Nescire se dicit si fuerit baptizatus

Identification et surveillance des convertis (V^e-VIII^e siècle)

Nescire se dicit si fuerit baptizatus. *Identifying and monitoring converts*
(5th-8th century)

Nescire se dicit si fuerit baptizatus. *Identificación y monitoreo de conversos*
(siglos V-VIII)

Bruno Dumézil

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38673>

DOI : 10.4000/assr.38673

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2018

Pagination : 117-132

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Bruno Dumézil, « Nescire se dicit si fuerit baptizatus », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 182 | avril-juin 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38673> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38673>

Bruno Dumézil

Nescire se dicit si fuerit baptizatus

Identification et surveillance des convertis (v^e-viii^e siècle)

Vers le milieu des années 530, l'évêque de Nantes écrit à son collègue de Poitiers pour lui confier la curieuse affaire qui vient de lui advenir. On lui a présenté un jeune garçon que l'on a retrouvé avec la tête enveloppée d'un bandage. À l'examen, il s'est avéré que ce garçon est amnésique, et qu'il ne se souvient même pas s'il a été baptisé (*Nescire se dicit si fuerit baptizatus*¹). L'évêque de Nantes se trouve ainsi pris devant un cas de conscience : doit-il baptiser l'enfant, au risque de commettre un rebaptême, c'est-à-dire une entorse majeure à la norme sacramentelle ? Ou vaudrait-il mieux le laisser comme il est, au risque de le voir un jour mourir païen ?

Cette petite affaire relève avant tout du droit de l'Église, et elle se trouve à ce titre transmise dans une collection canonique. Mais elle est aussi pour nous révélatrice d'une évidence : l'identité religieuse n'est pas une donnée que l'on peut déduire de la simple observation clinique de l'individu. Il n'est pas évident non plus que le sentiment intime de l'individu suffise. Pour identifier et contrôler les opinions religieuses, il faut des signes qui fassent sens pour les observateurs. Sur ce plan, le haut Moyen Âge occidental ne présente sans doute que peu d'originalité par rapport aux autres périodes. Deux traits méritent toutefois d'être soulignés. D'abord, la communauté chrétienne y est nombreuse, mais elle ne forme pas la totalité de la population. Avant le viii^e siècle, les interactions entre fidèles de religions différentes demeurent ainsi nombreuses, le prosélytisme paraît important, quoiqu'il ne soit sans doute pas le fait des seuls chrétiens, et les affichages s'avèrent nécessaires pour classer les populations. En second lieu, la documentation du haut Moyen Âge se révèle assez particulière. Les hommes ordinaires n'ont en effet que peu d'accès à l'écrit, qui ne peut donc suffire à exprimer leur identité. En revanche, les élites possèdent une sorte de mentalité bureaucratique héritée de l'époque romaine (Fouracre, 1986 : 26). Il existe donc une tension entre les moyens

1. La question de Eumirus de Nantes est connue par la réponse qui lui fut apportée par son collègue Troianus de Poitiers (éd. Gundlach W., 1892, *Monumenta Germaniae Historica Epistulae*, III, Berlin, p. 437).

que le peuple a pour montrer sa conversion et les modes d'enregistrement de cette conversion par les autorités.

Sans doute les mots sont-ils importants, mais leur teneur est problématique. Le terme de *christianus*, extrêmement polysémique, peut désigner aussi bien une identité ressentie qu'une identité imposée (Inglebert, 2010). *Baptizatus* renvoie avant tout à la réception d'un sacrement, et ne prend donc sens que pour ceux qui accordent de la valeur à ce marqueur. Entre tous, le terme *conversus* demeure plus flou, puisque l'individu concerné peut avoir changé de religion, de mode de vie ou simplement de mode de pensée. Bien souvent, la *conversio* désigne une simple réforme des mœurs (Nock, 1933; Aubin, 1953). Comme l'a récemment souligné Ian Wood, même la notion de « mission » est en elle-même inexistante au haut Moyen Âge ; dans les terres païennes, la prédication procède avant tout de l'*imitatio Christi*, avec un maître généralement accompagné de disciples au nombre symbolique (Woods, 2016). En somme, les mots montrent leurs limites. Autant dire que pour signifier la conversion, la mise en scène intervient régulièrement, qu'il s'agisse de transformer, d'identifier un changement de religion ou d'en surveiller le résultat.

Si nous nous posons la même question que l'évêque de Nantes, à savoir de déterminer à quoi l'on reconnaît un chrétien, il faut avouer que la solution n'a rien d'évident. Les Pères de l'Église hésitaient eux-mêmes sur le critère déterminant et les historiens actuels restent tout aussi partagés. Pour l'époque tardo-antique, de nombreux livres, colloques et thèses ont été consacrés au sujet ; la variété des réponses laissant deviner l'ampleur du problème, ou peut-être son inanité. Plutôt que de savoir ce qu'est un chrétien, il est en effet plus facile de deviner ce que l'on attend de lui. Dans nos sources, plusieurs éléments apparaissent, avec des fréquences variables.

D'abord, semble-t-il, le christianisme correspond à une reconnaissance publique de l'état de chrétien. Si le jeune garçon trouvé par l'évêque de Nantes s'était dit (*dicit*) chrétien, il est probable que l'affaire ne serait pas allée au-delà. Depuis l'époque antique, la *confessio* constitue en effet un élément majeur de l'identification religieuse. Si cette parole prononcée en public avait grande importance aux temps des persécutions, rien ne permet de penser que l'avènement des *christiana tempora* soit venu révolutionner les modes de représentation. En 407, une loi des empereurs Arcadius et Honorius précise ainsi ce que les juges romains pourront admettre comme signes de conversion :

Ils devront accueillir la foi et le rite catholique par une simple déclaration [...]. Que ces gens soient absous de tout crime aussitôt qu'ils auront confessé Dieu par un simple engagement. [...] Il suffira de condamner l'erreur de sa propre initiative pour annuler la poursuite ; il suffira d'avoir embrassé le nom de Dieu tout-puissant, de l'avoir appelé à l'aide au milieu de ses dangers, car le secours de la religion, imploré dans les malheurs, ne doit jamais manquer².

