Entre praxis, évangélisme et conscience de Chrétienté

La conversion des musulmans au Moyen Âge central (XI^e^-XIII^e^ siècles)

Entre praxis, evangelismo y consciencia de Cristiandad

La conversión de los musulmanes en la Edad Media (siglos XI-XIII)

Patrick HENRIET

École Pratique des hautes Études. Section des Sciences Historiques et Philologiques / henriet111@orange.fr

Abstract: This article studies the subject of the conversion of Muslims to Christianity in the High Middle Ages (the 11th to the 13th centuries), in the light of the historiography of the past twenty-five years. Much importance is given to the notion of «discourse», carefully separating the ideology of conversion –ever more central in this period of reinforcement of the universal ideal of «Christendom»– and the reality of economic and social relations in practice. Within this scheme it seems exaggerated to oppose war and conversion so radically. It is also suggested that the conversion of Muslims cannot be studied without taking into account the ideal of the conversion of the Christian within the very same Church, an ideal that is affirmed in the same era. Finally, neither can one forget the importance in every type of conversion of the paradigm of Eucharistic conversion, which is useful in order to understand the conversion of objects as well as that of persons. Medieval Christianity is a Christianity of *conversio*.

Keywords: Christendom, Conversion, Crusade, Muslims, Preaching

Resumen: Este articulo estudia la cuestión de la conversión de los musulmanes al cristianismo en la plena Edad media (siglos XI-XIII), a la luz de la historiografía de los últimos veinticinco años. Se da mucha importancia a la noción de «discurso», separando cuidadosamente la ideología de la conversión, cada vez mas central en esta época de reforzamiento del ideal universal de la «Cristiandad», y la praxis, la realidad de las relaciones económicas y sociales. En este esquema, parece exagerado oponer radicalmente guerra y conversión. También se sugiere que la conversión de los musulmanes no puede ser estudiada sin tener en cuenta el ideal de conversión del cristiano al interior de la mismísima Iglesia, un ideal que se afirma en la misma época. Por fin, tampoco hay que olvidar la importancia en todo tipo de conversión del paradigma de la conversión eucarística, siendo este último útil, para entender tanto la conversión de los objetos como la de las personas. El cristianismo medieval es un cristianismo de la *conversio*.

Palabras clave: Cristiandad, Conversión, Cruzada, Musulmanes, Predicación

La conversion est assurément l'un des paradigmes les plus prégnants du christianisme médiéval. Pensée comme définitive (il suffit pour s'en convaincre de songer à la gravité du péché d'apostasie), elle peut concerner aussi bien les hommes (*conversio* des chrétiens à une vie meilleure, *conversio* des païens, des juifs ou des musulmans au christianisme) que les édifices ou les objets (transformation d'un bâtiment en *domus Dei* par le rite de la consécration, transformation des mosquées en églises, et plus généralement transformation des biens matériels en biens spirituels). D'une certaine façon, toute l'économie du christianisme médiéval repose sur l'idée que le matériel et le spirituel ne sont pas opposés mais qu'ils se complètent hiérarchiquement selon différentes modalités de spiritualisation. A l'arrière-plan se situe toujours la transformation la plus radicale et la plus fondamentale, celle du pain et du vin en corps en en sang du Christ, transformation dont les clercs ont vraiment affirmé la réalité à partir du IX^e^ et surtout du XI^e^ siècle[1].

La conversion des musulmans est donc un aspect particulier d'une histoire et d'une anthropologie beaucoup plus vastes. D'abord anecdotique ou secondaire, elle a tenu un rôle de plus en plus important dans les discours et les stratégies de l'institution ecclésiale, à partir d'une période que l'on peut faire débuter à l'époque «grégorienne» (deuxième moitié du XI^e^ siècle) et qui s'étend jusqu'au XIII^e^ siècle. Le grand mouvement évangélique, qui a alors parfois précédé, et dans tous les cas accompagné la réforme de l'Église en son sommet, valorisa l'idée de *conversio* des hommes: nous proposerons un peu plus loin de lui attribuer un rôle clé dans l'évolution de l'Église vis-à-vis des sarrasins. Parallèlement, l'arrivée au premier plan du concept de *Christianitas*, véritable territoire de la foi appelé à une *dilatatio* sans limites, a favorisé des entreprises guerrières mais aussi missionnaires de toutes sortes[2]. Cependant, la conversion des «infidèles» n'était pas qu'une affaire de théories, de spiritualité ou de stratégies, c'était aussi une question de *realia*. Dès le haut Moyen Âge, bien des musulmans se convertirent au quotidien, pour des raisons qui n'étaient certainement pas toujours exclusivement ou même principalement religieuses. Il y eut donc aussi une praxis de la conversion, laquelle fut bien souvent sans rapport direct avec les discours et les idéaux de l'Église.

---

[1] On ne peut renvoyer ici aux dizaines de travaux qui inspirent ces lignes. Citons donc seulement, pour la question eucharistique qui, en dernier recours, gouverne toutes les autres, le livre classique de H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, étude historique*, Aubier-Montaigne, 1944.

[2] Voir les travaux de J. RUPP, *L'Idée de Chrétienté dans la Pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, 1939; J. VAN LAARHOVEN, *'Christianitas' et réforme grégorienne*, in *Studi gregoriani*, 6 (1959-61), pp. 1-98; P. ROUSSET, *La notion de Chrétienté aux XI^e^ et XII^e^ siècles*, in *Le Moyen Âge*, 69 (1963), pp. 191-203; G. B. LADNER, *The Concepts of 'Ecclesia' and 'Christianitas' and their relation to the idea of papal 'plenitudo potestatis' from Gregory VII to Boniface VIII*, dans ID., *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, Rome, 1983, II, p. 487-515, et l'article *Chrétienté* de D. IOGNA-PRAT, dans le *Dictionnaire des faits religieux*, dir. R. ASRIA et D. HERVIEU-LÉGER, Paris, 2010.

La question de la conversion des musulmans a longtemps fait l'objet d'une lecture quelque peu lénifiante[3]: elle aurait illustré la volonté civilisatrice de l'Église, qui, par les «missions», aurait progressivement relativisé la violence sacrée qu'elle avait elle-même instaurée ou cautionnée, en particulier sous la forme des croisades. A celles-ci aurait en gros succédé un processus pacifique, fondé sur la persuasion et la douceur. Depuis environ un quart de siècle, divers travaux ont largement remis en cause ce schéma quelque peu téléologique, un schéma qui visait en bonne partie, souvent inconsciemment, à rendre acceptable aux contemporains un christianisme médiéval parfois choquant pour les sensibilités modernes. Mais les faits résistent, comme l'a montré un grand livre de Benjamin Kedar sur la croisade et la conversion, livre que nous avons largement mis à profit dans les lignes qui suivent[4]. Il s'agira donc de présenter, non sans quelques raccourcis, ce qui se mit en place en la matière au cours du Moyen Âge central. Mais nous tâcherons de ne pas oublier pour autant l'histoire de ces conversions soustraites au discours de l'Église, ces conversions au quotidien qui, bien souvent, n'apparaissent dans nos sources que par hasard. Nous situerons ainsi la conversion des musulmans au cours du Moyen Âge central entre praxis, évangélisme et conscience de Chrétienté.

* * *

Conversion et principe de réalité

Vers le milieu du XII^e^ siècle, un hagiographe d'Osma, en Castille, rapporte dans les miracles du saint évêque Pierre († 1109) un épisode caractéristique de la vie dans une zone de frontière[5]. Un chrétien avait été capturé par les sarrasins lors d'une

[3] Voir par exemple *infra* la note 68.

[4] B. Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton, 1984. Plus récemment, à partir d'un autre corpus documentaire mais sur un sujet finalement voisin, le livre de D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, 1998, a également joué un grand rôle dans la remise en cause de cette approche lénifiante. Voir enfin, sur la construction de la figure du sarrasin comme mauvaise car refusant le message «rationnel» du christianisme, J. Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, 2003.

[5] La *Vita* a été datée des années 1150-1160 par son éditeur, F. Plaine, *Vita sancti Petri Oxomensis episcopi in Hispania*, in *Analecta Bollandiana*, 4 (1885), p. 10-29. J. Pérez Embid, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, 2002, p. 164, propose quant à lui une rédaction vers 1217 et une refonte vers le milieu du XIII^e^ siècle. Discussion rapide de ses arguments dans P. Henriet, *Les saints et la frontière en Hispania au cours du Moyen Âge central*, in K. Herbers et N. Jaspert éds., *Grenzen und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, Münster etc., 2007 (Geschichte und Kultur der iberischen Welt, 2), p. 361-386, ici n. 4 p. 362 et n. 7 p. 363.

incursion du côté musulman. Réduit en esclavage, il avait séduit une sarrasine qui s'était engagée à le faire évader s'il acceptait en retour de l'épouser. Arrivant avec son amant en territoire chrétien, la sarrasine se convertit et put épouser celui qu'elle avait libéré, contre l'avis des parents de celui-ci mais avec l'appui spirituel et matériel de l'évêque[6]. Le baptême est ici antérieur à l'intervention du prélat dans le récit, celui-ci étant saisi de l'affaire au moment du mariage. Ce type de conversion pour cause d'alliance dut se produire plus d'une fois dans les zones frontalières. Cependant, sans la *Vita* de Pierre d'Osma, nous ne connaîtrions pas cette histoire. Il est vrai que ce schéma (amour, libération et conversion) rappelle certains récits historiographiques et/ou épiques qui, en aucun cas, ne visent à donner un reflet fidèle de la réalité[7]. Cependant, dans la *Vita* de Pierre d'Osma, on ne constate aucune idéalisation des faits à l'exception, bien sûr, du rôle positif de l'évêque. On apprend même qu'après la mort de ce dernier, lorsque la sarrasine convertie devint paralytique, son époux l'amena sur le tombeau du saint et menaça de la répudier si elle ne demandait pas sa guérison à celui-ci[8]. Il y a donc fort à parier que ce récit ne doit rien aux histoires d'amour entre un chevalier chrétien et une princesse sarrasine qui commençaient alors à circuler; au contraire, ces derniers seraient plutôt la version littéraire d'un phénomène peut-être assez fréquent, certainement pas limité aux milieux aristocratiques, et dont nous avons ici un récit aussi précieux que rare. Nous accédons ainsi à une certaine réalité sociale de la conversion au christianisme, à une praxis qui, bien que révélée par un texte hagiographique, ne doit fondamentalement rien à l'institution ecclésiale.

