres », ils doivent, afin d'empêcher toute atteinte, conclure une « alliance [...] dans ce but<sup>121</sup>. » Ce qui, a contrario, pourrait signifier que toute alliance avec l'infidèle serait incompatible avec cette finalité. Toutefois, dans un autre passage, Grotius<sup>122</sup> précise que cette question, « dans le *droit de nature* [...] n'offre pas de doute. Car le droit de traiter est tellement commun à tous les hommes qu'il n'admet pas de différence de religion »<sup>123</sup> ; partant, « il n'est pas interdit de vivre familièrement avec les hommes qui sont étrangères à la religion<sup>124</sup>. » Vattel posera enfin la pierre tombale (doctrinale) sur la nullité des traités d'alliance avec ceux qui ne « professe[nt] pas la vraie religion ». Après avoir précisé d'entrée de jeu que cette question est désormais « superflue dans notre siècle », le Neuchâtelois abat la carte maîtresse :

La différence de religion y est absolument étrangère. Les Peuples traitent ensemble en qualité d'hommes, & non en qualité de Chrétiens, ou de Musulmans. Leur salut commun exige qu'ils puissent traiter entre eux, & traiter avec sûreté. Toute Religion qui heurteroit en en ceci la Loi Naturelle, porteroit un caractère de réprobation [au principe *pacta sunt servanda* ?] ; elle ne sauroit venir de l'Auteur de la Nature, toujours constant, toujours fidèle à lui-même<sup>125</sup>.

Il sera dit plus tard (fin du 18<sup>e</sup> siècle), au sujet de la prétendue invalidité des traités « impies », que « ce prétendu problème n'est pas d'un siècle philosophe tel que le nôtre<sup>126</sup>. »

Toutefois,

[d]urant quelque trois siècles, dans une quarantaine de ses actes les plus solennels (recès) (le dernier vote en la matière interviendra en 1737), le Saint Empire a dénoncé le Turc comme « archi – et héréditaire ennemi »

<sup>120</sup> *Ibid.*, 403.

<sup>121</sup> Livre II, Ch. XV, 12, 390.

<sup>122</sup> Grotius affirma, pour sa part, qu'un traité d'alliance avec les infidèles « ne doit pas être censé tacitement renouvelé » (*Le droit de la guerre et de la paix*, 1625, trad. du latin (1867), Livre II, Ch. 15.14, 391).

<sup>123</sup> Livre II, Ch. XV, 8, 384 [italiques ajoutées].

<sup>124</sup> Livre II, Ch. XV, 10.3, 388.

<sup>125</sup> *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, Londres, 1758, Livre II, Ch. 12, § 162, 373.

<sup>126</sup> J.B. Robinet, *Dictionnaire universel*, 1777, cité par J.-F. Noel, « La Chrétienté, l'Europe et le grand Turc de la chute de Byzance à la fin de l'ère ottomane », *Kephas*, n° 7 (juillet-septembre 2003), 7.

de la Chrétienté (*Erz – und Erbfeind der Christenheit*) et appelle contre lui à une « Croisade » de tous les Etats chrétiens sous la bannière du Pape et de l'Empereur<sup>127</sup>.

Par surcroît, « later Papal contributors to the *Corpus Juris Canonici* » portèrent sur le « banning of the supply to Saracens of arms and other warlike necessaries<sup>128</sup>. » Ainsi, cette revendication d'un ordre international restreint perdura au moins jusqu'au milieu du 19<sup>e</sup> siècle avec la Sainte Alliance, sorte de *ius cogens* régional conventionnel (car limité *ratione personarum*)<sup>129</sup>. En effet, ce ne sera qu'à partir de 1856 que la « sublime Porte participer[a] aux avantages du droit public et du concert européen »<sup>130</sup>, grâce à une alliance impie qui vit certains Etats européens (chrétiens) combattre aux côtés du « Soldano » contre la « Troisième Rome », à savoir la Russie...

