

Francia -Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Bd. 29/1

2002

DOI: 10.11588/fr.2002.1.45514

Copyright

Das Digitalisat wird Ihnen von perspectivia.net, der Online-Publikationsplattform der Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland (DGIA), zur Verfügung gestellt. Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

Miszellen

PATRICK HENRIET

L'IDÉOLOGIE DE GUERRE SAINTE DANS LE HAUT MOYEN ÂGE HISPANIQUE¹

I. Une idéologie de guerre sainte spécifique, précoce et incontestable, p. 173. – Sacralité de la guerre chez les wisigoths. – Chrétiens contre musulmans: les premiers témoignages. – La guerre sainte dans le cycle historiographique d'Alphonse III. – X^e et XI^e siècle: pauvreté des sources et continuité des thèmes. – Guerre sainte chez les carolingiens? – Définir la guerre sainte. – Covadonga, la guerre sainte et les origines de la Reconquête. – *Ordo* wisigothique de la guerre, culte de la croix et sacre royal.

II. Sources narratives et sources liturgiques, ou le poids des incertitudes, p. 196. – La *Chronique de 754*: discours eschatologique implicite ou indifférence mozarabe? – Un hapax: Le »testament« d'Alphonse II (812). – Covadonga, la *Chronique d'Alphonse III* et le *Passionnaire hispanique*. – Les textes liturgiques et l'idée de guerre sainte. 1. *Tempore belli*: le problématique témoignage de l'hymnologie. 2. La *Missa omnium tribulantium*: ariens ou musulmans? 3. La *Missa de hostibus*: reflet liturgique de Covadonga et première manifestation d'une idéologie de guerre sainte?

»Rodrigue régna trois ans. À son époque, en l'ère 752, attirés par les disputes de la région (*farmalio terre*), les sarrasins occupent les Espagnes et prennent le royaume des goths, qu'ils possèdent, opiniâtement et en partie, jusqu'à aujourd'hui. Les chrétiens leur font la guerre nuit et jour et se battent quotidiennement avec eux, jusqu'à ce que la prédestination divine ordonne de les expulser cruellement«².

C'est par cette citation, tirée de la *Chronique dite d'Albelda*, qu'A.-P. Bronisch ouvre ce livre consacré à la »Reconquête« et à la guerre sainte dans l'Espagne du haut Moyen Âge, depuis les wisigoths jusqu'au premier tiers du XII^e siècle. La *Chronique d'Albelda* a été rédigée au début des années 880, sans doute à la cour du roi Alphonse III (866–910). Mais si les quelques lignes mises en exergue sont riches d'enseignements, elles peuvent aussi faire naître certaines questions. Du côté des enseignements, notons particulièrement l'opposition continue des chrétiens et des musulmans, la volonté d'expulser ceux-ci des »Espagnes«, le

1 À propos du livre d'Alexander Pierre BRONISCH, *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*, Münster (Aschendorff) 1998, X-431 p. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, zweite Reihe, 35). Désormais abrégé RHK.

2 *Rudericus regnavit annis III. Istius tempore, era DCCLII, farmalio terre sarraceni evocati Spanias occupant, regnumque Gothorum capiunt, quem aduc usque ex parte pertinaciter possedunt. Et cum eis christiani die noctuque bella iniunt et cotidie conflingunt, dum predestinatio usque divina dehinc eos expelli crudeliter iubeat*, *Chronica Albeldensia*, dans *Crónicas asturianas*, Juan GIL FERNÁNDEZ (éd.), traducción y notas José L. MORALEJO, Estudio preliminar Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA, Oviedo 1985, p. 171. Le terme *farmalia* se retrouve dans l'espagnol ancien »faramalla«, qui a le sens de »tromperie«. Il s'agit sans doute d'une déformation de *malfarium* (ibid., GIL, p. 244, n. 196).