2. Code Théodosien [désormais C. Tb.] xvi, 5, 41 : « *catholicam fidem et ritum ... simplici confessione susceperint* [...]. *Videantur obnoxii, tamen hos, statim ut fuerint deum simplici religione*

La déclaration d'appartenance constitue le principal geste attendu des autorités civiles, mais tout amène à penser qu'il en est de même pour les autorités ecclésiastiques. Le sacrement baptismal est en effet fondé sur une série de réponses apportées par le catéchumène. Dans son traité *De baptismo*, Augustin estime d'ailleurs que la sincérité n'importe pas à la validité du sacrement : à partir du moment où les paroles sont dites et entendues, le baptême est valide³. Même sans aller jusque-là, la parole prononcée devant témoins apparaît centrale pour la définition de la conversion. Le questionnaire baptismal compte ainsi parmi les premiers textes traduits dans les langues germaniques du nord de l'Europe (Gallée, 1895, n° 11 : 245-248). Dire son choix religieux est si important que les conciles du haut Moyen Âge s'interrogent sur le rite d'initiation à appliquer aux muets ou aux malades qui ne peuvent pas faire une profession orale de christianisme⁴. En forçant un peu le trait, on pourrait même considérer que la confession suffit à la conversion. Les théologiens médiévaux sont à ce titre fascinés par le destin eschatologique du bon larron : alors que cet homme n'a pas reçu le baptême, sa confession sur la croix a suffi à lui assurer le salut⁵.

Quant à l'apostasie, elle reste d'abord conçue comme la rupture d'une parole donnée, c'est-à-dire de l'engagement fait à Dieu devant les hommes lors de la cérémonie baptismale⁶. En revanche, tant que les serments baptismaux n'ont pas été prononcés, la rupture avec l'ancienne religion n'est pas patente, du moins aux yeux des législateurs. Ainsi, des juifs ayant annoncé qu'ils allaient se convertir et qui se sont par la suite dédités peuvent retourner sans difficulté à leur ancienne religion, si l'on en croit les dispositions tant civiles que canoniques du v^e siècle.

La parole publique permet l'adhésion, mais elle vient aussi signifier le rejet. Lors du concile de Tolède de 589, on demande aux évêques ariens réconciliés avec l'Église catholique de prononcer une série d'anathèmes contre Arius et sa doctrine, puis d'en souscrire le compte rendu écrit (Martinez Diez et Rodriguez, 1992 : 95-99). Une fois ce rituel accompli, les convertis cessent d'être perçus comme des hérétiques ; ils peuvent même apposer leur nom parmi les souscriptions du clergé catholique à l'issue du concile.

Insistons sur le fait que la conversion résulte non d'une simple parole, mais d'une parole publique et enregistrée, ce qui signifie qu'elle échappe à la seule relation entre un prêtre et un converti. Dans les années 510, il semble ainsi

confessi [...]. Sufficiat ad abolitionem errorem proprio damnauisse iudico et Dei omnipotentis nomen, inter ipsa quoque pericula requisitum, fuisse conprexum, quia nusquam debet in miseriis innocatum religionis deesse subsidium ».

3. Augustin, *De baptismo*, VIII, 101 (éd. et trad. Finaert Guy, 1964, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Bibliothèque augustienne, 29, p. 571).

4. En Occident, la discipline canonique sur ce point est établie par le concile d'Orange I (441), c. 11 (éd. Munier Charles, 1963, *Concilium Galliae, a.314-a.506*, Turnhout, Brepols, coll. *Corpus Christianorum*, n° 148, p. 81).

5. Pour une discussion précoce sur le sujet : Bède, *Histoire ecclésiastique*, I, 7.

6. Voir notamment C. Th. xvi, 7, 4 (391).

que le roi des Burgondes Gondebaud ait accepté de passer de l'arianisme au catholicisme à condition que sa décision demeure secrète ; cette solution fut rejetée par l'évêque Avit de Vienne : faute de déclaration officielle, la conversion n'avait aucune valeur⁷ et il fallait en passer par une cérémonie publique telle que le baptême de Clovis qui s'était déroulé peu auparavant. Les contemporains se montrent donc désemparés lorsqu'un individu n'annonce pas clairement son adhésion religieuse en public. Cela semble avoir été le cas du roi des Lombards Agilulf au tout début du VII^e siècle. Pour se ménager du champ diplomatique, ce souverain affirmait en effet hésiter entre paganisme, arianisme, catholicisme romain ou schisme d'Aquilée (Fanning, 1981 : 253-255).

À côté de la parole publique, le geste présente certes une importance certaine. Au temps des *libelli* de l'Empire païen, le sacrifice d'encens pour le salut de l'Empereur a ainsi pu servir de ligne de démarcation entre chrétiens et païens. On connaît toutefois les débats existant chez les chrétiens autour du sens de ce geste, ce qui montre qu'il pouvait être différemment perçu alors que la *confessio* était plus claire, tant pour les fidèles du Christ que leurs persécuteurs. Ces hésitations face au sens du geste sont parfaitement compréhensibles. Comme l'a bien montré l'étude des rituels funéraires du haut Moyen Âge, ce n'est pas le rite qui définit l'appartenance religieuse, mais les cadres mentaux de son exercice. Prenons par exemple le cas de l'inhumation habillée, et notamment du dépôt d'armes. Cet usage a longtemps été considéré comme un signe religieux de païens pensant partir vers un au-delà de type germanique. Aujourd'hui, les spécialistes se montrent plus dubitatifs. Un même dépôt peut avoir un sens social, ethnique ou religieux différent selon l'environnement dans lequel il se déroule ; sa vocation pourrait même parfois se résumer à poser une distinction de genre (Young, 1977 ; Brather, 2004). De même, le banquet funéraire peut avoir un sens spirituel ou purement festif et mémoriel.