De fait, de nombreuses conversions découlent tout au long du Moyen Âge d'un principe de réalité qui, dans la mesure où il ne s'accompagne généralement pas d'une mise en valeur idéologique, tend à les dissimuler[9]. Il existe cependant assez de documents nous révélant ces cas de conversion, souvent au détour d'une phrase,

---

[6] Éd. F. PLAINE, § 19, pp. 19-20.

[7] Voir le cas de Bohémond d'Antioche tel que le rapporte Orderic Vital dans son *Historia ecclesiastica*, éd. M. CHIBNALL, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, V, Oxford, 1975, p. 358-378. Article classique de F. M. WARREN, *The Enamoured Moslem Princess in Orderic Vital and the French epic*, in *Publications of the Modern language Association of America*, 29 (1914), p. 341-358; B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission*, p. 69 (qui rapproche ce thème du roman byzantin *Digenes Akrites*).

[8] *Sin autem, diutius te non patiar cohabitare mecum*, *Vita sancti Petri Oxomensis*, éd. F. PLAINE, § 20, p. 20.

[9] Inversement, on retiendra ce qu'écrit P. A. FABRE des «conversions attestées», vs. «Conversion», in R. AZRIA et D. HERVIEU-LÉGER, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, 2010, p. 188-190, ici p. 189: «Une conversion attestée est une conversion racontée, c'est un instant nécessairement déployé dans le temps, un événement tissé dans une intrigue – une intrigue dans laquelle le récit lui-même vient prendre sa place comme un terme, et par conséquent comme un élément». Sur les récits de conversion proprement dits, voir J. C. SCHMITT, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, 2003, et en sens inverse, M. GARCÍA ARENAL, *Dreams and reason: autobiographies of converts in religious polemics*, in ID. dir., *Conversions islamiques: identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, 2002, pp. 89-118.

pour qu'il n'y ait pas de doute sur leur réalité, au demeurant parfaitement prévisible dans des sociétés de contact et d'échanges quotidiens. Ainsi Foucher de Chartres († ca 1127) signale-t-il dans un passage célèbre, comme en passant, que bien des Francs de Terre Sainte ont pris femme sur place, ici une syrienne, là une arménienne, parfois même une sarrasine ayant reçu tout de même la «grâce du baptême»[10]. Dans le contexte que décrit Foucher, celui d'une société confessionnelle, la conversion de la mariée était à l'évidence nécessaire à l'intégration sociale. Dans d'autres cas, le choix du christianisme pouvait permettre d'obtenir un affranchissement: ainsi en alla-t-il pour ces six sarrasins aragonais qui *tornaverunt ad christianismo* et furent affranchis par le roi Sancho Ramírez en 1081. C'est encore le même processus que l'on retrouve à l'œuvre, à un tout autre étage de la société, dans l'entourage de Roger II de Sicile, dont plusieurs courtisans semblent avoir été des musulmans convertis[11]. Les conversions dans un cadre d'intimidation militaire (le baptême ou la mort), bien attestées tout au long du Moyen Âge, relèvent également de ce «principe de réalité».

Les quelques cas qui ont été évoqués renvoient indubitablement à des conversions *stricto sensu*. Il convient cependant d'être prudent, car la question de savoir qui était réellement converti issu de l'islam, ou encore chrétien fils de musulman, et qui était chrétien sans lien actuel ou ancien avec l'islam, se pose parfois. Il est alors, bien souvent, difficile de donner une réponse. L'usage de l'onomastique est à cet égard très caractéristique. Si l'on tendait autrefois à voir un converti derrière tout chrétien portant un nom arabe ou musulman, on se garde aujourd'hui des généralisations trop hâtives: des phénomènes de mode liés à l'existence d'un environnement culturel arabe ou arabisé ont pu pousser des communautés chrétiennes à puiser dans un stock onomastique commun à l'islam et au christianisme. Des recherches allant dans ce sens ont été menées pour la Péninsule ibérique ou encore pour la Sicile. Ainsi, alors que la liste des cinquante et un paysans de Corleone (1178) dépendants de l'abbaye de Monreale, paysans qui portent des noms arabes ou arabisés, avait été présentée comme la preuve de conversions au christianisme par Benjamin Kedar, on préfère y voir aujourd'hui une communauté chrétienne soucieuse de se fondre dans son environnement musulman[12].

---

[10] *Ille vero iam duxit uxorem, non tantum compatriotam, sed et syram aut armenam et interdum sarracenam, baptismi autem gratiam adeptam*, Foucher de Chartres, *Historia Hierosolymitana*, III, 37, éd. H. HAGENMEYER, Heidelberg, 1913, p. 748.

[11] J. M. LACARRA, *Documentos para el estudio de la Reconquista y repoblación del valle del Ebro*, Saragosse, 1952, 288, p. 515-516. Sur la Sicile et le règne de Roger II, diverses références dans B. KEDAR, *Crusade and Mission*, p. 51-52. Plus récemment, la synthèse d'A. METCALFE, *Muslims and Christians in Norman Sicily*, Londres-New York, 2003. Sur le règne de Roger II de Sicile, H. HOUBEN, *Roger II of Sicily. A Ruler between East and West*, Cambridge, 2002 (1ère éd. all. 1997).

[12] Voir A. METCALFE, *Muslims and Christians in Norman Sicily. Arabic Speakers and the end of Islam*, Londres-New York, 2003, p. 93-96 («The possibility that one could find Christians called Muhammad living besides Muslims with Greek names serves to compound our inability to distinguish Arab-Chris-

Ainsi que l'a bien montré Kedar, du côté des hommes d'Église, la volonté systématique de convertir les musulmans n'apparut que tardivement. Même en faisant la part de la rhétorique, il est frappant de lire vers le milieu du IXe siècle, sous la plume d'Alvar de Cordoue, qu'aucun prédicateur chrétien n'a encore pris la peine de s'adresser aux sarrasins[13]. Plus que dans la description de cette situation, structurellement juste, Alvar est idéologue en ce sens qu'il voudrait nous faire croire que les martyrs de Cordoue ont joué le rôle de prédicateurs en proclamant la foi. Son *Indiculus luminosus*, l'un des tout premiers traités de polémique anti-musulmane écrits dans le monde latin, est lui-même pensé comme un ouvrage pastoral, mais à destination des chrétiens tièdes qui refusent la qualité de martyrs à ses amis, et non à destination des musulmans. Il n'y a donc pas véritablement de volonté de conversion de ces derniers. Un hagiographe contemporain, l'auteur anonyme de la *Passion de Nunilo et Alodia* († 851), prend acte de cette situation et signale dans la même ligne «qu'aucun des infidèles de cette époque n'était digne d'être appelé à la foi du Christ»[14]. Kedar a retracé les étapes des débuts de cette prédication: après une première mention rela-

---

tians from Arab-Muslims in the villein registers», p. 96). A. METCALFE, *Muslims and Christians*, cite p. 94 une donation de Roger II (1111) qui mentionne un certain Abdallah, «dont le père est chrétien»: A. GUILLOU, *Les actes grecs de S. Maria di Messina*, Palerme, 1963 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, 8), p. 51-55. Voir aussi, dans le même sens, H. BRESC et A. NEF, *Les Mozarabes de Sicile (1100-1300)*, dans E. CUOZZO et J. M. MARTIN, *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, Bari, 1998, p. 134-156 (avec une interprétation prudente de l'origine des Mozarabes de Corleone: «Faut-il voir là l'effet de la fuite des Mozarabes devant les Normands, ou faut-il voir là le résultat d'une intégration profonde de ceux-ci dans une zone fortement arabisée?», p. 144). Pour l'Espagne, voir récemment J. FERNÁNDEZ CONDE, *Poblaciones foráneas: mozárabe, musulmana y judía en el reino de León*, in *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, 1, León, 2007 (Fuentes y Estudios de Historia leonesa, 117), p. 763-891; C. AILLET, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Madrid, 2010 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 45), p. 263 sq. Ces travaux permettront de s'y retrouver dans une copieuse bibliographie.

13 *Puto quod in hac ismahelitica gente nullus actenus extitit praedicator per quod devitores fidei tenerentur*, Alvar de Cordoue, *Indiculus luminosus*, 10, éd. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973 (Manuales y anejos de Emerita, 28), p. 282. Alvar affirme ensuite que la prédication aux «ismaélites» a commencé avec l'action des martyrs de Cordoue, ce qui est une façon de légitimer l'action certainement minoritaire de ces derniers. Se pose alors la question de savoir si l'action des martyrs avait pour but la conversion des musulmans, ce qui paraît plus que douteux, ou plus vraisemblablement la recherche du martyre. Sur le mouvement des martyrs de Cordoue, voir les travaux classiques de E-P. COLBERT, *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources*, Washington D.C., 1962.; F-R. FRANKE, *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam* (nach den Schriften des Speraindeo, Eulogius und Alvar), in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 13, 1958, p. 1-170; D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, Paris, 1984; K-B. WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988; J-A. COOPE, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Âge of Mass Conversion*, Lincoln-Londres, 1995.