caractère divin d'une guerre qui s'achèvera nécessairement par la récupération des »territoires occupés«. Mais ne taisons pas les incertitudes. Certes, ce passage combine la dimension territoriale de la lutte contre les sarrasins (»Reconquête«) et sa dimension religieuse (»guerre sainte«). Mais les musulmans, ici, ne sont pas caractérisés religieusement, et surtout la fin du passage pose un petit problème. La *Chronique d'Albelda* est en effet conservée dans plusieurs manuscrits, les deux plus anciens datant du X^e siècle³. L'un d'eux livre le passage tel qu'il a été traduit ci-dessus⁴. L'autre, cependant, ne mentionne pas le rôle de la »prédestination divine« et se termine de la façon suivante:

»Les chrétiens leur font la guerre nuit et jour et se battent quotidiennement avec eux, mais ils ne parviennent pas à leur enlever totalement l'Hispania«⁵.

Repris par la *Chronique d'Albelda*, ce texte est en réalité extrait de la *Chronologia regum gothorum* (vers 800), rédigée en péninsule mais transmise par le sud de la Gaule. Pourquoi l'un des manuscrits supprime-t-il les quelques mots qui donnent véritablement un caractère sacré à la guerre contre les musulmans (»Jusqu'à ce que la prédestination divine ...«)? Et surtout, faut-il voir là un effet de rhétorique ou un discours de guerre sainte déjà structuré?

Ces remarques préliminaires ne visent qu'à attirer l'attention sur la complexité des problèmes discutés dans ce livre et sur la difficulté, dans bien des cas, de donner des réponses définitives. A.-P. Bronisch a le courage de reprendre, avec autant de minutie que d'érudition, la question autrefois ressassée jusqu'à la satiété de la »guerre sainte« hispanique, opposant chrétiens et musulmans dans les siècles ayant suivi la conquête. Il développe sur environ quatre-cents pages une argumentation serrée, qui vise à montrer: 1) Que la guerre des chrétiens contre les musulmans a bien été conçue et présentée comme une »guerre sainte«. 2) Qu'elle l'a été dès le début, soit dès la première moitié du VIII^e siècle, et sans solution de continuité avec le monde wisigothique. Le propos des pages qui suivent est infiniment plus modeste et il est parfois, disons le tout net, quelque peu insatisfaisant. Il consistera en effet, après avoir suivi l'auteur dans son cheminement et ses démonstrations, à poser des questions qui, plus d'une fois, resteront sans réponse. D'un point de vue épistémologique, ce livre pose la question de savoir si une démonstration est nécessairement juste parce qu'il est impossible de prouver son contraire. D'aucuns, à la suite de Karl Popper, qualifieront plutôt ce type de raisonnement d'«infalsifiable», sans préjuger pour autant de la validité des résultats⁶. Pour en revenir à l'*Hispania* des VIII^e-XI^e siècles, il convient de se demander jusqu'où peuvent être poussées les démonstrations et à partir de quel moment le brouillard d'incertitudes et d'ignorance, qui entoure les idéologies et les faits de la première »Reconquête«, devient pénétrable. Je ne chercherai donc pas, faute de pouvoir le faire, à montrer que l'auteur a tort ici ou là, mais je suggérerai plus d'une fois que ce qu'il présente comme des démonstrations définitives sont d'ingénieuses suppositions que la pauvreté de nos sources ne permet pas de transformer en certitudes. Ce travail quelque peu destructeur, qui risque de rappeler celui d'un grincement de scie dans un bel ordonnancement symphonique, me semble parfaitement compatible avec une appréciation positive, voire, bien souvent, admirative, du livre en question. Mais il entend néanmoins suggérer que les historiens ne peuvent pas tout prouver, et qu'il leur faut parfois mettre quelques bémols à ce qu'ils pour-

3 Madrid, Real Academia de la Historia, ms 39, fol. 245v-258 (fin X^e s.), et Escorial, d.I.2., fol. 239-242 (manuscrit dit *Albeldense*, daté de 976). Copie partielle de cette dernière version dans Escorial d.I.1, fol. 394 (manuscrit dit *Emilianense*).