Les contemporains étaient parfaitement conscients de l'absence de signification religieuse dans certains gestes qui nous semblent empreints de paganisme. Au début des années 490, le pape Gélase raille les sénateurs romains qui, par traditionalisme, défendent encore la célébration des fêtes des Luperciales (Duval, 1977 : 243-250). Ces aristocrates étaient profondément chrétiens – le pape n'en doute pas, même s'il joue à les invectiver – et Gélase les place devant la contradiction entre leur foi et leurs pratiques. Pourtant, cette contradiction ne choquait apparemment pas les sénateurs, tant la fête des Luperciales présentait depuis longtemps un aspect social, civique et festif.

Évidemment, quelques éléments peuvent donner un sens plus particulièrement religieux à un geste public. Au haut Moyen Âge, les sources se montrent ainsi sensibles au lieu où se déroule le rite. À partir de la fin du IV^e siècle, l'apostasie est fréquemment désignée comme un retour aux autels païens, à la synagogue

7. Le récit de l'épisode par Grégoire de Tours (*Dix livres d'Histoires*, II, 34) est sujet à caution, mais il semble en partie confirmé par différentes pièces conservées de la correspondance d'Avit de Vienne (notamment *Ep.* 41).

ou comme le départ vers les lieux de retraite manichéens⁸. Dans les *Pénitentiels*, fréquenter les sanctuaires païens est infiniment plus grave que de manger par hasard de la viande sacrifiée aux idoles (Dumézil, 2005 : 377-379). Certes, la dimension communautaire du rituel reste un outil intellectuel à manier avec précaution, car le groupe auquel on veut montrer son appartenance n'est pas forcément la communauté religieuse. Participer au culte, y compris dans un lieu de culte, peut en effet constituer une stratégie destinée à afficher son agrégation au corps social ou civique. Le problème se posait pour les chrétiens de l'époque païenne, tentés on le sait de participer aux fêtes communautaires dont le sacrifice était l'élément central. Le concile d'Elvire témoigne des interprétations diverses suscitées par cette participation (Vilella, 2008). Mais le problème du sens se pose également pour les non-chrétiens à partir du v^e siècle. Les *Statuta Ecclesiae Antiqua* recommandent en effet au clergé d'accepter la présence de païens et de juifs à l'office, même s'ils ne pouvaient pas assister à l'eucharistie⁹. Et tout laisse à penser que les non-chrétiens venaient effectivement dans les églises. Au ix^e siècle, à Lyon, une bonne partie de la communauté hébraïque semble ainsi avoir participé à la célébration des offices chrétiens (Wilmart, 1924). Plusieurs indices concordants invitent de même à penser que les non-chrétiens participaient aux cérémonies entourant l'autorité épiscopale. Comme l'évêque était le chef naturel de la cité, on pouvait par exemple participer à ses funérailles sans pour autant être chrétien¹⁰. Dans l'ensemble, l'homme qui venait publiquement assister à une cérémonie chrétienne n'accomplissait pas un geste décisif susceptible de témoigner de son changement d'adhésion religieuse.

Finalement, pour savoir qui est un converti, l'important n'est peut-être pas le geste que l'individu accomplit, mais plutôt celui qu'il décide de ne plus accomplir. Les législateurs du *Code Théodosien* définissent la conversion par la profession de foi mais aussi par une série d'éléments négatifs : il s'agit de ne pas accomplir publiquement les gestes cultuels de la religion que l'on a abandonnée. Au haut Moyen Âge, sermons et sources normatives s'attachent donc à donner une liste extensive de ces gestes qui sont perçus comme extérieurs au christianisme (Boulouis, 1987). Même si ceux-ci varient d'une période à une autre, quelques éléments récurrents apparaissent comme des signes de paganisme pour les clercs.

D'abord, on peut mentionner les entorses patentes au calendrier chrétien. À partir du vi^e siècle, l'Église tente en effet de s'imposer dans le temps après s'être imposée dans l'espace. Désormais, la plupart des accusations de survivances païennes sont liées à l'observance des anciennes fêtes calendaires.

8. C. Th. xvi, 7, 2 (383) : « *qui ad paganos ritus cultusque migrarunt* », « *uenerabili religione neglecta ad aras et templa transierint* » ; également C. Th. xvi, 7, 3 (383).

9. *Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 16 (CC 148, p. 169) : « *Ut episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam et audire verbum Dei, sive gentilem, sive haereticum, sive iudaerum, usque ad missam catechumenorum* ».

10. En Gaule : Honorat de Marseille, *Vita Hilarii*, 29 ; *Vita Caesarii*, II, 49 ; Grégoire de Tours, *Vitae Patrum*, 6 (pour Gall de Clermont).

L'échange d'étrennes pour le premier janvier fait ainsi l'objet d'une charge violente de la part d'une partie du clergé gaulois, qui y voit une forme de cryptoidolâtrie. Il en est de même de certaines fêtes ou danses hebdomadaires; dans les années 530, le roi Childebert I^{er} frappe ces pratiques d'une peine de cent coups de fouet dans la mesure où elles sont suspectes de paganisme¹¹. En Galice, Martin de Braga mène aussi une campagne vigoureuse de christianisation de la semaine, de façon à éviter le maintien d'usages considérés comme païens. Tel était notamment le cas du jeudi chômé, considéré comme un hommage à Jupiter, ou des noces célébrées le vendredi, jour de Vénus¹².

À partir de la fin du VI^e siècle, ce sont plutôt les entorses patentes aux interdits matrimoniaux qui apparaissent comme des signes d'extériorité. La suspicion de paganisme touche donc les hommes coupables d'inceste, c'est-à-dire d'union avec des parentes trop proches (Rouche, 1987). En soi, rien ne prouve que les personnes incriminées aient été des non-chrétiennes ou des converties de fraîche date. C'est pourtant ainsi qu'on les traite. Dans quelques cas, les biographies sont même réécrites *a posteriori* pour faire du transgresseur de la norme matrimoniale un crypto-païen ou un hérétique dissimulé. Dans les années 610-630, les moines irlandais de Luxeuil se font ainsi une spécialité de débusquer des semi-infidèles dans les duchés d'Outre-Jura et de Bavière, deux régions où les élites résistent à l'hégémonie de Clotaire II. Voir chez les aristocrates locaux des signes d'hétérodoxie ou de paganisme revient à les décrédibiliser. Les traiter comme des convertis peu fiables permet en outre de les placer sous la surveillance du clergé fidèle à la royauté mérovingienne (Dumézil, 2018).