14 *Quia nullus infidelium eo tempore ad fidem Christi erat dignus vocari*, *Passio beatissimarum virginum Nunilonis atque Alodie*, 21, éd., P. RIESCO CHUECA, *Pasionario Hispánico*, Séville, 1995, p. 302.

tive au pape Martin Ier († 655), il faut attendre presque deux siècles pour trouver à nouveau mention d'une volonté de conversion, dans le poème en l'honneur de Louis le Pieux du moine carolingien Ermold le Noir (826-828)[15]. Au cours du haut Moyen Âge, si l'on connaît de nombreuses entreprises missionnaires auprès des Frisons, des Saxons, des Hongrois ou des différents peuples germaniques et scandinaves, les musulmans restent à l'écart. Peut-être faut-il en voir la raison, comme le suggère Kedar, dans la réputation qu'avaient les Sarrasins de ne pas tolérer la moindre attaque verbale contre l'islam, réputation bien attestée au nord des Pyrénées dans des textes tels que la version germanopratienne de la *Passion de Georges*, *Aurélien et Nathalie*, initialement due à Euloge de Cordoue († 859), ou dans des textes du Xe siècle comme la *Passion de Pélage* par Hrosvita de Gandersheim ou encore la *Vita* du moine lotharingien Jean de Gorze[16]. Peut-être, tout simplement, les musulmans étaient-ils inconsciemment perçus comme relevant d'un système religieux fermé, ce qui reviendrait en partie au même.

Ce manque d'enthousiasme dans la pastorale fut parfois très marqué, puisque l'on connaît des cas où des hommes d'Église s'opposèrent eux-mêmes à la conversion, ou en tout cas ne la facilitèrent pas. Le cas de certains monastères espagnols est à cet égard instructif. On sait en effet que plusieurs établissements du nord de la Péninsule possédaient une main d'œuvre musulmane occupée à cultiver la terre ainsi qu'à d'autres travaux. Or il ne semble pas que l'Église, ou plutôt, ici, les églises locales, aient été très pressées de convertir ces dépendants d'un genre particulier. Dans un document exceptionnel qui date sans doute du premier quart du XIIIe siècle, le monastère cistercien de Sobrado (Galice) dresse la liste de ses «sarrasins» sur plusieurs générations[17]. Ces dépendants, musulmans ou d'origine musulmane, changent de nom après leur baptême, ce qui permet de noter l'existence de quelques cas de non-conversion, la *Genealogia* précisant par exemple qu'Ali Gurdu

---

[15] B. Z. KEDAR, *Crusade and mission*, p. 3 sq. Martin Ier: J. B. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima* collectio, 10, Florence, 1744, col. 850; Ermold le Noir: *In honorem Hludowici christianissimi Caesaris augusti*, MGH, *Poetae latini*, II, vers 288 sq., éd. E. DÜMMLER, Berlin, 1884, p. 14.

[16] *Passion de Georges*, *Aurélien et Nathalie* (version d'un texte d'Euloge destinée à un public franc): R. JIMÉNEZ PEDRAJAS, *San Eulogio de Córdoba, autor de la Pasión francesa de los mártires mozárabes cordobeses Jorge, Aurelio y Natalia*, in *Anthologica Annua*, 17 (1970), p. 465-583, ici p. 567-568; HROSWITA, *Passio Pelagii*, v. 257 sq., éd. P. WINTERFELD, MGH, *Scriptores rerum germanicarum*, 34, p. 53, ainsi que Hrosvita de Gandersheim, *Œuvres poétiques*, éd. M. GOULLET, Grenoble, 2000, p. 272; *Vita Iohannis abbatis Gorziensis*, éd. G. H. PERTZ, MGH, SS, 4, Hanovre, 1841, p. 371 (mais aussi Jean de Saint-Arnoul, *La vie de Jean, abbé de Gorze*, présentée et traduite par M. PARISSE, Paris, 1999).

[17] P. LOSCERTALES DE G. DE VALDEAVELLANO, *Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes*, 2 vols., Madrid, 1976, II, n° 108, p. 129-131. Reproduction dans C. VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*. I *Péninsule ibérique – France*, Bruges, 1955, p. 123-124, n. 56 (p. 103-180 pour la question des esclaves maures dans l'Espagne chrétienne), ainsi que dans J. GAUTIER-DALCHÉ, *Les 'sarrasins' du monastère de Sobrado*, dans *Minorités et marginaux en France méridionale et dans la péninsule ibérique (VIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, 1986 (Collection de la Maison des Pays Ibériques, 23), pp. 71-94, ici pp. 88-89.

et sa femme Fatima Regannada sont morts «païens». Or selon Jean Gautier-Dalché, les baptêmes semblent assez tardifs au cours de la première génération et parfois même encore au cours de la seconde, ce qui montre que la conversion n'était pas perçue comme urgente ou prioritaire[18]. Il reste que tous ces «sarrasins», sans doute achetés ou donnés, deviennent chrétiens au plus tard lors de la seconde génération. Il n'est pas non plus question d'un effort de conversion dans le cas des serfs de Santo Domingo de Silos (Castille): La *Vita Dominici Siliensis* de Grimaldus (avant 1109) rapporte en effet qu'un jour *les captivi sarraceni* de la dépendance de Clunia s'enfuirent et se cachèrent dans une grotte fort éloignée. Ils ne purent être retrouvés que grâce une révélation divine dont bénéficia Dominique. Rien dans ce texte ne fait allusion à une quelconque entreprise de conversion, la perte des musulmans étant envisagée d'un point de vue purement économique: il en aurait résulté un *maximum dampnum* pour le monastère[19]. A l'évidence, il était plus important pour Dominique d'obtenir la libération des chrétiens captifs en terre d'islam que la conversion des musulmans captifs en terre chrétienne[20]. Sans doute ces «sarrasins» ou leurs descendants finirent-ils par se convertir, comme ceux de Sobrado. Mais les sources nous donnent l'image d'une société obéissant à des règles qui, même en milieu monastique, ne peuvent se conformer totalement aux idéaux affichés par l'Église. Dans certains cas même, de supposées bonnes raisons pouvaient dissuader les chrétiens de favoriser le baptême de musulmans pourtant décidés à l'obtenir. Guillaume de Tyr rapporte plusieurs histoires selon lesquelles les Templiers de Terre Sainte avaient refusé des conversions pour des motifs parfois intéressés[21]. Benjamin Kedar a relevé des résistances de ce type, pour des soldats musulmans, des esclaves ou des serfs, à Capoue, à Barcelone, à Acre ou encore à Palerme[22]. Dans tous les cas cités, il s'agit bien d'intérêts particuliers, le plus souvent économiques, et non d'une position de principe de l'Église. De fait, ainsi que nous allons bientôt le voir, la volonté de convertir les musulmans n'a cessé de prendre de l'importance à partir de l'époque dite «grégorienne». Cependant, même alors, la

---

[18] J. GAUTIER-DALCHÉ, *Les 'sarrasins'*, art. cit., pp. 74-78.

[19] Éd. V. VALCARCEL, *La* Vita Dominici Siliensis *de Grimaldo. Estudio, edición crítica y traducción*, Logroño, 1982, I, 16, p. 282-285 (*Itaque de tam maximo dampno quod contigerat monasterio omnibus contristatis*..., p. 282).

[20] Sur cette question, voir P. HENRIET, *La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación política-sociológica*, dans *Memoria Ecclesiæ*, 24 (2004), Oviedo (*Hagiografía y archivos de la Iglesia*), p. 13-79, ici p. 65-67, avec également le cas d'Oleguer de Barcelone († 1137). Un passage de la *Vita sancti Petri Oxomensis*, éd. PLAINE, § 23, p. 22-23, révèle que la cathédrale d'Osma possédait sans doute aussi des esclaves maures (P. HENRIET, *Dominique avant saint Dominique, ou le contexte castillan*, dans *Dominique avant les dominicains*, Paris, 2007 [Mémoire Dominicaine, 21], pp. 13-31, ici p. 23).

[21] Guillaume de Tyr, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, p. 29-30, 833-834, 995-999. Ces épisodes alimentent la critique envers les Templiers, par exemple de la part de Gautier Map: KEDAR, *Crusade and Mission*, p. 82, n. 112.

[22] *Ibid*., p. 84.

prise en compte des réalités continua toujours à interférer avec le développement des stratégies cléricales, y compris lorsqu'il s'agissait de favoriser les conversions. Il arriva même qu'elle joue un rôle dans la construction ecclésiale d'un discours qui, pour être en conformité avec son but, pouvait être amené à sacrifier des valeurs jugées par ailleurs essentielles. La question des interdits de parenté en fournit un bel exemple.

On possède en effet une décrétale de Clément III (1187-1191) qui pose la question des musulmans ou des juifs convertis mais mariés à un degré de consanguinité jugé inacceptable par l'Eglise. Selon Walther Holtzmann, cette décrétale, attestée dans plusieurs collections et intégrée à la *Compilatio segunda* de Jean de Galles, fut envoyée entre autres à la ville de Ciudad Rodrigo[23]. Alors que l'on sait l'importance des interdits de parenté à l'époque grégorienne et post grégorienne, ici, le pape exprime clairement une position qui peut surprendre: de tels mariages doivent être considérés comme valides alors qu'ils auraient été taxés d'incestueux dans d'autres situations. Dans un contexte de l'affirmation du pouvoir ecclésial au sein de la société chrétienne, la lutte contre l'inceste était un puissant levier. En effet, et même si elle ne peut être réduite à cela, elle permit de mettre au pas les grands laïques et plus encore d'affirmer symboliquement leur domination par le pouvoir ecclésial. Ainsi s'explique le désintérêt apparent des hommes d'Église pour les situations d'inceste dans les couches les plus pauvres et les moins influentes e la société, alors qu'elles ne devaient pas y être moins nombreuses qu'ailleurs, bien au contraire. Mais la décrétale de Clément III montre bien que les priorités étaient variable et pouvaient être adaptée aux nécessités du lieu et du moment: la consanguinité devient en effet relativement secondaire si elle peut menacer les conversions, ce qui montre d'ailleurs en creux l'importance que l'Eglise accorde désormais à celles-ci. En d'autres termes, il est plus important d'affirmer la supériorité du christianisme sur les religions concurrentes que de respecter à la lettre les directives en matière de consanguinité. Il y a donc ici une prise en compte de la praxis par la papauté dans la définition de sa politique. Ce pragmatisme est au service d'un idéal de conversion jugé prioritaire. Ce choix fut celui de la papauté non seulement sous Clément III mais encore ultérieurement. Ainsi Innocent III fut-il confronté au même choix en Orient et écrivit-il