4 C'est le manuscrit *Albeldense* (Escorial d.I.2.).

5 ... *sed eis ex toto Spaniam auferre non possunt*, GIL (voir n. 2) p. 171 (ms Real Academia de la Historia).

6 Karl R. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, Paris 1973 (1^{ère} éd. Vienne 1934).

raient être tentés de présenter, sous couvert d'une impeccable érudition, comme des certitudes.

Reconquista und Heiliger Krieg s'organise en cinq grandes parties: 1) Développement d'une éthique de la guerre (de la Bible à Grégoire VII). 2) Signification religieuse de la *Reconquista*. 3) Jugement sur la *Reconquista*, caractérisée comme guerre sainte après définition de cette notion). 4) Survie des modèles wisigothiques. 5) L'*ordo* de la guerre dans les royaumes chrétiens à l'époque de la Reconquête. Une série d'annexes (p. 372–395) reprend le problème particulièrement complexe des rapports entre les différentes chroniques asturiennes. Je suivrai d'abord l'économie générale de l'ouvrage, ponctuant cependant mon résumé, ici et là, de quelques remarques. Je reviendrai ensuite plus longuement sur quelques uns des principaux piliers de la construction qui nous est proposée

I. Une idéologie de guerre sainte spécifique, précoce et incontestable

L'interprétation religieuse de la »Reconquête« est loin de faire l'unanimité. On peut en schématisant opposer deux traditions: d'une part celle qui, dans la lignée du livre classique de Carl Erdmann, fait avant tout de la »Reconquête« une guerre profane, livrée pour des territoires plus que pour un objectif religieux⁷. En Espagne, Abilio Barbero et Marcelo Vigil ont mis l'accent sur le maintien des traditions wisigothiques et romaines dans l'Espagne du haut Moyen Âge, tout en niant la composante prioritairement religieuse des combats contre les musulmans⁸. Face à eux, des historiens tels que Claudio Sánchez Albornoz, qui parlait de *guerra divinal* et non de guerre sainte au sens strict, ou encore José Goñi Gaztambide, ont souligné la dimension fortement chrétienne de la Reconquête depuis ses origines⁹. Curieusement, ce thème a été largement délaissé dans l'historiographie la plus récente. Dans ce qui est sans doute la synthèse la plus complète consacrée à ce jour à l'histoire de l'Espagne médiévale, cependant, Ludwig Vones lie néo-gothicisme et préoccupations religieuses à partir d'Alphonse III (866–910) au moins¹⁰. Alexander Pierre Bronisch reprend donc cette problématique et se demande – sa réponse sera positive – s'il est bien légitime de mettre la notion de guerre sainte au cœur de la »Reconquête«. Problématique impliquant d'ailleurs d'accepter le terme et la notion de »Reconquête« dès cette époque, alors que le mot n'existe, au Moyen Âge, ni en latin ni dans les langues vernaculaires hispaniques¹¹. Il est cependant indéniable que les textes montrent assez vite – ce qui ne signifie pas forcément dès la pre-

7 Carl ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935, p. 89sq.; ID., *Der Kreuzzugsgedanken in Portugal*, dans: *Hist. Zs.* 141 (1930) p. 23–53.

8 Abilio BARBERO et Marcelo VIGIL, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: Cántabros y Vascones desde fines del imperio romano hasta la invasión musulmana*, dans: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 156 (1965) p. 271–339, repris dans: *Orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelone 1984.

9 Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires 1956, I, cap. VI (ainsi, p. 366: »en esta saturación de esencias bélicas de la sensibilidad religiosa de los peninsulares está una de las claves de la historia española«); José GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la bula de la cruzada en España*, Vitoria 1958, p. 14–42 (sous-titre: »La Reconquista, guerra misionera«, p. 24; la »Reconquista« était »un choque de creencias«, p. 26).

10 Ludwig VONES, *Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (711–1489). Reiche, Kronen, Regionen*, Sigmaringen 1993, p. 79.