À partir du milieu du VII^e siècle, on observe enfin un raidissement de la discipline autour d'une série de croyances qui sont considérées comme n'étant plus acceptables chez les nouveaux chrétiens, alors qu'elles ne posaient pas de problème quelques siècles plus tôt. On en trouve par exemple trace dans l'édit du roi lombard Rothari (636-652), qui interdit de croire aux stryges¹³. Ces conceptions jugées non-chrétiennes, qui se révèlent ou non dans des pratiques déviantes, se retrouvent parfois listées sous des formes systématisées, comme l'*Indiculus superstitionum et paganicarum* composé au début du VIII^e siècle pour mettre au pas les duchés périphériques du monde franc (Dierkens, 1984). Pour peu qu'il entre dans le cadre d'une pratique communautaire, le mot ou le geste magique se trouve dès lors perçu comme une preuve de « paganisme », alors qu'il s'agit de comportements dans lesquels les auteurs du VI^e siècle ne voyaient aucune teneur religieuse. Pour donner un exemple, un pénitentiel composé vers 700 et attribué au missionnaire Willibrord est le premier à évoquer l'incinération des défunts comme une pratique entachée de paganisme. Les chrétiens ne doivent

11. *Praeceptum de Childebert I^{er}*, éd. Boretius A., 1883, *Monumenta Germaniae Historica Capitularia*, 1, Hanovre, p. 2-3.

12. Martin de Braga, *Pro castigatione rusticorum* 8, éd. et trad. it. Gennaro Lopez, Rome, Herder, 1998.

13. *Édit de Rothari*, 376 (éd. Azzara C. et Gasparri S., 1992, *Le leggi dei Longobardi*, Milan, Viella, p. 100).

donc pas atteler leurs chariots pour porter le bois nécessaire à la cérémonie lorsqu'un païen est porté sur le bûcher¹⁴. Puis, dans les années 780, l'incinération est définie par Charlemagne comme une pratique païenne dans le premier *Capitulaire Saxon*. Refuser le baptême, récuser l'autorité du roi ou incinérer les morts sont sanctionnés de la même manière, par la peine de mort¹⁵. Il n'est donc plus possible d'accepter l'Église franque et de refuser certains gestes jugés essentiels de la norme chrétienne, ici l'inhumation.

Dans tout cela, on soulignera qu'aucun texte normatif ne définit la conversion comme un changement de foi au sens moderne du terme. On ne demande que rarement aux hommes de croire : on leur demande de dire, de faire et surtout de ne pas dire ou de ne pas faire ; c'est en fonction de ces paroles ou de ces actes que l'autorité peut définir l'adhésion confessionnelle. Sur la longue durée, la seule évolution majeure semble être la valorisation progressive du sacrement baptismal comme marqueur principal de conversion. Alors que le baptême n'apparaissait que très peu dans les lois religieuses du *Code Théodosien*, et notamment dans la législation de Théodose I^{er}, il est au centre de la grande loi de Justinien de 529, qui abolit la liberté de culte des païens¹⁶. On trouve à nouveau cette obligation baptismale en Occident, notamment dans les édits perdus du Franc Dagobert I^{er}, des rois wisigoths et même dans la législation anglo-saxonne d'Ine de Wessex¹⁷. Passé le VII^e siècle, et à quelques exceptions près, la conversion est devenue synonyme de réception du baptême. Cette valorisation du sacrement permet à nouveau de gommer la question de la sincérité. Dans une lettre de 594, Grégoire le Grand ne se fait pas d'illusion sur la plupart des nouveaux convertis qu'il a obtenus en Sicile : « Même si ceux-là ne viennent pas de bonne foi (*fideliter*), leurs enfants sont baptisés de meilleure foi »¹⁸, écrit-il. En attendant, il accepte de traiter les baptisés de mauvaise foi comme de vrais chrétiens, en réduisant leur loyer.

Sans doute s'agit-il ici de prendre la mesure de l'évolution du contexte géopolitique. L'Empire romain tardif cherchait une unité religieuse *a minima* : la déclaration d'appartenance religieuse, éventuellement complétée de quelques gestes rituels, suffisait à établir une adhésion religieuse qui constituait

14. *Paenitentiale Oxoniense* ii, 41 (éd. Kottje R., 1994, *Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, CC 156, Turnhout, Brepols, p. 197-198) : « *De eodem gentilis, qui conburuntur mortuum suum. Cum autem gentilis cumburunt, hoc est ustulauerunt mortos suos parentibus, nullus amicus, nemo christianorum debet iugum suum aut carrum ad adducere lignum ad conburendum eos. Si quis aliquis hoc fecerit contra mandatum, ille ieiunet ebdomada IV* ».

15. *Capitulatio de partibus Saxoniae*, éd. Boretius A., MGH *Capitularia*, p. 68-70.

16. *Code Justinien* i, 11, 10.

17. Sur la politique de Dagobert : Frédegair, *Chronique*, iv, 65 (éd. Devilliers O. et Meyers J., 2001, *Frédegair, Chronique des temps mérovingiens*, Turnhout, Brepols, p. 157) : « *Legationem ad Dagobertum regem Francorum dirigens, petens ut omnes Iudeos regni sui ad fidem catolicam baptizandum precipere. Quod protinus Dagobertus empleuit* » ; Lois d'Ine de Wessex, 2 (éd. Whitelock D., 1955, *English Historical documents*, t. 1, Londres, Routledge, p. 364).