[23] *Interrogatum est a nobis, ex parte vestra, utrum Iudei vel Sarraceni ad fidem christianam conversi suis uxoribus cohabitare valeant, quas in secundo, tertio et quarto gradu sibi, dum fuissent in infidelitate positi, matrimonialiter copularent, et an ipsis conuersis liceat relictis coniugibus ad alias nuptias conuolare. Auctoritate tibi presentium respondemus, quod taliter ad fidem Christi conuersi, quamdiu uoluerint uxores eorum remanere cum ipsis, eas siue conuersae sint, sine non, licentiam habeant, si uoluerint, retinendi, non tamen sunt cogendi ad hoc...*, *Compilatio secunda*, Lib. III, tit. XX, éd. A. FRIEDBERG, *Quinque compilationes antiquae necnon collectio canonum Lipsiensis*, Leipzig, 1882 [repr. Graz, 1956], p. 86-87. Sur l'envoi de la lettre à Ciudad Rodrigo (sans références), W. HOLTZMANN, *Die Benutzung Gratians in der päpstlichen Kanzlei*, in *Studia Gratiana*, 1 (1953), p. 325-349, ici pp. 333-334.

dans le même sens à l'évêque de Tibériade (1201)[24]. En Sicile déjà, dès 1087, nous savons grâce à Geoffroy Malaterra que Chamut, seigneur de Castrogiovanni, s'était converti à condition de pouvoir garder son épouse bien que celle-ci lui ait été liée par un degré de parenté interdit chez les chrétiens[25]. Roger II avait donné son accord. Une telle requête implique cependant, come l'a noté Benjamin Kedar, que Chamut savait, sans doute par expérience, qu'une parenté trop proche pouvait être rejetée par les chrétiens[26]. Dans ce dernier cas, l'impératif de cohésion territoriale avait sans doute dicté au comte de Sicile un choix que les papes entérinèrent ultérieurement, désormais au nom d'un impératif missionnaire. Notons pour terminer que la répétition de ce problème, qui apparaît dans plusieurs textes canoniques, ouvre une fenêtre sur une situation réelle qui concerna sans doute des centaines ou des milliers de musulmans convertis. Mais il est douteux que les hommes d'Eglise se soient toujours préoccupés de savoir, comme ce fut le cas pour l'évêque de Tibériade, si les musulmans devenus chrétiens se situaient du point de vue des interdits de parenté dans la plus stricte orthodoxie.

Conversion et conscience de Chrétienté

Le pragmatisme dont fit preuve l'Église en matière de consanguinité s'explique par l'affirmation d'un sens de l'intérêt chrétien général, lequel relève lui-même d'un idéal universaliste alors affirmé par la papauté, dans la théorie comme dans les faits, avec une force sans précédent. La conversion de la seconde partie du Moyen Âge se situe par là dans une autre perspective que celle des dix premiers siècles du christianisme, en dépit du maintien de nombreuses similitudes apparentes.

Pour l'essentiel en effet, le processus de conversion du haut Moyen Âge relève d'une volonté de construire un espace de souveraineté politique unifié. Dans le système de l'Empire romain tardif, l'unité religieuse confortait l'unité politique[27]. Les souverains germaniques chrétiens du haut Moyen Âge reprirent d'autant plus ce schéma de pensée qu'ils assimilèrent les principes de la romanité: la conversion des populations barbares participait d'un projet d'affermissement territorial. Il ne semble pas que la naissance de ce qu'on appela ultérieurement la «mission», à partir

[24] *Decretales Gregorii Papae IX*, IV, 19, 8, éd. A. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*. II *Decretalium Collectiones*, Leipzig, 1879 [repr. Graz, 1959], col. 723-724.

[25] Geoffroy Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris ejus*, IV, 5-6, éd. E. Pontieri, RIS, 5, 1925-1928, 1, p. 87-88.

[26] «The condition suggests, incidentally, that the lord of Castrogiovanni had been aware of a precedent in which the consanguinity of a converted Muslim couple had formed an obstacle», B. Z. Kedar, *Crusade and mission*, p. 50.

[27] Voir B. Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècle*, Paris, 2005.

du premier tiers du VII^e siècle avec Dagobert, ait obéi à des principes très différents. L'expansion du monde franc sur ses marges septentrionales, puis celle du monde germanique sur ses marges orientales témoignent de projets qui restent territoriaux et n'admettent qu'une religion dans un même espace de souveraineté (le judaïsme ayant un statut à part en raison du rôle de peuple témoin assigné aux juifs)[28]. Certes, il existait aussi une volonté romaine de conversion des peuples païens, particulièrement perceptible chez Grégoire le Grand († 604) dans le cas de la conversion des anglo-saxons (597). Néanmoins, sans minimiser la dimension authentiquement pastorale de cette entreprise, il est vraisemblable que ce choix n'était pas sans rapport avec une conception unitaire de l'Empire romain, lequel incluait la Bretagne; or l'Empire était au cœur des conceptions géographiques de Grégoire et les Anglo-Saxons étaient alors le seul cas de peuple clairement païen situé à l'intérieur de ses frontières[29]. D'autres explications ont été avancées, telles que les relations avec la Gaule ou le cadre eschatologique de la pensée grégorienne. Quoi qu'il en soit, il existe évidemment au cours du haut Moyen Âge un idéal de conversion des peuples, souvent lié, en particulier dans les milieux ascétiques et monastiques, à une fascination pour le martyre. Mais l'objectif des ascètes missionnaires s'est souvent trouvé en décalage par rapport à celui des souverains et il ne pouvait être atteint qu'au prix d'accommodements avec les pouvoirs civils. Les missionnaires en étaient plus ou moins conscients mais ils devaient généralement se conformer à la logique princière: en conséquence, ils assuraient le plus souvent «la propagation du christianisme au service d'un roi guerrier occupé à étendre son royaume»[30]. La «mission» et la guerre étaient au service d'un même projet d'expansion, la seconde étant d'ailleurs décrite par un hagiographe carolingien comme une «prédication avec une langue de fer»[31]. L'un des éléments les plus nouveaux du Moyen Âge central est donc cette perception nouvelle de la *Christianitas*, à la fois territoriale et ecclésiologique. La Chrétienté ne réunit pas seulement, sur un plan idéel, tous les royaumes chrétiens, elle est aussi appelée à réunir tous les hommes. L'idéal d'une prédication évangélique jusqu'aux

---

[28] Sur le statut de peuple témoin des juifs et plus généralement la perception des juifs par les lettrés chrétiens, E. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990.

[29] H. MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, University Park, 1982, p. 60.

[30] B. DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe*, p. 463-464.

[31] *Ferrea quodammodo lingua praedicavit*, *Translatio sancti Liborii*, 5, éd. G. PERTZ, MGH, SS, IV, p. 151, cité par B. DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes*, p. 464. Texte de la seconde moitié du IX^e siècle, la *Translatio sancti Liborii* rapporte la translation des reliques de ce saint depuis Le Mans vers Paderborn, en Saxe (836). Voir sur ce texte V. DE VRY, Vita et translatio anonymi Paderbornensis. *Die* Vita und Translatio *des heiligen Liborius verfaßt von einem unbekannten Kleriker der Kirche von Paderborn* (*Paderborner* Anonymus). *Text, kritischer Apparat und Quellenkommentar*», in ID., *Liborius – Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichte. Mit einem Anhang der Manuscripta Liboriana*, Paderborn, 1997, p. 177-221; H. RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*, Stuttgart 2002 (Beihefte der Francia, 48), pp. 96-101.

extrémités du monde trouve donc ici un cadre d'expression idéal qui, avant même l'organisation d'une pastorale systématique vers les population encore «extérieures», apparaît alors de façon programmatique dans des œuvres telles que le tympan de la basilique de Vézelay (vers 1120-1140) ou le Beatus dit d'Osma (1086)[32]. La conversion des non chrétiens n'est plus l'indispensable corollaire d'un projet d'expansion territoriale mené par des souverains qui se présentent comme garants de l'unité de l'Eglise, elle est la conséquence d'une *dilatatio christianitatis* envisagée comme universelle plus que frontalière et comme romaine plus que «nationale».

A l'évidence, dans cette histoire, la réforme dite un peu abusivement «grégorienne» a joué un rôle essentiel. En affirmant le pouvoir supranational de Rome, en développant l'idéal d'une *Christianitas* unie et conquérante, les réformateurs se donnèrent les moyens idéologiques et théoriques d'une prise en charge spirituelle de l'ensemble des hommes. Et de fait, c'est bien à partir de l'époque grégorienne que l'on voit se multiplier les tentatives de conversion des musulmans, même si elles restent longtemps très modestes. Après Benjamin Kedar, citons par exemple l'ermite Anastase du mont-Saint-Michel, un moine d'origine vénitienne qui partit prêcher aux infidèles d'Espagne dans les années 1070 avec l'appui de l'abbé de Cluny, Hugues de Semur, et du pape Grégoire VII[33]. Il semble bien qu'on ait là la première tentative de conversion des musulmans dans le cadre de la «Reconquête» espagnole, les circonstances exactes de cette entreprise restant cependant peu claires puisque l'on ne sait si Anastase prêcha en territoire chrétien ou de l'autre côté de la frontière. Hugues de Semur, qui avait appuyé son action, marqua aussi son intérêt pour la prédication aux infidèles dans une lettre à l'archevêque nouvellement élu de Tolède, Bernard de la Sauvetat, un moine clunisien comme lui[34]. Quelques

---

[32] P. DIEMER, *Das Pfingportal von Vézelay – Wege, Umwege und Abwege einer Diskussion*, in *Jahrbuch des Zentralinstituts für Kunstgeschichte*, 1 (1985), p. 77-114, et D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, *op. cit.*, pp. 267-271. Je n'ai pas pu consulter K. SAZAMA, *The Assertion of Monastic Spiritual and Temporal Authority in the Romanesque Sculpture of Sainte-Marie Madeleine at Vézelay*, PhD, Northwestern university, Evanston (USA), 1985. Sur le Beatus d'Osma, S. MORALEJO ÁLVAREZ, *El mundo y el tiempo en el mapa del beato de Osma*, in *El Beato de Osma: estudios*, Valence, 1992, pp. 151-179, ici pp. 159-160.