Sur l'autre versant, c'est-à-dire musulman, la question d'obligations conflictuelles car issues d'ordres juridiques différents, fut ressentie avec la même acuité. Lorsque, le 22 juin 1148, la flotte du Roi de Sicile, Roger II, se présenta devant le port de Mehdiya et son amiral (Georges d'Antioche) rappela au prince de l'Ifriqiya – al-Hasan ibn Ali – qu'il était tenu par un traité avec Roger II de lui prêter secours dans sa campagne militaire contre un autre chef musulman, al-Hasan – tenaillé entre obligations internationales conflictuelles – s'exprima ainsi :

Ceux-là [les Siciliens] me demandent une armée [qui aille avec eux] à Gabès. Si je consens, je commets un acte illicite, consistant en une alliance avec les Infidèles contre les Musulmans ; dans le cas contraire, [l'amiral sicilien] pourra dire que j'ai enfreint les pactes<sup>131</sup>.

Cet état de confusion se reflétait dans la *iusprudentia* musulmane ; ainsi, d'après la fameuse codification par Shaybani (9<sup>e</sup> siècle de notre ère), il

<sup>127</sup> Noel, « La Chrétienté », 4.

<sup>128</sup> Walker, *A History of the Law of Nations*, 209.

<sup>129</sup> Les articles 2 et 3 prévoyaient précisément que l'alliance n'était ouverte qu'aux seuls « membres de la même nation chrétienne ».

<sup>130</sup> Art. 7 du Traité de paix de Paris du 30 mars 1856. Ce qui fit écrire à Phillimore (*op. cit.*, vol. 1, Part I, 87) que « for some time after the conquest of Constantinople (1453) grave doubts weere entertained by the nations of Christendom as to the lawfulness of any pacific intercourse with the Sultan ».

<sup>131</sup> L'historien Ibn al-Atir, cité in Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, vol. I, 471 [notre traduction]. Il faut cependant nuancer l'angoisse juridique du prince Al-Hasan, en rappelant qu'il n'eut guère les mêmes scrupules – 15 ans plus tard – lorsque, engagé dans une guerre contre le souverain (musulman) de Bougie, n'hésita pas à solliciter, en invoquant ces mêmes pactes, l'aide de la flotte sicilienne (Ibn al-Atir, in *ibid.*, vol. II, 291).

semblerait que si l'Imam, après avoir conclu un traité de paix (« sulh »)<sup>132</sup> avec les infidèles, considère qu'il a été désavantageux de faire ainsi, il peut, après avoir notifié sa décision, « abrogate the peace agreement<sup>133</sup>. » Une précision s'impose cependant, cette faculté n'existe que dans les cas de figure d'un traité ne s'accompagnant pas d'un tribut à verser à l'Imam ; c'est comme si le paiement du tribut blindait l'obligation conventionnelle ou, dans un tout autre registre, comme si un traité de paix sans tribut était de par sa nature désavantageux pour les Musulmans et donc soumis à une sorte de *clausula rebus sic stantibus* implicite. Quoi qu'il en soit, fors ce cas de figure, comme le dit fort bien Nussbaum : « Islam stands for the strict observance of treaties without providing for a dispensation by religious authorities or on religious grounds<sup>134</sup>. »

D'après le *Siyar* de *Shaybani*, il est permis de conclure des traités de paix avec les infidèles « without paying tribute » aux Musulmans, à condition que « the Imam has considered the situation and has found that the inhabitants of the territory of war [Dar al-Harb] are too strong for the Muslims to prevail against them and it would be better for the Muslims to make peace with them<sup>135</sup>. »

Dès lors, serait-il osé d'affirmer, en guise d'observation liminaire, que le principe *pacta sunt servanda* détaché de toute considération religieuse, voire transcendant ces clivages, ait contribué à l'émergence d'un ordre universel à tel point que d'aucuns y virent logiquement la *Grundnorm* du système. Ceci marque la naissance de l'ordre international moderne (et de sa science), conjointement avec la découverte du Nouveau Monde<sup>136</sup>.