18. Grégoire le Grand, Ep. V, 7 octobre 594 (éd. Norberg D., 1982, *Registrum epistularum libri XIV*, Turnhout, Brepols, p. 273) : « *etsi ipsi minus fideliter ueniunt, hi tamen qui de eis nati fuerint iam fidelius baptizantur* ».

un corollaire de la déclaration de loyauté au prince. En revanche, le monde médiéval – et notamment l'Empire carolingien – se conçoit comme une *ecclesia* où le pouvoir du prince n'existe que pour assurer le salut de l'ensemble de ses sujets. Le dirigeant chrétien ne peut donc se contenter de mots ou de gestes publics : il doit scruter les actions quotidiennes et les croyances intimes pour arracher des âmes à l'enfer.

Quel que soit le marqueur que l'on utilise, l'important est bien sûr ailleurs : être capable d'identifier la conversion ou l'apostasie, c'est se poser en autorité susceptible de définir la norme et d'assurer une surveillance. En la matière, plusieurs acteurs sont potentiellement en compétition : le prince, le clergé séculier, ou la communauté des fidèles. L'importance de cette dernière est bien difficile à reconstituer pour la période. Mais elle n'est peut-être pas à négliger. Le canon 45 du concile d'Elvire envisage déjà la situation où un homme se déclare catéchumène, alors qu'il ne fréquente plus l'Église depuis longtemps. Dans ce cas, pour qu'il soit reconnu comme chrétien (« *cognouerit Christianum esse* »), on doit recevoir le témoignage d'un clerc ou de fidèles de la communauté¹⁹. La pastorale provençale donne aussi une grande importance aux propriétaires fonciers, chargés d'identifier les paysans païens et de les pousser à se convertir (Dumézil, 2005 : 423-425). Pourtant, sur la longue durée, les sources conservées nous amènent souvent à ne voir que l'État ou l'Église comme des acteurs en position d'imposer leur mode d'identification et de surveillance.

Au quotidien, il est évident que c'est le clergé séculier qui impose sa propre vision de la conversion. Celle-ci se montre très variable et les pasteurs les plus exigeants veulent aller au-delà de la simple déclaration de christianisme. Lors du concile d'Agde de 506, Césaire d'Arles exige par exemple que l'on augmente la durée du catéchuménat pour les juifs²⁰. Il estime en effet qu'il y a trop de fraudeurs, attirés par la valeur des cadeaux baptismaux plutôt que par la promesse du Salut. Une simple déclaration ne suffit pas pour faire un nouveau chrétien : il faut pouvoir explorer les cœurs.

L'intervention des clercs réguliers semble avoir été beaucoup plus ponctuelle puisque dans son ensemble, le monachisme occidental n'a pas constitué une véritable force d'évangélisation. Les rares moines qui s'intéressent aux convertis sont ceux qui cherchent à passer eux-mêmes pour des missionnaires pour justifier les intérêts de leurs institutions. C'est le cas dans les monastères ruraux italiens du milieu du VI^e siècle, quand Cassiodore justifie la puissance foncière des monastères par leur surveillance de la foi des paysans²¹. C'est à nouveau le cas entre 600 et 630, quand saint Colomban et ses premiers disciples

19. Concile d'Elvire, c. 45 : « *Qui aliquando fuerit catechuminus et per infinita tempora numquam ad ecclesiam accesserit, si eum de clero quique cognouerit esse christianum, aut testes aliqui extiterint fideles, placuit ei bapismus non negari [...]* ».

20. Concile d'Agde (506), c. 34.

21. Cassiodore, *De institutiones divinarum litterarum*, 32 (PL 71, col. 1147) : « *Ipsos autem rusticos qui ad uestrum monasterium pertinent, bonis moribus erudite, quos abiectarum pensionum pondere non grauētis [...]. Illud uero quod familiare rusticis comprobatur, furta nesciant, lucos colere prorsus ignorent, uiuant innoxio proposito et simplicitate felici* ».

se présentent comme les garants de la vraie religiosité en Gaule²². Au-delà de 630, on constate toutefois que les Irlandais acceptent de se dessaisir de leurs compétences au profit du clergé séculier. Le *Pénitentiel* de saint Colomban est alors corrigé pour remettre les semi-païens et les semi-hérétiques à la justice épiscopale²³.

De son côté, l'État intervient aussi puisque la surveillance des cultes constitue un de ses rôles anciens dans le monde romain. En 186 av. J.-C., l'affaire des Bacchanales avait constitué un épisode prototypique de la répression publique de la *superstitio* (Pailler, 1988). À l'époque romano-barbare, on voit encore le prince intervenir, généralement en termes négatifs, pour signaler les gestes interdits aux chrétiens et pour sanctionner les déviants. Dans l'ensemble, le législateur civil ne sonde pas les consciences : il veut des mots ou des gestes, lesquels sont éventuellement authentifiés par des textes.

Pour comprendre les méthodes employées, on peut évoquer une affaire exceptionnelle, tant dans son déroulement que par la documentation qu'elle laisse, celle de la première persécution des juifs en Espagne wisigothique (Marmusztejn, 2016). En 615, le roi de Tolède Sisebut ordonna le baptême de tous les juifs²⁴. Il avait commencé son règne trois ans plus tôt par une politique assez nettement anti-judaïque, mais l'ordre de conversion forcé surprit visiblement tout le monde, y compris les évêques, dont certains semblent avoir été assez réservés sur l'intérêt ou même sur le caractère canonique de la mesure. Sisebut, qui avait une vision quasi-impériale de son autorité souveraine, ne s'en laissa pas conter et légiféra pour ancrer cette conversion forcée parmi les textes fondateurs du royaume wisigoth. Quelques années plus tard, sans doute en 619-621, un concile fut réuni à Séville pour gérer les conséquences pratiques de cette politique royale. L'organisation en revint probablement à Isidore de Séville qui était à la fois le métropolitain et un ami du roi. Sisebut mourut toutefois en 622 et ses premiers successeurs abandonnèrent sa politique. Le concile de Tolède IV de 633 déclara même la conversion forcée illégale. Isidore de Séville se trouva assez gêné vis-à-vis de ses engagements passés et ne reprit donc pas le texte du concile de Séville dans sa grande collection canonique, l'*Hispana* chronologique. Le texte de ce concile anti-judaïque circula toutefois dans une petite collection canonique systématique et, vers 680, il fut reversé dans l'*Hispana* ; à cette date, la persécution avait repris avec vigueur et la politique de Sisebut se trouvait réhabilitée. Ce n'est donc que par hasard que nous conservons ce document dont l'auteur, Isidore, avait cherché à taire l'existence (Orlandis, 1998 : 151-160).