[33] Les informations concernant Anastase se trouvent dans une *Vita* rédigée selon les bollandistes entre 1109 et 1120: PL 149, col. 423-434, ici col. 429A. Sur ce personnage, voir M. ARNOUX, *Un vénitien au Mont-Saint-Michel: Anastase, moine, ermite et confesseur († 1085)*, in *Médiévales*, 28 (1995), p. 55-78. Sur la tentative de prêcher aux musulmans d'Espagne, mise en «contexte clunisien», voir aussi K. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny. 1049-1109*, Sigmaringen, 1993 (Beihefte der Francia, 32), p. 94-95.

[34] Texte découvert et édité par M. FÉROTIN, *Une lettre inédite de saint Hugues, abbé de Cluny, à Bernard d'Agen, archevêque de Tolède (1087)*, in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 61 (1900), pp. 343-345, et ID., *Complément de la lettre de saint Hugues*, *ibid.*, 63, 1902, p. 684-685. Réédition dans E. H. J. COWDREY, *Memorials of Abbot Hugh of Cluny*, in *Studi Gregoriani*, 11 (1978), pp. 145-149. Commentaire de ce passage dans A. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny*, *op. cit.*, pp. 94-95 et (avec une certaine relativisation de cette pastorale) dans P. HENRIET, *La santidad en la historia de la Hispania medieval*, art. cit., p. 13-79, ici p. 72-75, avec également mention de la *Vita Anastasi*. Pour la familiarité de Hugues de Semur avec la question de la conversion de l'islam au christianisme, B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission*, p. 46, n. 9,

années plus tard, en 1088, c'est un autre ancien moine clunisien, le pape Urbain II, qui encouragea Bernard à convertir les infidèles à la foi chrétienne «par la parole et par l'exemple»[35]. Du côté sicilien, Grégoire VII (1073-1085) avait demandé au comte Roger († 1101) de convertir les musulmans des territoires placés sous son autorité[36]. Son intérêt pour une prédication aux infidèles d'Afrique du Nord est également attesté dans plusieurs lettres de sa correspondance[37]. Plus tard, dans les années 1170, le cardinal Alberto di Morra, ultérieurement pape sous le nom de Grégoire VIII (1187), fit insérer dans la règle de l'ordre militaire de saint Jacques un passage qui encourageait les membres de l'ordre à pousser les sarrasins vers la religion chrétienne, une orientation qui n'était certainement pas la raison d'être des ordres militaires hispaniques[38]. On voit bien comment, dans tous les cas cités, en Espagne en particulier, les entreprises de conversion étaient des initiatives liées à la «modernisation» de l'Église[39].

On sait que les mêmes papes «grégoriens» jouèrent aussi un rôle essentiel dans la «reconquête» de la Terre Sainte, cette entreprise que nous avons pris la coutume

---

qui renvoie aussi, d'après le dossier hagiographique (*Vitae* de Gilon et Hildebert de Lavardin), au cas d'un musulman converti durant un voyage de l'abbé de Cluny en Espagne.

35 Demetrio MANSILLA, *La documentación pontificia hasta Innocencio III (965-1216)*, Roma, 1955 (Monumenta Hispaniae Vaticana. Registros, 1), n° 27, p. 44. On retrouve cette recommandation dans d'autres bulles de confirmation: B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission*, n. 12, p. 47.

36 E. CASPAR, *Das Register Gregors VII*, MGH, Ep. Sel., 2/1, p. 272.

37 *Ibid*., I, 23, p. 39; III, 20, p. 286. Dans une lettre à l'émir de Bougie, Grégoire affirme que les chrétiens et les musulmans ont le même dieu, mais Grégoire agit sans doute de façon pragmatique en espérant protéger la communauté chrétienne d'Afrique du nord. L'idée que les deux religions se vaudraient lui est totalement étrangère: H. E. J. COWDREY, *Pope Gregory VII,* 1073-1085, Oxford, 1998, p. 493-494. De façon générale, Ch. COURTOIS, *Grégoire VII et l'Afrique du nord: remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle*, in *Revue Historique*, 195 (1945), p. 97-122 et 193-226, ici pp. 212-213.

38 B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission*, p. 47-48, qui signale que la version primitive de la règle (J. LECLERCQ, *La vie et la prière des chevaliers de Santiago d'après leur règle primitive*, in *Liturgica*, 2 [1958], p. 347-357), non revue par le cardinal de Morra, ne mentionne pas cette possibilité de conversion. La version à laquelle participa ce dernier (E. GALLEGO, *The Rule of the Spanish Military Order of Saint James*, 1170-1493, Leyde, 1971, ici p. 110) précise que les chevaliers défendront l'Église *ut vel cristiani ab eorum* [= saracenorum] *tueantur incursu*, *vel ipsos ad culturam possint christianae fidei provocare*. Les mêmes termes sont repris dans une bulle du 5 juillet 1175, promulguée par Alexandre III mais due en réalité au même Alberto di Morra (J. LÓPEZ AGURLETA, *Bullarium equestris ordinis sancti Jacobi de Spatha*, Madrid, 1719, p. 15). Sur les rapports d'Alberto di Morra avec l'ordre de saint Jacques, E. SASTRE SANTOS, *Alberto de Morra, cardenal protector de la Orden de Santiago*, in *Hidalguía*, 31 (1983), pp. 369-392.

39 L'exemple de saint Martin de Soure (Vita rédigée entre 1150 et 1155), qui *complures paganorum ab illa profana Mahometis superstitione sua predicatione ad Christi fidem convertit*, in A. A. NASCIMENTO, *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, 1998, p. 238, ne contredit pas cette assertion. Martin de Soure est à l'origine un chanoine de la cathédrale de Coimbra, une ville située dans une zone dont la réorganisation ecclésiastique a été fortement marquée par les influences ultra-pyrénéennes. La *Vita* a été conservée dans le *Livro santo*, cartulaire de Santa Cruz. Or cet établissement, fondé en 1131, était allé chercher textes et modèles à Saint-Ruf d'Avignon. Commentaire de l'action pastorale de Martin de Soure dans P. HENRIET, *La santidad en la historia de la Hispania medieval*, art. cit., pp. 75-76.

d'appeler les «croisades». C'est bien là le signe que les entreprises guerrières et l'usage pacifique de la parole dans le cadre d'une pastorale de conversion n'étaient en rien pensés comme contradictoires. Si le rôle d'Urbain II (1088-1099) dans la première croisade vient immédiatement à l'esprit, il ne doit pas faire oublier qu'en 1074, après la défaite des byzantins à Mantzikert, Grégoire VII avait prévu d'organiser une expédition militaire dont il aurait pris la tête et qui serait allée jusqu'au «tombeau du Seigneur»[40]. Or à l'époque de la première croisade, la prédication aux musulmans ne faisait pas partie des buts des croisés. Urbain II n'en parle pas, ce qui montre bien, de ce point de vue, le caractère relatif et inachevé du tournant pastoral «grégorien». Aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, cependant, le lien entre croisade et prédication aux infidèles fut affirmé de façon toujours plus forte[41]. Eudes de Deuil rapporte que lors de la seconde croisade, les dirigeants francs avaient déclaré qu'ils souhaitaient «effacer leurs péchés par le sang des païens ou par leur conversion»[42]. Gerhoch de Reichersberg, dans un sermon pour la Noël 1147, espère que l'expédition des croisés aura du succès et que «les nations encore païennes atteindront le salut»[43]. Saint Bernard lui-même, premier responsable de l'entreprise croisée, aurait affirmé selon le chroniqueur Helmold de Bosau que les nations barbares de l'Orient seraient amenées à la loi chrétienne[44]. Lors de la cinquième croisade (1217-1221), plusieurs textes vont jusqu'à présenter la conversion des infidèles comme le premier but à atteindre[45].

A partir du début du XIII^e^ siècle, l'idéal universel ardemment défendu par la papauté depuis la seconde moitié du XI^e^ siècle fut de plus en plus ressenti, au-delà du rôle directeur de Rome au sein de l'Église, comme une nécessité de convertir tous les peuples. Il est caractéristique que quelques unes des plus belles proclamations de

---

40 Voir H. E. J. COWDREY, *Pope Gregory VII's Crusading Plan*, in *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer*, ed. B. Z. KEDAR, H. E. MAYER, and R. C. SMAIL, Jérusalem, 1982, p. 21-40; ID., *Pope Gregory VII, 1073-1085*, Oxford, 1998, pp. 489-494; J. FLORI, *Réforme* – reconquista – *croisade. L'idée de reconquête dans la correspondance pontificale d'Alexandre II à Urbain II*, in *Cahiers de civilisation médiévale*, 40 (1997), pp. 317-335.

41 B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission*, pp. 57-74.

42 (...) *et nostra crimina, praecepto summi pontificis, paganorum sanguine vel conversion delere*, Eudes de Deuil, *De profectione Ludovici VII in Orientem*, éd. V. G. BERRY, New York, 1948, p. 70.

43 P. CLASSEN, *Gerhoch von Reichersberg: eine Biographie*, Wiesbaden, 1960, p. 132, n. 19, avec des extraits du sermon de Noël 1147 (également B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission*, p. 66, n. 72): (...) *ut gentium que adhuc supersunt reliquie salve fiant* (et) *in filios benedictionis commutate in vallem benedictionis ad laudandum Deum nobiscum occurant*...

44 Helmold de Bosau, *Chronica Slavorum*, éd. B. SCHMEIDLER, MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, 32, p. 114-115: *Cepit sanctus ille, nescio quibus oraculis edoctus, adhortari principes ceterasque fidelium plebes, ut proficiscerentur Ierusalem ad reprimendas et christianis legibus subigendas barbaras orientis naciones, dicens appropiare tempora, quo plenitude gentium introire debeat, et sic omnis Israel salvus fiat*.