11 Cf. Odilo ENGELS, *Die Reconquista*, dans: *Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter*, Paderborn 1989, p. 279–300, qui note p. 279 que le terme de »Reconquista« s'est implanté en Espagne à travers les historiens français, sans que l'on sache toujours très bien »inwieweit es den Bewohnern der Iberischen Halbinsel selbst bewußt gewesen ist«.

mière moitié du VIII^e siècle – une conscience aigüe de l'invasion de 711 et une volonté d'«expulser» les musulmans¹².

Chronologiquement, l'étude va de l'époque wisigothique jusqu'au début du XII^e siècle. Le choix de commencer en amont de l'invasion musulmane est en soi significatif, car il sous-entend la notion de continuité, qui va être ensuite abondamment développée. Quant à celui du début XII^e siècle, il est gouverné à la fois par le choix des sources – volonté de prendre en compte la chronique dite *Historia silense* – et par la nécessité de s'arrêter au moment où, l'Espagne s'ouvrant largement aux influences extérieures, la papauté assimile combats péninsulaires et croisade. L'époque retenue est donc placée sous le signe de la «Reconquête» et des relations que cette notion entretient avec celle de guerre sainte. Est-il juste de mettre celle-ci au cœur de celle-là? Et surtout, les contemporains ont-ils perçu leurs entreprises militaires comme une guerre sainte?

La première partie retrace donc le développement d'une éthique guerrière chrétienne depuis les premiers temps de l'Église, dans un cadre général d'abord, dans celui de la péninsule ensuite. Abstraction faite d'un certain nombre de notions générales, tirées de la Bible et des Pères de l'Église, l'évolution suivie par la péninsule au cours du haut Moyen Âge serait largement spécifique. Ainsi, une évolution majeure telle que l'introduction de la Paix et de la Trêve de Dieu à partir de l'an Mil n'a pas d'équivalent – Catalogne exceptée – en Castille et León avant le XII^e siècle¹³. La mise au point d'une éthique chrétienne du *miles* serait enrayée par la situation particulière des territoires hispaniques, dans lesquels tout homme libre était amené, en particulier dans les zones de frontière, à se battre¹⁴. La papauté, enfin, reste très peu influente, voire absente, avant le pontificat d'Alexandre II (1061–1073): on ne connaît qu'une demi-douzaine de lettres pontificales adressées à des interlocuteurs hispaniques entre 711 et le pontificat de Grégoire VII (en excluant celui-ci)¹⁵. Du coup, les innovations pontificales en matière de guerre sainte, et en particulier la notion, attestée dès le pontificat de Léon IV (847–855), de rétribution spirituelle en cas de mort au combat, ne semblent pas pénétrer en Espagne¹⁶. Tout cela ne signifie pas qu'il n'y eut pas de guerre sainte en péninsule, mais plutôt que celle-ci obéit pendant longtemps à des impératifs spécifiques et se nourrit largement de ses propres références.

12 Il est vrai que des textes comme celui de la Chronique d'Albelda cité au début de cet article montrent une volonté d'«expulser» des musulmans occupant indûment la péninsule. Mais peut-on reporter ce schéma sur les combattants asturiens de la première moitié du VIII^e siècle? C'est l'un des enjeux du livre d'A. P. Bronisch. BARBERO et VIGIL (voir n. 8) p. 96, notent quant à eux: «Se ha adjudicado habitualmente a estos montañeses, enemigos tradicionales de los visigodos, el papel de ser sus sucesores políticos frente a los musulmanes; pero el deseo de *reconquistar* unas tierras que evidentemente nunca habían poseído, no se puede aceptar hasta tiempos posteriores en los que se creó realmente una conciencia de continuidad con el reino visigodo» (je souligne). Peter LINEHAN, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford 1993, intitule quant à lui très significativement le chapitre consacré à l'époque d'Alphonse III: «The Invention of the Reconquest».

13 Cf. Eugen WOHLHAUPTER, *Studien zur Rechtsgeschichte der Gottes- und Landfrieden in Spanien*, Heidelberg 1933.

14 Cf. l'ouvrage classique de James F. POWERS, *A Society Organized for War. The Iberian Municipal Militiae in the Central Middle Ages, 1000–1284*, Berkeley 1988.