## 6. RAISON D'ÉTAT TRIOMPHANT ET *RESPUBLICA CHRISTIANA* FINISSANT ?

Nous avons naguère introduit quelques éléments de réflexion au sujet de la *Respublica Christiana*, il s'agit maintenant de voir quel rôle a joué ce qu'on appellera plus tard la *Raison d'Etat*. Giovanni Botero introduisit cette expression et en fit le titre de son *opus magnum* ; il entendait

<sup>132</sup> Différent de la trêve (« Houdna »), limitée, selon d'aucuns, à 10 ans.

<sup>133</sup> §§ 604–605, 154–155.

<sup>134</sup> Nussbaum, *A Concise History of the Law of Nations*, 28. De même : Rechid, « L'Islam et le droit des gens », 425–426.

<sup>135</sup> *The Islamic Law of Nations*, (ca. 800 après Jésus-Christ), trad. de l'arabe par M. Khaduri, Baltimore, 1965, §§ 602–603, 154.

<sup>136</sup> C. Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 1988, trad. de l'allemand par L. Deroche-Gurcel, révisé, présenté et annoté par P. Haggenmacher, Paris, 2001, 87–126.

par cette expression « la notizia dei mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare uno stato » c'est-à-dire « un dominio fermo sopra i popoli<sup>137</sup>. » Toutefois, cette formule finit par indiquer, suite à un étrange chassé-croisé sémantique, le principe du *machiavélisme vulgaire* ; Botero ne fut pas étranger à ceci dans la mesure où, tout en contestant Machiavel, fit sien le principe selon lequel « la fin justifie les moyens ». Il faut cependant rappeler que le Secrétaire florentin n'a point élaboré une telle formule. Par ailleurs, Machiavel – à la différence de Hegel<sup>138</sup> – n'a ni considéré l'Etat comme la finalité ultime, ni comme ayant une existence (et une valeur) supérieure à celle de l'individu. Plus correctement, et selon Benedetto Croce, « [...] il Machiavelli scopre la necessità e l'autonomia della politica, della politica che è di là, o piuttosto di qua, dal bene e dal male morale, *che ha le sue leggi, a cui è vano ribellarsi, che non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta*<sup>139</sup>. » Sous cet éclairage, et résumée vulgairement, selon la thèse de la « Raison d'Etat » la sécurité de l'Etat est une exigence tellement importante que les gouvernants sont contraints, afin de la garantir, de violer les règles juridiques, morales, politiques, religieuses ou autres ; c'est aussi l'ancienne théorie – mais qui refait surface tel un serpent de mer immortel – de la Nécessité (« *necessitas non habet legem!* »). Cette doctrine atteint son zénith dans la culture (notamment) allemande de la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, grâce aux apports des philosophes et historiens (tels que Hegel, Ranke, Treitschke, Hinze, Meinecke, Ritter, Dehio, etc.), et dont la contribution théorique est communément indiquée par l'expression *Machtstaats/gedanke*. Pour ce qui nous concerne ici, c'est-à-dire le Traité de Jaffa, cela signifierait que la *Raison d'Etat*, telle que perçue par les deux souverains, prévalait sur la *Raison de la Communauté* à laquelle chacun d'entre eux appartenait ; en d'autres termes, les deux hommes d'Etat qui accomplirent cet acte juridique *scélérat* étaient fort bien conscients<sup>140</sup> de son impact sur leurs opinions publiques respectives<sup>141</sup> ; s'ils s'y résolurent finalement c'est

<sup>137</sup> *Della Ragion di Stato e delle cose della grandezza delle città*, Venise, 1598, Livre 1<sup>er</sup>, 1.

<sup>138</sup> G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1821), trad. de l'allemand, Paris, 1999,

§ 337.