45 Voir en particulier les *Gesta obsidionis Damiate*, éd. R. RÖHRICHT, dans *Quinti belli sacri scriptores minores*, Genève, p. 78, et J. FLORI, *L'islam et la fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris, 2007, pp. 347-348.

cet idéal viennent de Terre Sainte, ou en tout cas de prédicateurs qui eurent un rôle direct dans la tentative d'éradiquer l'islam par la parole. Ainsi Jacques de Vitry, qui avait été nommé évêque de Saint-Jean d'Acre et était arrivé en Terre Sainte en 1216, écrivit-il l'année suivante une lettre où il décrivait son action missionnaire parmi les sarrasins et les chrétiens du royaume de Jérusalem en combinant un passage du Livre de la Sagesse («Le seigneur ne hait aucun de ceux qu'il a faits») avec cette formule tirée de la première épître de saint Paul à Timothée: «le Seigneur veut que tous les hommes parviennent à la lumière de la vérité»[46]. A la même époque, François d'Assise s'exprimait ainsi dans la *Regula non bullata* (1221) (je souligne):

> Désirant servir pour le Seigneur Dieu, dans la sainte Église catholique et apostolique, tous et chacun des *ordines* suivants, les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les acolytes, les exorcistes, les lecteurs, les portiers et tous les clercs, tous les religieux, tous les convertis, et tous les petits et les pauvres, et ceux qui sont dans le besoin, et les rois et les princes, et les travailleurs et les paysans, les esclaves et les maîtres, toutes les vierges et toutes les continentes et toutes les femmes mariées, les laïques, hommes ou femmes, tous les enfants, les adolescents, les jeunes et les vieillards, les malades et ceux qui se portent bien, les petits et les grands, *tous les peuples*, *toutes les races*, *toutes les tribus*, *toutes les langues*, *toutes les nations et tous les hommes qui sont et qui seront sur la terre*, *où qu'ils soient*, nous, tous les frères mineurs, inutiles serviteurs, nous demandons et supplions humblement le Seigneur Dieu de persévérer dans la vraie foi et dans la pénitence, car autrement nul ne peut être sauvé[47].

Remarquable texte qui, dans la lignée de la première épître de Paul à Timothée, exprimait avec une rare force la volonté de porter les lumières de la foi aux quatre coins du monde et de la société.

---

[46] *Vos autem orate Dominum, qui nichil odit eorum que fecit et omnes homines vult ad agnitionem veritatis venire, ut ipse in diebus istis orientales tenebras illuminare dignetur. Amen*, Jacques de Vitry, *Lettres de la cinquième croisade*, éd. R. B. C. HUYGENS, trad. G. DUCHET-SUCHAUX, Turnhout, 1998 (Sous la règle de saint Augustin, 5), p. 72. Ma traduction de Sagesse 11, 25, met l'accent sur *eorum*, un masculin et non un neutre (traduction Duchet-Suchaux: «qui ne hait rien de ce qu'il a fait»). Dans le montage de Jacques au moins, je comprends que Dieu aime toutes ses créatures et souhaite donc les voir toutes sauvées

[47] *Et Domino Deo universos intra sanctam ecclesiam catholicam et apostolicam servire volentes et omnes sequentes ordines, sacerdotes, diaconos, subdiaconos, acolithos, exorcistas, lectores, ostiarios et omnes clericos, universos religiosos omnes conversos et parvulos pauperes, et egenos reges et principes, laboratores et agricolas, servos et dominos, omnes virgines et continentes et maritatas laicos masculos et feminas, omnes infantes, adolescentes, iuvenes et senes, sanos et infirmos omnes pusillos et magnos, omnes populos, gentes, tribus et linguas, omnes nationes et omnes homines ubicumque terrarum qui sunt et erunt, humiliter rogamus et supplicamus nos omnes fratres minores servi inutiles* (Lc 17, 10), *ut omnes in vera fide et paenitentia perseveremus quia aliter nullus salvari potest*, éd. D. E. FLOOD, *Die* Regula non bullata *der Minderbrüder*, Werl, 1967 (Franziskanische Forschungen, 19), p. 73. Ce passage ne se trouve pas dans le chapitre 16, consacré aux missions «chez les sarrasins et autres infidèles» (sur celui-ci, voir J. TOLAN, *Le saint chez le sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétation*, Paris, 2007, p. 27-31), mais dans l'*oratio et gratiarum actio* qui clôture la règle.

Voir dans ces textes (dont on ne doit certes pas minimiser la portée) la naissance d'une spiritualité «moderne», qui remplacerait la guerre ou la conversion violente par la force de persuasion d'une parole fraternelle, serait cependant une erreur. En effet, contrairement à ce qui a souvent été dit et l'est encore assez fréquemment, il n'y a alors aucune opposition entre ces aspirations pastorales universelles et l'idéal de croisade. Ainsi que l'ont montré Benjamin Kedar ou plus récemment John Tolan, rien n'indique que le *Poverello* ait jamais été opposé aux entreprises guerrières de Terre Sainte[48]. Il convient également de bien prendre en compte la force d'un idéal martyrial qui, particulièrement dans les milieux franciscains, était sans doute au moins aussi important que la volonté de convertir les musulmans[49]. Jacques de Vitry, de son côté, participa activement à la cinquième croisade et il est possible de citer des prédicateurs qui, tel Raymon de Peñafort († 1275), prêchèrent au cours de leur carrière *à la fois* la croisade aux chrétiens et la conversion aux infidèles[50]. La position véritable de l'Église à cette époque est en réalité clairement explicitée, encore une fois, par Jacques de Vitry dans un sermon adressé aux différents ordres militaires. Passant en revue les différents ennemis de l'Église, l'auteur explique:

> Les Juifs rejettent l'incarnation du Christ, les hérétiques rejettent la vérité des Écritures –ceux-ci aussi bien que ceux-là rejettent la foi du Christ–, les schismatiques rejettent l'obéissance et l'unité de l'Église, les sarrasins et les païens rejettent la paix de l'Église, les tyrans et les mauvais chrétiens rejettent la liberté de l'Église, les faux frères rejettent la charité. Aux juifs et aux hérétiques, l'Église oppose les saints docteurs en leur ouvrant l'esprit (Luc, XXIV) pour qu'ils comprennent les Écritures. Aux schismatiques, elle oppose la communion des saints, le gouvernement des prélats et l'obéissance des sujets; à la violence des païens et des sarrasins elle oppose le glaive matériel; aux tyrans et aux faux frères elle oppose le glaive spirituel, qui est aussi utilisé contre les hérétiques et les schismatiques afin qu'ils soient contraints de revenir vers l'Église et d'y rentrer[51].

---

[48] B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission*, p. 119-126, 129-131; J. TOLAN, *Le saint et le sultan*, *op. cit.* Un éclairage des événements quelque peu différent dans le beau livre d'A. VAUCHEZ, *François d'Assise: entre Histoire et mémoire*, Paris, 2009.

[49] *Idem*; sur les cinq franciscains martyrisés à Marrakech en 1220, I. HEULLANT-DONAT, *La perception des premiers martyrs franciscains à l'intérieur de l'Ordre au XIIIe siècle*, in L. ROUSSELOT, S. CASSAGNES-BROUQUET, A. CHAUOU et D. PICHOT, *Religion et mentalités au Moyen Âge: mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, 2003, pp. 211-220.

[50] B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission*, pp. 138-139.

[51] *Judaei quidem impugnant Christi incarnationem, haeretici Scripturarum veritatem (tam hi quam illi impugnant Christi fidem), schismatici obedientiam et Ecclesiae unitatem, Sarraceni et pagani ecclesiasticam pacem, tyranni et mali christiani Ecclesiae libertatem, falsi fratres charitatem. Contra Judaeos et haereticos opponit* [sujet: *Ecclesia*] *doctores sanctos, aperiens (Luc XXIV) eis sensum, ut intelligant Scripturas; contra schismaticos sanctorum communionem, regimen praelatorum et obedientiam subditorum; contra paganorum et sarracenorum violentiam gladium materialem; contra tyrannos et falsos fratres gladium spiritualem, qui et contra haereticos et schismaticos exercetur, ut compellantur intrare et ad Ecclesiam redire*, Jacques de Vitry, Ad fratres ordinis militaris, insignitos Militiae Christi, éd. J. B. PITRA, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis altera continuatio*, II, Tusculana, 1888, p. 405-414, ici p. 405.

Jacques reprend donc le vieux thème du glaive spirituel et du glaive matériel, que l'on associe généralement (et c'est d'ailleurs ce qu'il fait lui-même dans les lignes qui suivent ce passage) au pouvoir spirituel et au pouvoir temporel. Mais en réalité, nous dit-il ici, les deux glaives sont au service de l'Église. Le cas des hérétiques et des schismatiques, contre lesquels il est possible d'user de l'arme spirituelle aussi bien que de l'arme temporelle, montre bien qu'ils peuvent être utilisés alternativement contre un même adversaire. Il est vrai que Jacques ne traite pas ici des sarrasins, mais ce silence doit certainement être interprété comme le signe d'une époque où la prédication aux musulmans est encore timide et où le recours à la force armée s'impose comme la règle. A l'évidence, employer un glaive n'interdit pas d'utiliser aussi l'autre.

Bien des textes peuvent être avancés qui prouveraient une totale absence de contradiction, parfois difficile à assimiler pour les modernes, entre guerre sainte et conversion pacifique. Nous n'en citerons que deux. Le premier est littéraire et concerne la figure d'Isidore de Séville, reconstruite entre la fin du XI^e^ et la première moitié du XIII^e^ siècle dans le cadre du développement de son culte à León. Dans le prologue du volumineux *Livre des miracles* qu'il lui consacre, Lucas de Tuy précise que le *doctor Yspaniarum* «a abattu les ennemis de l'Église du Christ», mais aussi qu'il a «converti des infidèles à la foi orthodoxe»[52]. De fait, dans le recueil, on trouve aussi bien des miracles de conversion que des récits associant Isidore, quasiment promu au statut de saint militaire, aux avancées de la «Reconquête»[53]. Sur le terrain des *realia*, on citera ce moment du siège de Valence (1238) au cours duquel l'évêque d'Albarracín, afin d'affirmer les droits de son métropolitain, l'évêque de Tolède, baptisa deux sarrasines dans l'église de saint Vincent, sous les murs de la ville[54]. Dans un contexte de réorganisation polémique de la carte ecclésiastique, la reconquête de la ville était étroitement liée à l'exercice d'un certain nombre de tâches sacramentelles parmi lesquelles le baptême des maures. Là aussi, la reconquête militaire et la conversion étaient complémentaires.