15 Bibliographie dans Juan Francisco RIVERA RECIO, *Relaciones de la sede apostólica con los distintos reinos hispánicos*, dans: Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, II/1. *La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV* (dir. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE), Madrid 1982, p. 257–262.

16 Lettre de Léon IV: MGH, *Epistolae karolini aevi*, III, p. 601 (*quisquis ... in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi celestia minime negabuntur*).

Sacralité de la guerre chez les wisigoths

Tout commence donc avec les wisigoths. De même que pour les époques postérieures, A.-P. Bronisch étudie aussi bien les textes narratifs que les sources liturgiques. La plupart des chroniques wisigothiques montrent déjà la dimension religieuse de la guerre. Ainsi Jean de Biclar situe-t-il la victoire de Reccared contre les francs sur un arrière-plan biblique (victoire de Gédéon contre les midianites). Les goths sont le nouveau peuple élu et Reccared, après sa liquidation de l'arianisme, est un nouveau Constantin¹⁷. Dans les *Vies des Pères de Mérida*, Dieu prend une part directe à la lutte contre les ariens: *De inimicis mirificam fecit ultionem*¹⁸. Cependant, le texte qui va le plus loin dans la sacralisation de la guerre chrétienne est certainement l'*Historia Wambae* de Julien de Tolède. C'est la pureté spirituelle du roi qui lui permet de vaincre, mais jamais sans l'aide de Dieu. Wamba est un nouveau Saul et la défaite est un châtement¹⁹. Notons pourtant qu'il n'y a pas véritablement de sacralisation chrétienne de la guerre chez le plus influent chroniqueur de l'époque wisigothique, Isidore de Séville. Dans l'*Historia gothorum*, c'est l'habileté guerrière des goths qui est constitutive de leurs victoires²⁰. L'association bien connue entre *rex*, *gens* et *patria* se fait dans un cadre éminemment chrétien, mais elle ne débouche sur aucun discours constitué autour de l'idée de guerre sainte, laquelle reste absente du discours isidorien²¹.

La riche liturgie wisigothique offre une ample moisson de textes et d'informations. Dans le plus ancien livre liturgique conservé, le *Libellus orationum festivus* de Vérone (originaire de Tarragone), la quatrième prière de la vigile de Pâques demande à Dieu d'aider les «chefs catholiques» (*catholicis ducibus*) à contenir les *barbaras gentes*²². Qui sont donc ces barbares? Des basques, des cantabres, voire des francs? L'auteur suggère qu'on pourrait avoir là une allusion aux premiers temps de l'invasion musulmane, ce qui obligerait tout simplement à redater le *Libellus orationum*, généralement considéré comme un réftet de la réforme liturgique de Julien de Tolède (682–683)²³. Le ton est ainsi donné: il faut relire les textes liturgiques et ne pas hésiter à proposer de nouvelles datations. Cette entreprise a pour conséquence, comme on va le voir, de gonfler le corpus, il est vrai fort pauvre, des sources chrétiennes immédiatement postérieures à 711 ... Incontestablement wisigothiques, en tout cas, sont une série de rites contenus dans le *Liber ordinum*, cet irremplaçable recueil épiscopal qui, bien que constitué au milieu du XI^e siècle, réunit des pièces généralement très anciennes²⁴. La plus

17 Julio CAMPOS (éd.), Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra, Madrid 1960, p. 98.

18 Vitas sanctorum patrum Emeritensium, ANTONIO MAYA SÁNCHEZ (éd.), Turnhout 1992 (CCSL, 116), p. 93. A.-P. BRONISCH fait remarquer, p. 56, que cette formule rappelle l'*ordo* wisigothique de la guerre.

19 Julien de Tolède, *Historia Wambae regis*, éd. Wilhelm LEVISON, reprise par Jocelyn N. HILLGARTH, *Sancti Iuliani Toletanis sedis episcopi opera*, I. Turnhout 1976 (CCSL, 115), p. 217–255. Cf. Suzanne TEILLET, *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*, Paris 1984, p. 594, 600–601, 617–618.