<sup>139</sup> B. Croce *Etica e politica* (1931), Bari, 1981, 205 [italiques ajoutées].

<sup>140</sup> « When Frederick demanded the retrocession of all Palestine, Fakhr ad-Din, on Al-Kamil's instructions, told him that his *master could not afford to offend Moslem opinion to such a degree* », Runciman, *A History of the Crusades*, 186 [italiques ajoutées].

<sup>141</sup> Voir Maalouf, *Les croisades*, 262.

parce que la *Raison d'Etat* leur inspirait cette conduite<sup>142</sup>. En termes de « sécurité » (au sens large), cet acte, aussi « scélérat » fût-il, permettait de garantir cette dernière, aux dépens de la *Respublica christiana* ou de l'*Oummah* musulmane. Au contraire, le respect par ces deux souverains des règles découlant de ces deux ordres juridiques ne leur aurait pas permis d'atteindre le même niveau de « sécurité ». Faut-il citer à ce propos le cas paradigmatique de Venise qui depuis le 14<sup>e</sup> siècle n'hésitait pas à flirter avec le Turc (« Siamo prima Veneziani, poi Christiani »)<sup>143</sup> ; un siècle plus tard, le Pape Alexandre VI (Borgia, évidemment...) ira jusqu'à justifier le Roi de Naples, Alphonse II, lorsque celui-ci chercha de l'aide auprès du Turc pour faire face à l'envahisseur Charles VIII (quand la Raison d'Etat de l'Eglise prime sur l'unité chrétienne...).

Certes, comme nous venons de le voir, le traité ne fut point accueilli favorablement – du moins au début – par les deux Communautés (religieuses) auxquelles appartenaient les deux Parties contractantes. Les Templiers étaient furibonds car le Temple de Salomon (leur raison d'être) restait en mains musulmanes alors que le Patriarche Gérold<sup>144</sup> tempêtait contre le traité, qualifié par le Pape de « pactum execrabile », et s'écriait – en citant les fameuses paroles de Saint Paul dans sa deuxième lettre aux Corinthiens – : « hec est conventio Christi ad Belial<sup>145</sup>. » Le Souverain Pontife ne pouvait guère accepter que Jérusalem fût récupérée sans effusion de sang (l'idée de calvaire-catharsis), qui plus est au moyen d'un traité impie (d'alliance avec l'infidèle). Dans l'autre versant<sup>146</sup>, dans l'Oummah de l'Islam, se levèrent des cris et des pleurs ; le fils de feu Al-Moazzam – qui redoutait Al-Kamil – voua aux gémonies le Sultan d'Egypte et pria les imams de Damas de condamner ce dernier<sup>147</sup>. Une chronique musulmane

<sup>142</sup> « Frédéric ne garda même pas à sa croisade l'apparence d'une guerre de religion : son expédition était purement politique, elle regardait l'Empire et non l'Eglise, et rien ne le signifiait plus clairement que la présence de sa propre escorte de musulmane », Kantowicz, *L'Empereur Frédéric II*, 181.

<sup>143</sup> Erasme de Rotterdam vitupérait le fait que les Chrétiens se font la guerre entre eux et font « alliance avec les Turcs », *Consultation des plus utiles sur la guerre à mener contre les Turcs* (1643), trad. du latin, Bruxelles, 2006, 36.

<sup>144</sup> Le patriarche de Jérusalem dans sa lettre « *omnibus Christi Fidelibus* » mentionne les arbalétriers et les archers de Frédéric II qui montaient la garde aux portes de la Ville Sainte pour empêcher l'accès aux Templiers et pour protéger les Musulmans qui s'y trouvaient encore (G. Cattaneo, *Federico II di Svevia. Lo specchio del mondo*, Rome, 1992, 93).

<sup>145</sup> Cité in Vismara, « 'Impium foedus' », 102.

<sup>146</sup> « [S]eldom has a treaty met with such immediate and universal disapproval. *The Moslem world was horrified* », Runciman, *A History of the Crusades*, 187 [italiques ajoutées].