---

[52] *Ecclesie Christi deiecit inimicos* (...), *infideles ad fidem ortodoxam convertit*, Lucas DE TUY, *Liber miraculorum beati Ysidori*, Real Colegiata de San Isidoro de León, ms 63, fol. 1v. Lucas écrit ce passage entre 1221 et 1224.

[53] Je me permets de renvoyer à P. HENRIET, *Hagiographie et politique à León au début du XIII^e^ siècle: les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza*, in *Revue Mabillon*, n.s. 8/t. 69 (1997), p. 53-82, ainsi qu'à ID., *Hagiographie léonaise et pédagogie de la foi: les miracles d'Isidore de Séville et la lutte contre l'hérésie (XI^e^-XIII^e^ siècle)*, in D. BALOUP éd., *L'enseignement religieux dans la couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII^e^-XVI^e^ siècles)*, Madrid, 2003 (Collection de la Casa de Velázquez, 79), pp. 1-28.

[54] V. CASTELL MAIQUES, *Proceso sobre la ordenación de la Iglesia valentina. 1238-1246*, I, Valence, 1996, p. 412. Voir R.I. BURNS, *Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion*, in *The American Historical Review*, 76 (1971), pp. 1386-1434, ici p. 1394.

Ainsi, timidement à partir de la seconde moitié du XI^e^ siècle, progressivement au cours du XII^e^, puis de plus en plus systématiquement à partir du XIII^e^, la conversion des musulmans devint une affaire importante, puis capitale. A partir de la seconde moitié du XIII^e^ siècle, elle fut comme on le sait au cœur des préoccupations des ordres mendiants, qui créèrent à cet effet des écoles de langue et organisèrent systématiquement les «missions»[55]. De façon générale, la volonté de persuader par la raison ceux que l'on considérait désormais comme les premiers ennemis extérieurs de la Chrétienté n'est sans doute pas sans rapport avec l'essor des mouvements dits «évangéliques» à partir du XI^e^ siècle. Voir dans ces courants une version plus aimable car plus pacifique du christianisme, et donc en ce sens annonciatrice d'une certaine modernité, relève pourtant en partie d'une vision téléologique et anachronique de l'Histoire.

Que durant cette période de nombreux ascètes d'inspiration plus ou moins ouvertement évangélique aient été désireux de convertir les païens et de trouver le martyre, cela est incontestable et les cas sont nombreux. Il y eut assurément un lien entre ascétisme, réforme de l'Église et prédication aux infidèles: citons ici, sans prétendre à l'exhaustivité, Adalbert de Prague († 997), martyrisé chez les Prussiens[56]; ces moines proches de Romuald de Ravenne qui trouvèrent la mort en tentant d'évangéliser les confins de la Germanie et de la Pologne au début du XI^e^ siècle[57]; le moine Bononius de Lucedio († 1026), qui alla prêcher la foi chrétienne en Égypte[58]; l'abbé lotharingien Richard de Saint-Vanne († 1046), qui selon le chroniqueur Hugues de Flavigny tenta de convertir des musulmans lors de son pèlerinage à Jérusalem en 1026-1027[59]; l'ermite Anastase du Mont-Saint-Michel, dont il a déjà été question; plusieurs ermites installés à Jérusalem après la première croisade et qui furent semble-t-il parmi les pre-

---

[55] Pour s'orienter dans une bibliographie très fournie, J. TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, pp. 287-339.

[56] Pour une première approche du dossier hagiographique d'Adalbert de Prague (*Vita prior*, *Vita* de Bruno de Querfurt, *Passio* de Tegernsee), voir T. DUNIN-WĄSOWICZ, *Hagiographie polonaise entre XI^e^ et XVI^e^ siècle*, dans G. HILIPPART dir., *Hagiographies*, III, Turnhout, 2001, p. 179-202, ici p. 184-186.

[57] Bruno de Querfurt, *Vita quinque fratrum eremitarum*, ed. J. KARWASIŃSKA, Varsovie, 1973 (Monumenta Poloniae Historica, series nova, IV/3). Voir G. TABACCO, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'ermitismo camaldolese*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, *Atti della seconda settimana internazionale di studio*, Milan, 1965, p. 73-119, ici p. 85-97 (repris dans ID., *Spiritualità i cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Naples, 1993, p. 195-248, et J. M. SANSTERRE, *Otton III et les saints ascètes de son temps*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 43 (1989), p. 379-412, ici p. 400-407.

[58] MGH, SS, XXX, p. 1023-1033. Cfr. P. HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Âge. Le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe et XIIe siècles*, Bruxelles, 2000, p. 225-226.

[59] Hugues de Flavigny, *Chronicon*, éd. G. H. PERTZ, MGH, SS, 8, Hanovre, 1848, p. 394-395. B. Z. KEDAR, *Crusade and mission*, p. 56: «This is the first time a pilgrim is reported to have attempted to preach Christianity while crossing Saracen lands on his way to Jerusalem».

miers à se lancer dans la prédication aux sarrasins[60]; Jacques de Vitry qui, certes évêque puis cardinal, fut aussi un sympathisant des nouveaux courants évangéliques; saint Dominique († 1221), qui semble avoir eu quelques velléités de conversion des musulmans même si les hérétiques occupèrent le premier plan dans ses projets[61]; François d'Assise († 1226), enfin, qui choisit de rendre visite au sultan Malik al-kâmil lors de la cinquième croisade et prêcha la foi chrétienne en espérant sans doute le martyre (1219)[62]. Il est vrai que les prédicateurs itinérants actifs dans l'ouest et le centre de la France à la fin du XI^e^ et au début du XII^e^ siècle ne semblent pas avoir eu de volonté affichée de convertir les musulmans, à l'exception plutôt timide du célèbre Pierre l'ermite, mais plusieurs d'entre eux manifestèrent leur intérêt et leur soutien pour la croisade[63]. Ce dernier point est important, car il montre encore à quel point ces ascètes désireux de mener une vie évangélique, faite de pauvreté, d'itinérance et de prédication, n'étaient pas par principe opposés à la violence de l'Église sous prétexte qu'ils privilégiaient la parole de conversion.

Certes, il y eut bien à cette époque quelques cas de condamnation très claire des conversions obtenues dans un contexte violent ainsi que du non respect des principes évangéliques par les croisés, ou plus généralement par les guerriers chrétiens[64]. Ainsi le cistercien Isaac de l'Étoile († ca 1178) critiqua-t-il les conversions forcées et les ordres militaires, parlant même de la *nova militia* comme de l'«Ordre du cinquième Évangile», une expression qui dénonçait sa non-conformité avec les quatre autres[65]. Gautier Map († ca 1208-1210), l'auteur du *De nugis curialium*, condamna l'usage de la force par les Templiers et l'opposa aux résultats obtenus dans les mêmes régions par la prédication

---

60 Cas d'Elias de Palmaria et de Bernard de Blois, connus par Gérard de Nazareth: B. Z. KEDAR, *Gerard of Nazareth, a Neglect Twelfth Century Writer in the Crusader East: A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 37 (1983), p. 55-77.

61 Témoignages recueillis par Kedar, *Crusade and Mission*, p. 120-121. Mais la question de savoir si *Saracenorum* doit remplacer *Cumanorum* dans le *Libellus de principiis ordinis praedicatorum* de Jourdain de Saxe (éd. H. C. SCHEEBEN, *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, 16, Rome, 1935, p. 35) est peut-être insoluble (c'est la leçon du manuscrit O, originaire d'Osma).

62 Références aux textes et histoire de leur traitement dans J. TOLAN, *Le saint chez le sultan*, *op. cit.*

63 Références, sans doute pas exhaustives, dans P. HENRIET, Verbum vitae disseminando. *La parole des ermites prédicateurs d'après les sources hagiographiques (XI^e^-XII^e^ siècles)*, in *La parole du prédicateur*, dir. R. M. DESSI et M. LAUWERS, Nice, 1997, p.153-185, ici p. 182-183.

64 B. Z. KEDAR, *crusade and Mission*, p. 104-110, ainsi que P. THROOP, *Criticism of the Crusade: A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda*, Amsterdam, 1940, et plus récemment, E. SIBERRY, *Criticism of Crusading*, 1095-1274, Oxford, 1985.

65 Isaac de l'Étoile, sermon 48, dans *Sermons*, III, éd. A. HOSTE et G. RACITI, Paris, 1987 (SC 339), pp. 150-167. Déjà, avec un commentaire, dans G. RACITI, *Isaac de l'Étoile et son siècle: texte et commentaire historique du sermon XLVIII*, in *Cîteaux*: *Commentarii Cistercienses*, 12, 1961, XII, p. 281-306; XIII, 1962, p. 18-34 et 132-145, ici XII, 1961, p. 290; Ph. JOSSERAND, *Église et pouvoir dans la Péninsule ibérique. Les ordres militaires dans le royaume de Castille (1252-1369)*, Madrid, 2004 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 31), p. 1-2.

des apôtres[66]. Ralph Niger († ca 1199), quant à lui, affirma très clairement dans son *De re militari* que toute expansion de la foi par des méthodes violentes allait contre les principes de la foi[67]. Or il est frappant de constater que deux de ces trois auteurs (lesquels sont tous anglais, ainsi que l'a remarqué Benjamin Kedar) appartiennent à un milieu que l'on peut-être tenté de situer à l'opposé de celui des ascètes épris d'évangélisme: Gautier Map et Ralph Niger sont en effet des clercs de cour. Isaac de l'Étoile ne saurait quant à lui être considéré comme représentatif du milieu cistercien, puisque ses positions apparaissent diamétralement opposées à celle de saint Bernard qui, s'il semble avoir été sensible sur la fin de sa vie à l'idéal d'une prédication universelle, n'en fut pas moins le chantre de la seconde croisade et donna le choix aux Wendes, en 1147, entre la conversion et la mort[68]. La défense d'une prédication véritablement apostolique et totalement détachée des entreprises guerrières est donc alors aussi rare que difficile à situer dans un milieu précis. Elle n'est en tout cas pas le fait des ascètes et des prédicateurs les plus fameux qui acquirent une réputation de sainteté en «semant le Verbe de Dieu».