22. La présentation de Colomban comme une figure missionnaire semble constituer une justification *a posteriori* de l'influence de Luxeuil ; voir notamment Wood, 1982.

23. *Pénitentiel de Colomban*, éd. Walker G. S. M., 1951, *Sancti Columbani Opera*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, coll. *Scriptores Latini Hiberniae*, p. LIV.

24. Isidore de Séville, *Chronique*, 416 ; *id.*, *Etymologies*, V, 39, 42, *id.*, *Historia Gothorum*, 60.

Voici quelques passages de ce texte²⁵, l'un des plus amples du haut Moyen Âge sur la surveillance des convertis :

Nous avons appris que certains juifs, récemment appelés à la foi du Christ, offraient, par quelque manœuvre frauduleuse de leur perfidie, d'autres enfants que leurs fils à la sainte source de la purification, de sorte qu'ils souillent ceux-là par un baptême réitéré à la place de leurs fils, et que par une dissimulation secrète et néfaste ils conservent leurs enfants païens. En vérité ils sont tous parjures, depuis le début par la nature, et en plus par leur acte de perfidie, et [ils n'entrent] jamais dans la foi.

Comme souvent au VII^e siècle, c'est le baptême qui se trouve au centre des préoccupations et non la *confessio*. On constatera en outre que les enfants de juifs laissés sans baptême sont réputés « païens », ce qui correspond à la fois à la diffusion des thèses augustinienne et au raidissement de la discipline canonique.

Contre ces stratagèmes frauduleux et puants, il convient que nous montrions une attention scrupuleuse. En effet, si les anciens Pères firent preuve d'une grande inquiétude envers ceux des juifs qui étaient venus au Christ de leur propre volonté, au point que leur foi devait être éprouvée pendant longtemps avant le baptême, il faut être d'autant plus méfiant à l'égard de ceux qui ont été appelés à la récompense de la foi non par la conversion personnelle de leur esprit mais par la seule *auctoritas* royale.

Suit le rappel de l'édit royal de Sisebut, dont la légalité est affirmée en termes à la fois catégoriques et alambiqués ; on devine les hésitations de certains évêques. Il est dans tous les cas reconnu que la conversion universelle fait partie de l'office de roi. Mais la surveillance des convertis constitue le véritable objet du canon :

[...] Que, dans les paroisses et dans les villes, aussi bien les prêtres que les clercs fassent preuve d'une attention toujours en éveil, afin qu'aucun d'entre eux ne demeure dans son ancienne erreur sans avoir reçu le baptême. Aussi, lorsque les enfants sont offerts à la grâce de la régénération, les parents doivent donner leur parole sur serment que ce sont bien leurs fils, puis le témoignage des voisins doit être reçu, et qu'ainsi seulement leurs enfants reçoivent la grâce du baptême, en présence de beaucoup de personnes.

Si la persécution a été lancée par le roi et se trouve relayée par les officiers royaux, le clergé séculier se charge bel et bien du contrôle des convertis. Mais dans la mesure où les clercs sont trop peu nombreux ou ne connaissent pas bien l'ancienne communauté hébraïque, on fait appel au témoignage de la communauté des voisins, autant dire à de simples laïcs qui doivent assurer la surveillance quotidienne des nouveaux chrétiens. On remarquera aussi

25. *Ex concilio Spalatino capitulum decimum*, éd. Martínez Díez G. et Rodríguez F., 1992, *La colección canónica hispana*, t. V, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 482-485 ; trad. Dumézil, 2005 : 665-667.

au passage l'importance de la parole donnée, la *fides* au sens ancien du terme. Elle est capitale en Espagne wisigothique où, dans un climat d'instabilité politique, ce lien a été mis en valeur par-dessus tous les autres. Un homme qui a rompu la *fides* ne peut par exemple plus entrer dans le service du prince (Dumézil, 2008). Le canon se poursuit par l'énumération des points sur lesquels doit se concentrer la surveillance :

En outre, il convient que nous et tous ceux qui sont établis dans la hiérarchie ecclésiastique, nous les incitions sans relâche à ce que, abandonnant les vices anciens des erreurs, ils n'observent pas le repas de l'agneau, les azymes, ni les observances du Sabbat et les différences d'aliments. Mais qu'au nom de la religion chrétienne, ils soient désormais semblables à nous par le culte, la nourriture et par les coutumes. Qu'ils se rassemblent souvent à l'église, de sorte qu'en y venant fréquemment, la foi grandisse en eux, leurs connaissances s'accroissent, et qu'ils découvrent, en marchant dans la nouvelle grâce de la foi, que tout ce qu'ils faisaient dans leurs anciens sacrements, l'ombre cessant, se trouve accompli dans le Christ.

Le contrôle de la conversion va donc être double. D'un côté, il y a obligation d'abandonner les gestes de l'ancienne religion. Mais comme les Pères conciliaires savent que cela reste en pratique difficile à vérifier, ils prescrivent des sermons forcés, de façon à proposer une sorte de catéchuménat post-baptismal, puisque le baptême forcé n'a pas permis l'instruction au moment prévu par la norme canonique. Le canon du concile de Séville se termine d'ailleurs par une remise au bras séculier des récalcitrants. Celle-ci entérine la répartition des rôles : le roi ordonne, le clergé surveille, les officiers civils sanctionnent.