<sup>147</sup> Déjà par le passé, « fanatical Moslem warriors in Spain called for perpetual warfare and war with fire and sword against the Infidel and inveighed against monarchs like

relate que les muezzins entonnèrent leurs prières à des heures non orthodoxes afin de se moquer du Sultan d'Égypte<sup>148</sup>.

Le Pape Grégoire, aussitôt appris le contenu du traité (informé par le patriarche Gérold), fit savoir, dans son encyclique écrite, les quatre raisons qui l'amenaient à désapprouver le traité. Deux d'entre elles nous concernent en tout premier lieu<sup>149</sup> et elles ont trait directement aux obligations qui découlent de l'appartenance à la *Respublica Christiana*. Premièrement, Frédéric II, qui en tant que croisé s'était engagé à combattre l'infidèle (guerre sainte ?), avait fini par pactiser avec lui (même si c'était pour atteindre la finalité première de la croisade), en concluant une trêve. Deuxièmement, cette alliance sapait les fondements même de la *Respublica Christiana*, dans la mesure où Frédéric II promit à Al-Kamil de ne pas assister ses propres coreligionnaires et à le prévenir de tout acte inamical de leur part à son encontre ; ce qu'il fit d'ailleurs concrètement à l'occasion de la croisade lancée en 1245 par le Roi (Saint) Louis de France (voir *ci-dessus* 3.). Cette obligation était inacceptable pour le Pape et était considérée *ipso iure Reipublicae Christianae*, invalide (voir *ci-dessus* 5.)<sup>150</sup>.

Car, selon le Pape, ce traité concrétisait une forme de (haute) trahison au regard de la *Respublica Christiana*, perpétrée, qui plus est, par l'un de ses deux organes factuels, l'Empereur, dans l'accomplissement d'un devoir sacré. De plus, les chrétiens n'arrivaient pas à réaliser qu'un empereur croisé, parti avec fougue, eût rengainé l'épée à la faveur d'un compromis boiteux, qui plus est sans effusion de sang. Les croisades étaient en vérité entourées de tout temps d'un halo d'effort physique : fatigue, difficultés, sacrifices, sueur, maladies et souffrances étaient ou devaient être le lot quotidien de tout croisé. La croisade représentait clairement en ce sens une catharsis, à l'image du Christ Rédempteur portant sa croix jusqu'au Golgotha.

---

the Ommeyyad Abdallah Ben Muhammad (886–911) who made treaties of peace with the Visigothic Kings »

<sup>148</sup> Cité in Racine, *Federico II di Svevia*, 259–260.

<sup>149</sup> Les autres deux concernaient : a) l'abandon aux Sarrasins de l'Esplanade des Mosquées (Templum Dei, selon le Pape) ; b) l'exclusion des États chrétiens de Syrie (Antioche et Tripoli) de l'application territoriale de la trêve exposaient ces derniers aux attaques des arabes.

<sup>150</sup> « Quarto [dans l'énumération de l'encyclique papale] autem contra totum populum Christianum apparet ipsius et paganorum confoderatio manifesta, ubi ita se dampnabiliter obligavit, quod omnes, qui predictis inter se initis pactionibus vellent quomodolibet obviare, iuramento tenetur suis expensis et exercitu suo pro suis viribus debellare ; ex quo constat, quod si Christianus exercitus ulcisci sui vellet iniuriam Redemptoris et a templo dei et a Terra Sancta eliminare spurcitas paganorum, patenter tenetur se opponere Christianis », cité in Vismara, « 'Impium foedus' », 105.