Pourquoi, dans ces conditions, les tenants d'une spiritualité plus évangélique et plus généralement les réformateurs des XI^e^ et XII^e^ siècles furent-ils de plus en plus préoccupés par la conversion des sarrasins, alors que leur mise à mort ou leur disparition pouvaient apparaître suffisantes? Outre l'assimilation en profondeur de l'universalisme chrétien qui les caractérise tous, il faut sans doute attribuer un rôle tout particulier à l'idéal même de *conversio*, un idéal qui à cette époque concernait aussi et sans doute d'abord les chrétiens. Guibert de Nogent, qui écrivit ses *Monodiae* entre 1114 et 1121, signale, exemples à l'appui, que l'on se trouvait alors «au début d'une ère nouvelle de conversion»[69]. Il entend par là mettre en valeur le grand nombre des conversions de

---

66 Gautier MAP, *De nugis curialium*, I, 20, éd. M. R. JAMES, Oxford, 1914, p. 30.

67 Ralph NIGER, *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane*, III, 90, éd. L. SCHMUGGE, Berlin-New York, 1977 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 6), p. 196.

68 (...) *et ad delendas penitus, aut certe convertendas nationes illas*..., ep. 457, in J. LECLERCQ et H. ROCHAIS, *Sancti Bernardi Opera*, 8, Rome, 1977, p. 433. Commentaire lénifiant de J. LECLERCQ dans *Saint Bernard's Attitude toward War*, in *Studies in Cistercian History*, 2 (1975), p. 1-39, ici p. 21 (il s'agit de rendre Bernard acceptable aux sensibilités modernes). Cette tendance à sous-lire Bernard, qui dit pourtant clairement dans le *De laude novae militiae* que tuer un infidèle au combat est un malicide et non un homicide, se retrouve dans différents travaux: voir les références et la mise au point de J. FLORI, *L'Église et la Guerre Sainte: de la «Paix de Dieu» à la «croisade»*, in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 47 (1992), p. 453-466, ici note 2, p. 462. Sur le traitement réservé aux Wendes par Bernard, voir aussi les références citées par F. CYGLER, *L'Empire et la guerre sainte (X^e^-début du XIII^e^ siècle)*, in D. BALOUP et Ph. JOSSERAND éds., *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranéen latin (XI^e^-XIII^e^ siècle)*, Toulouse, 2006, p. 381-398, ici n. 32, p. 394.

69 *Hae, inquam, personae conversionum tunc temporis extulere primordia*, Guibert de Nogent, *Autobiographie*, éd. E. R. LABANDE, Paris, 1981 (Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, 34), p. 72. Voir D. IOGNA-PRAT, *Évrard de Breteuil et son double. Morphologie de la conversion en milieu aristocratique (v. 1070-v. 1120)*, in M. LAUWERS dir., *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX-XII siècle)*, Antibes, 2002 (Collection d'études médiévales de Nice, 4), pp. 537-557; J. C. SCHMITT, *La conversion d'Hermann le Juif, op. cit.*, pp. 215-218. Voir aussi K. F. MORRISON, *Understanding Conversion*,

grands laïques à la vie religieuse, voire des clercs séculiers à une vie régulière et plus ascétique. Au cours des décennies précédentes, des prédicateurs itinérants tels que Robert d'Arbrissel, Bernard de Tiron ou Vital de Savigny, les «Wanderprediger» de Robert Von Walter, cherchaient la conversion intérieure des populations auxquelles ils s'adressaient[70]. Cet idéal d'une *conversio* perçue comme une décision réformer sa vie *in melius*, comme une amélioration personnelle par l'abandon définitif d'un certain nombre de comportements et de biens matériels, reposait sur une conception de l'individu comme responsable de ses actes[71]. En effet, même nombreuses, les conversions étaient individuelles et non collectives. On est donc en droit de penser que cette évolution, qui est ici retracée de façon très grossière, fut renforcée par l'universalisme «grégorien» et se poursuivit en direction des musulmans[72].

La valorisation de l'intention, un thème caractéristique du XII^e^ siècle et qui apparaît entre autres, pour ne citer qu'un exemple célèbre, dans la philosophie d'Abélard, est donc présente dans les sources relatives à la conversion. Elle influença par exemple l'évolution du droit canon, comme le montre une décrétale d'Innocent III (1198-1216) consacrée à la question des baptêmes obtenus par coercition et adressée à l'archevêque d'Arles. Ce texte fut par la suite intégré à la grande compilation juridique de Grégoire IX (1227-1241). Depuis la conversion massive et forcée des juifs d'Espagne sous le roi Sisebut (612-621) et le concile de Tolède IV (633), la tradition voulait que de tels baptêmes, bien que condamnées dans leur principe, fussent considérés comme valides. Or le pape introduit désormais une distinction entre *coactio absoluta* et *coactio conditionalis*[73]. Dans le premier cas, le converti de force refuse jusqu'au bout le sort qui lui est réservé, alors que dans le second il l'accepte au moins extérieurement pour sauver sa vie. Dans

---

Charlottesville, 1992, et C. DE MIRAMON, *Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Étude de la conversion tardive*, in *Annales HSS*, 1999, 4, pp. 825-849.

70 Le terme «Wanderprediger» a été imposé par J. VON WALTER, *Die ersten* Wanderprediger *Frankreichs: Studien zur Geschichte des Mönchtums*, 2 vols., Leipzig 1903-1906. Voir avant tout J. DALARUN, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris, 1985, et les textes réunis dans ID. dir., *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud: légendes, écrits et témoignages*, Turnhout, 2007; J. VAN MOOLENBROEK, *Vital l'ermite, prédicateur itinérant, fondateur de l'abbaye normande de Savigny*, Maastricht, 1990; B. BECK, *Saint* Bernard de Tiron. *L'ermite, le moine et le monde*, Condé, 1998; P. HENRIET, *La parole et la prière*, *op. cit.* Toujours utile, la synthèse de H. LEYSER, Hermits *and the New Monasticism: A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150*, New York, 1984.

71 La formule *vitam suam in melius reformaret* se trouve dans la *Vita* de l'ermite Bernard de Tiron († 1116), § 81, texte écrit par Geoffroy le Gros sans doute avant 1143: PL 172, col. 1415 C; B. BECK, *Saint Bernard de Tiron*, p. 398.

72 Nous souscrivons donc à la formule de Benjamin KEDAR, *Crusade and Mission*, p. 134, selon laquelle «Preaching to the Muslims was an extension of preaching to the Christians».

73 *Propter quod inter invitum et invitum, coactum et coactum alii non absurde distinguunt*, III, 42, cap. 3, éd. A. FRIEDBERG, Corpus Iuris Canonici, II, Leipzig, 1879 (repr. Graz, 1959), col. 646. Sur le rapport entre droit canonique et conversions, voir en particulier B. Z. KEDAR, *Muslim Conversion and Canon Law*, in S. KUTTNER et K. PENNINGTON, *Proceedings of the Sixth International Conference of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano, 1985, p. 321-332.

le cas de la *coactio absoluta*, écrit Innocent, la conversion n'est pas valable et le sacrement est sans effet car une opposition ferme a plus de valeur qu'un consentement timide[74]. Il y a bien là aussi, par le biais du droit, une prise en compte de l'intention, considérée comme constitutive de la conversion.

* * *

Aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, la disparition ou la transformation de l'adversaire religieux constituait une modalité de «spiritualisation» sans doute pas fondamentalement différente de la transformation des objets et des monuments, ou encore de la transformation eucharistique. Dans des registres différents mais complémentaires, l'institution ecclésiale réorganisait le monde terrestre et ses rapports avec l'au-delà. La conversion des musulmans acquit progressivement une place importante dans ce processus, car elle se situait au carrefour entre transformation du profane et de l'irrationnel en principe spirituel, entre pastorale évangélique et territorialisation du christianisme depuis la tête de l'Église et non depuis les pouvoirs laïques. A partir du XI^e^ siècle, elle devint donc un enjeu de la «modernité» romaine (à chaque époque sa modernité), et elle s'imposa progressivement comme une priorité dans une société chrétienne qui se construisait sur des bases nouvelles. Dire que la prédication aux musulmans représentait ou représente un progrès par rapport à la pratique de la violence sacrée sous toutes ses formes apparaît légitime, même si c'est une affaire de jugement. En revanche, affirmer qu'une option excluait nécessairement l'autre, ou même que la pastorale chrétienne en terre d'islam aurait quelque rapport avec la notion moderne de tolérance, nous semble relever de l'anachronisme. L'idéal évangélique développé sous des formes nouvelles à partir de la fin du XI^e^ siècle allait de pair avec une conscience de chrétienté qui trouva sa plus belle expression dans le développement de l'Église «grégorienne», laquelle était favorable aux croisades mais aussi, dans un second temps, aux missions.

Nous n'avons guère présenté ici qu'une approche élémentaire d'une question essentielle. Le thème de la conversion représente en effet, pour citer une formule récente, «une intersection privilégiée entre les sciences sociales dans leurs faisceaux pluriels, et les recherches sur la religion»[75]. Le sujet a été bien labouré depuis quelques décennies et l'on peut à bon droit parler de renouvellement. Il reste cependant beaucoup à faire. Ainsi que nous l'avons partiellement suggéré dans la dernière partie de cet article, il conviendra dans le futur de mieux comprendre les relations entre conversions rapportées et conversions de fait, entre conversions intérieures et pratiques extérieures, entre conversions inter et intra-religieuses, ou encore entre conversion et constructions identitaires.

---

[74] *Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit sacramenti, quia plus est expresse contradicere quam minime consentire*, *ibid*.

[75] P. A. FABRE, *Conversion*, art. cit., p. 188.