L'affaire rebondit une dizaine d'années plus tard, à l'époque du roi Sisenand (631-636). Les évêques du royaume wisigoth se voient alors confier une tâche délicate : il s'agit de glorifier la mémoire de Sisebut, dont le présent roi se prétend être le continuateur, tout en mettant fin à une persécution, dont il apparaît clair qu'elle a été un échec et qu'elle a sans doute suscité des tensions au sein du royaume, y compris entre chrétiens. Or le trône de Sisenand restait fragile et il avait besoin de consensus. Lors du concile de Tolède IV (633), on procéda donc à une condamnation des baptêmes forcés²⁶, mais pas de leur auteur. On définit en outre que l'Espagne abritait désormais trois types religieux. Il y avait d'abord des chrétiens ordinaires, qui disposaient de tous les droits légaux attachés à la pratique d'une religion officielle dans le système juridique romain. Ils formeraient le socle de la nouvelle nation gothique issue de la fusion des Hispano-romains et des Wisigoths (Teillet, 1984). On trouvait aussi des juifs qui avaient

26. Tolède IV, c. 57 (éd. Vives J., 1963, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelone, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 211) : « *De Iudaeis autem hoc praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum uim inferre, cui enim uult Deus miseretur et quam uult indurat* (Rom. 9, 18) ; *non enim tales inuiti salvandi sunt sed uolentes, ut integra sit forma iustitiae ; sicut enim homo proprii arbitrii uoluntate serpenti obediens periit, sic uocantes gratia Dei propriae mentis conuersione homo quisque credendo saluatur. Ergo non ui sed liberi arbitrii facultate ut conuertantur suadendi sunt non potius impellendi* ».

échappé à la persécution, ce qui était illégal, mais comme la conversion forcée était également illégale, on leur laissait le bénéfice du doute et ils pouvaient continuer à vivre comme ils le souhaitaient. En troisième lieu, il y avait des juifs qui avaient été convertis de force ; ceux-là n'eurent pas l'autorisation de revenir à leurs croyances antérieures, « afin que ne soit pas blasphémé le nom de Dieu²⁷ », c'est-à-dire afin que ne soit pas rompue la promesse baptismale qu'ils avaient faite au moment de leur conversion. Ces juifs convertis ne devenaient pas pour autant des chrétiens ordinaires car ils faisaient l'objet d'une suspicion permanente et d'une surveillance lourde.

Le résultat de ce nouveau règlement fut, semble-t-il, peu probant. En 638, le nouveau roi Chintila réunit un nouveau concile et les juifs convertis de Tolède se virent soumis à un rituel d'humiliation. On les obligea à venir dans la basilique Sainte-Léocadie, celle-là même qui avait été construite par Sisebut, et à lire une *Confessio*, dans laquelle ils avouaient leur prétendue « perfidie » et la trahison de leurs serments baptismaux (Linder, 1997 : 494 ; Blumenkranz, 1960 : 113-115). Certes, ils étaient pardonnés, mais ils devaient s'engager à ne plus respecter les fêtes juives ou les interdits alimentaires, à ne plus accomplir leurs rites – dont celui de la circoncision –, et à lapider celui d'entre eux qui se rendrait coupable de tels actes. Enfin, ils promettaient de ne plus fréquenter les juifs non-baptisés (sans doute résidant hors de Tolède ou à l'étranger). La scène s'acheva sur la signature par les juifs d'un *placitum*²⁸, c'est-à-dire un acte civil contractuel. En 654, un nouveau *placitum* fut exigé des juifs convertis. Peu après, le *Code de Recceswinth* rappela les interdictions auxquelles étaient soumis les convertis notamment l'apostasie, la célébration des fêtes juives, les mariages jusqu'au sixième degré, les interdits alimentaires et la pratique de la circoncision²⁹.

Telle qu'on peut la percevoir au haut Moyen Âge, la mise en scène de la conversion semble assez unifiée : un converti est avant tout un homme qui a publiquement déclaré être tel et dont les autorités espèrent qu'il ne commettra pas ouvertement de rupture par rapport aux normes minimales de sa nouvelle religion. Sincérité, participation eucharistique ou fréquentation de la messe dominicale ne sont pas encore d'actualité, sauf exception. En somme, dire c'est faire, faire c'est croire ; l'approche performative du rituel semble assez efficace en la matière (Scheid, 2003).

Le caractère public du geste laisse en outre supposer l'existence d'un contrôle social fort, notamment de la part du voisinage et de la famille.

27. Tolède IV, c. 57 (éd. cit., p. 211) : « *Qui autem iam pridem ad christianitatem uenire coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia iam constat eos sacramentis diuinis adsociatos et baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis Domini sanguinis extitisse participes, oportet ut fidem etiam quam ui uel necessitate susceperunt tenere cogantur, ne nomen Domini blasphematur, et fidem quam susceperunt uile ac contemtibilis habeatur* ». Ce canon eut une importante postérité jusqu'à l'époque de Thomas d'Aquin, voir Marmusztejn, 2016.

28. *Leges Visigotorum* V, XII, 2, 17.

29. *Leges Visigotorum* XII, 2, 4, 5, 6, 7 et 8.

Plusieurs textes invitent ainsi à penser que les simples fidèles chrétiens assurent la surveillance quotidienne des pratiques de leurs nouveaux coreligionnaires, notamment dans les campagnes. Le rôle des élites laïques est également souvent évoqué. En revanche, la surveillance institutionnelle demeure rare et n'existe que lorsque les autorités en jeu ont un intérêt particulier à la mettre en place. Rois et évêques ne semblent d'ailleurs pas se faire d'illusions sur leurs capacités à contrôler au-delà des mots et des gestes d'appartenance.