Le Pape reprochait en fin de compte à Frédéric II d'avoir fait voler en éclats ce qui restait de l'ancienne *ordinatio ad unum* (bicéphale ou pas) médiévale chrétienne. L'alliance avec le Sultan, ainsi que les relations permanentes d'« amicitia » entretenues par l'empereur avec le Sultan, constituaient pour le Souverain Pontife un « vulnus » lacérant la *Respublica Christiana* (*ci-dessus* 4.). Grégoire IX ne pouvait donc guère tolérer, sous peine que le Corps mystique du Christ n'en souffrisse, qu'un souverain chrétien, a fortiori l'Empereur, cultive avec le Sultan « dilectionem mutuum ac concordiam perfectam », qui plus est dirigée, en partie, contre les princes chrétiens<sup>151</sup>. Frédéric II fut excommunié le 17 juillet 1245 par une décision du pape Innocent III – après avis du Concile de Lyon ; le cinquième motif portait précisément sur le fait qu'il « était entré en négociations avec les Sarrasins [...] et qu'il entretenait des rapports avec des femmes musulmanes [...] »<sup>152</sup> ; sur ce dernier point, l'Europe chrétienne en fit un abcès de fixation...

Même le poète souabe Freidank, pourtant admirateur de l'Empereur, ne put s'empêcher de penser que les négociations conduites *sans l'aval d'« un haut conseil »* possédaient une valeur (juridique ?) douteuse<sup>153</sup>. Toutefois, comme il a été observé, Frédéric II : « n'était pas homme à s'en inquiéter, et ces attaques continuelles le laissèrent aussi calme qu'elles devaient peu troubler, trois siècles plus tard, le roi de France, François 1<sup>er</sup>, allié du Sultan des Osmanlis<sup>154</sup>. »

Or, pour peu que l'on puisse tirer des parallélismes plutarquiens, il importe de souligner qu'il y a au moins trois différences, de taille, entre ces deux cas de figure. En premier lieu, l'époque : si l'on pouvait concéder, au milieu du 13<sup>e</sup> siècle, que la *Respublica Christiana*, n'était pas qu'un vain mot et qu'elle agissait à tout le moins dans la conscience des souverains chrétiens, voire même dans les effets juridiques en son sein, une tout autre paire de manche était la situation trois siècles plus tard. La Chrétienté, en tant qu'ordre juridique à part entière était moribonde et la Réforme viendra lui asséner le coup de grâce. En deuxième lieu, Frédéric II est le titulaire du Saint Romain Empire Germanique, à savoir l'un des deux glaives de la Chrétienté, alors que François 1<sup>er</sup> n'est *que* le Roi apostolique. Que l'un des deux piliers, de l'ordre chrétien pactise avec l'infidèle et conclue une alliance militaire, frôle l'oxymoron institutionnel. En troisième lieu,

<sup>151</sup> Voir Vismara, « 'Impium foedus' », 113.

<sup>152</sup> Phillimore, *op. cit.*, vol. II (2), 378.

<sup>153</sup> Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, 176.

<sup>154</sup> E. Blochet, *op. cit.*, 61.

justement, l'Empereur scelle une alliance militaire – comportant l'obligation de non-assistance à ses coreligionnaires impliqués, par exemple, dans la reconquête de la Terre promise<sup>155</sup> – et non seulement un traité prévoyant des droits pour les ressortissants chrétiens ou leur Roi. Pour finir, l'affrontement entre François 1<sup>er</sup> et Charles Quint mit en exergue l'événement qui mûrissait déjà depuis longtemps, mais dont pas tous les acteurs concernés avaient une conscience claire : *finis Reipublicae Christianae*<sup>156</sup> !

Pour le Sultan d'Égypte<sup>157</sup>, et pour Frédéric II (comme nous venons de le voir), « la question de Jérusalem est avant tout politique et militaire ; l'aspect religieux n'entre en ligne de compte que dans la mesure où il influe sur l'opinion publique. »<sup>158</sup> Décidément une désinvolture vis-à-vis de la religion qui, de par son instrumentalisation politique, frise le cynisme faisant pâlir les acteurs moyen-orientaux contemporains.

#### EPILOGUE

A la lumière de ce qui précède, notamment de la pratique des Etats, il ne faut pas s'étonner du fait que les alliances avec le Turc et le Perse respectivement par François 1<sup>er</sup> et Charles V n'eussent finalement pas suscité une énorme réprobation de l'opinion publique internationale de l'époque : la *Respublica Christiana* – en passe d'être déchirée par la Réforme – était bel et bien morte en ce 16<sup>e</sup> siècle du moins pour ce qui concerne les prétendues limitations au *ius tractatus* des Etats chrétiens et les alliances offensives dirigées contre les Etats coreligionnaires<sup>159</sup>. Le Traité de Jaffa, fruit de la compréhension entre deux souverains, mais qui ne pouvait être compris ni par leurs sujets, ni, encore moins, par le pape, pava la voie à

<sup>155</sup> Comme ce fut le cas pour Saint Louis (*ci-dessus* 3).

<sup>156</sup> Il est symptomatique de relever que cette expression apparaît dans le Traité de Madrid de 1525 ; un peu comme son épitaphe ; lui prendra sa place l'idée de monarchie universelle à la *façon espagnole*, de ce fait une connotation d'universalisme catholique.

<sup>157</sup> Les croisades étaient considérées par les Musulmans comme des véritables guerres de conquête plutôt que comme guerres saintes ; dès lors, ils n'hésitaient point à conclure des alliances avec tel ou tel autre roi chrétien contre un autre de leurs coreligionnaires ; voir en ce sens : D. Abulafia, *Frederick II. A Medieval Emperor*, Londres, 1988, 143.

<sup>158</sup> Maalouf, *Les croisades*, 260–261.

<sup>159</sup> Le grand historien de la Renaissance, Jacob Burckhardt, n'avait-il pas annoté : « Alliances were at the same time formed with the Turks too, with as little scruple or disguise ; they were reckoned no worse than any other political expedients. The belief in the unity of Western Christendom had at various times in the course of the Crusades been seriously shaken, and Frederick II had probably outgrown it », *The Civilization of the Renaissance in Italy*, New York, 1954, 74 (italiques ajoutées).

l'indifférence de la religion en matière de traités d'alliance. En cela aussi, Frédéric II (et Al-Kamil) était en avance sur son temps ; décidément, la Palestine a besoin de souverains (faiseurs de paix) qui ne soient pas esclaves de leur époque.

La solution diplomatique réalisée par Frédéric II et Al-Kamil ne nous enseigne-t-elle pas – au-delà de la raison d'Etat – une grande leçon ? A savoir, celle du règlement par-dessus la religion et sans effusion de sang d'un épineux – et lourdement chargé symboliquement – conflit entre la Chrétienté et l'Islam :

Tolerance is nevertheless the foundation of the co-existence in freedom of differing religions, races, cultures and economic and social systems. *Presupposing such fundamental axioms as the unity of mankind, the equality of man, the relativity of truth and the mutability of destiny and circumstance, it represents the indispensable social and political foundation without which no world community is practicable and no international legal order is conceivable. It was the basis on which Christianity and Islam renounced the Crusades and the Jihad...*<sup>160</sup>

Enfin, l'affranchissement du Droit de la Religion a eu, comme nous venons de le voir (y compris à *contrario*) des effets salutaires – par exemple la réduction du risque d'instrumentalisation de celle-ci aux fins de la Politique – comme l'eut admonesté en son temps Gentili dans son célèbre : *Silete theologi in munere alieno*<sup>161</sup> !

---

<sup>160</sup> W. Jenks, « Tolerance and Good Neighbourliness as Concepts of International Law », *Malaya Law Review*, vol. 9 (July 1967), 4 [italiques ajoutées]. Pour ma part, je préférerais, au terme "tolerance" (en raison de son étymologie et de sa connotation passive et négative), celui bien plus prégnant et positif de « respect ».

<sup>161</sup> Gentili, Lib. I, Ch. XII (in fine).