Dans ce cadre, on conçoit l'importance prise par le baptême des nouveau-nés, qui devient l'enjeu de la seule véritable surveillance, que ce soit en Espagne wisigothique, dans l'Angleterre anglo-saxonne, puis en Saxe. Ce baptême des enfants était ordonné par l'État, encadré par l'Église, surveillé par la communauté des fidèles. Sans doute était-il difficile d'y échapper. En 530, on pouvait encore douter de l'identité religieuse d'un enfant amnésique. Passé les années 700, un tel problème n'aurait plus raison d'être : chacun savait que le baptême suivait la naissance et qu'à l'exception de quelques juifs ou païens des frontières, tout sujet du roi était un chrétien et un fidèle de l'Église.

Bruno Dumézil
Université Paris Nanterre
 bdumezil@parisnanterre.fr

Bibliographie

- AUBIN Paul, 1953, *Le problème de la « conversion » : études sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme*, Paris, Beauchesne.
- BLUMENKRANZ Bernhard, 1960, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1076*, Paris, Écoles des hautes études.
- BOULOUIS Agnès, 1987, « Références pour la conversion du monde païen aux VII^e et VIII^e siècles : Augustin d'Hippone, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand », *Revue des Études Augustiniennes*, 33, p. 90-112.
- DIERKENS Alain, 1984, « Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. À propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* », in Hasquin H. (éd.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, p. 9-26.
- DUMÉZIL Bruno, 2005, *Les racines chrétiennes de l'Europe, Conversion et liberté dans les royaumes barbares V-VIII^e siècle*, Paris, Fayard.
- DUMÉZIL Bruno, 2008, « Le crime de parjure dans l'Espagne wisigothique du VII^e siècle », in Auzépy M.-F. et Saint-Guillain G. (éds.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam)*, Paris, Collège de France-CNRS, p. 27-38.
- DUMÉZIL Bruno, 2018, « La chasse aux Bonosiens dans la Bourgondie, V^e-VII^e siècle : une affaire d'hérésie ? » in Mercier F., Rosé I. (éds.), *Aux marges de l'hérésie. Invention, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 187-200.
- DUVAL Yves-Marie, 1977, « Des Lupercals de Constantinople aux Lupercals de Rome », *Revue des études latines*, 55, p. 222-270.
- FANNING Steven, 1981, « Lombard Arianism Reconsidered », *Speculum*, 56, 2, p. 241-268.
- FOURACRE Paul, 1986, « 'Placita' and the settlement of disputes in later Merovingian Francia », in Davies W. et Fouracre P. (ed.), *Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GALLÉE Johan (éd.), 1895, *Old-Saxon Texts*, Leyde, Brill.
- INGLEBERT Hervé, 2010, « Introduction » in Inglebert I., Destephen S. et Dumézil B. (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, p. 7-17.
- LINDER Amnon, 1997, *The Jews in Legal Sources of the Early Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press.
- MARMURSZTEJN Elsa 2016, *Le baptême forcé des enfants juifs. Questions scolastiques, enjeu politique, échos contemporains*, Paris, Les Belles Lettres.
- MARTINEZ Díez Gonzalo et RODRIGUEZ Félix, 1992, *La colección canónica Hispana*, t. v, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- NOCK Arthur Darby, 1933, *Conversion: the old and the new in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press.
- ORLANDIS José, 1998, *Estudios de Historia Eclesiástica visigoda*, Pampelune, Ediciones Universidad de Navarra.
- PAILLER Jean-Marie, 1988, *Bacchanalia, la répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Rome, EFR.
- ROUCHE Michel, 1987, « Des mariages païens au mariage chrétien, sacré et sacrement », in Segni e Riti nella Chiesa altomedievale occidentale, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, p. 835-880.

SCHEID John, 2003, *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels à Rome*, Paris, Aubier.
 TEILLET Suzanne, 1984, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du v^e au vii^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres.

Nescire se dicat si fuerit baptizatus. Identification et surveillance des convertis (v^e-viii^e siècle)

Pendant l'époque des royaumes barbares, l'identification des nouveaux convertis semble reposer sur un nombre limité d'éléments, à savoir la confessio publique et la non-adhésion aux rites d'une autre religion. Ce n'est qu'à partir du vii^e siècle que le baptême et le respect des normes canoniques (notamment en matière matrimoniale) prennent de l'importance. Quant à la surveillance du converti, son intensité varie considérablement selon l'autorité. Limitée là où l'Église agit seule, elle peut devenir intense si le prince et l'élite laïque encadrent le processus. La persécution des juifs menée par le roi Sisebut au début du vii^e siècle donne un exemple de l'ampleur du contrôle social autour des nouveaux chrétiens.

Mots clés : conversion, baptême, droit canon, Juifs, Wisigoths.

Nescire se dicat si fuerit baptizatus. Identifying and monitoring converts (5th-8th century)

In the Barbarian kingdoms, the identification of new converts was at first based on a limited number of criteria, namely public confessio and non-adherence to the rites of another religion. Baptism and respect for canonical norms (particularly in matrimonial matters) only became important from the 7th century on. As for the supervision of the recently converted, its intensity varied considerably according to the authority involved. Limited when the Church acted alone, it could become intense if the prince and the secular elite supervised the process. The persecution of Jews by King Sisebut in the early 7th century illustrates the potential for social control of new Christians.

Key words: conversion, baptism, Canon law, Visigoths.

Nescire se dicit si fuerit baptizatus. Identificación y monitoreo de conversos (siglos v-viii)

Durante la era de los reinos bárbaros, la identificación de los nuevos conversos parece basarse en un número limitado de elementos, a saber, la confesión pública y la no adhesión a los ritos de otra religión. Así fue hasta el siglo VII cuando el bautismo y el respeto por las normas canónicas (particularmente en asuntos matrimoniales) se volvieron importantes. En cuanto a la supervisión del converso, su intensidad varía considerablemente según la autoridad. Limitado donde la Iglesia actúa sola, puede volverse intensa si el príncipe y la élite secular enmarcan el proceso. La persecución de los judíos llevada a cabo por el rey Sisebut a principios del siglo VII da un ejemplo del alcance del control social en torno a los nuevos cristianos.

Palabras clave: conversión, bautismo, ley canónica, judíos, visigodos.