20 Cristóbal RODRÍGUEZ ALONSO, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León 1975 (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 13).

21 Sur la triade *rex*, *gens* et *patria*, cf. TEILLET (voir n. 19) p. 503–536, Thomas EICHENBERGER, *Patria. Studien zur Bedeutung des Wortes im Mittelalter (6.–12. Jahrhundert)*, Sigmaringen 1991, p. 71–89, et BRONISCH, RHK p. 55–56, n. 42.

22 José VIVES (éd.), *Oracional Visigótico*, Barcelone 1946 (Monumenta Hispaniae Sacra. Series liturgica, 1), n° 851, p. 214.

23 Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, *La fecha de implantación del oracional festivo visigótico*, dans: *Boletín arqueológico* 113–120 (1971–1972) p. 215–243 (repris dans ID., *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VII^e au X^e siècle*, Aldershot 1992, n° VI).

24 Marius FÉROTIN, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris 1904; réimpression avec supplément de bibliographie générale

intéressante, souvent citée car sans équivalent dans le reste de l'Occident à cette époque, décrit le départ du roi, *sacratu princeps*, pour la guerre²⁵. L'armée est assimilée au peuple d'Israël, la croix mène à la victoire et Dieu dirige les opérations. L'auteur met en valeur de façon convaincante la remise ritualisée d'étendards, un rite qui ne se répandra ailleurs, progressivement, qu'à partir de la seconde moitié du X^e siècle. L'origine de cette symbolique guerrière est sans doute byzantine²⁶. Pour Carl Erdmann, il s'agissait là d'un élément déterminant au moment de parler de guerre sainte²⁷. Une trace de ce *ritus pro rege observando* se retrouve ensuite, et c'est là un élément capital en termes de continuité, dans l'antiphonaire de León, copié au X^e siècle (peut-être avant 917). Le début d'une antienne provenant de l'*ordo wisigothique* se trouve en effet désigné, en marge, par le titre explicite *ad pugnam*²⁸. Les difficultés commencent, néanmoins, lorsque l'on cherche à savoir si l'*ordo* dans son ensemble était encore appliqué dans les royaumes chrétiens trois siècles après sa rédaction. Si l'on s'en tient aux VI^e-VII^e siècles, il apparaît qu'après la conversion de Reccared les wisigoths ont eu le sentiment d'être désormais favorisés de Dieu. Ils l'ont affirmé d'autant plus que certains clercs, en particulier Julien de Tolède, opéraient une sacralisation précoce de la fonction royale. Les rites et la liturgie christianisaient parallèlement la pratique de la guerre.

Chrétiens contre musulmans: les premiers témoignages

Les premiers témoignages chrétiens clairement datés de l'après 711 sont mozarabes, c'est-à-dire écrits dans une Espagne désormais musulmane. Ils se réduisent, pour l'essentiel, à deux chroniques. La première, dite »mozarabico-byzantine« ou »byzantino-arabe«, date de 741²⁹. Son style est sec, sa connaissance de l'islam réelle – sans doute s'agit-il du premier texte latin à citer Mahomet, plusieurs fois nommé –. La religion musulmane n'est cependant pas présentée sous un jour véritablement négatif. Plus riche est la seconde chronique, dite »mozarabe de 754«, sur laquelle nous reviendrons ultérieurement³⁰. Retenons pour le moment que si celle-ci, sans doute écrite à Tolède, est indéniablement cléricale, elle n'en rapporte pas moins assez froidement les luttes opposant musulmans et chrétiens. En réalité, le seul *judicium Dei* dont il soit question est celui dont bénéficie l'empereur Héraclius dans sa lutte contre les perses³¹.

L'invasion sarrasine se retrouve cependant, peinte sous des couleurs beaucoup plus dramatiques, dans la liturgie du VIII^e siècle. Le principal problème consiste alors à dater des pièces qui ne font pas allusion aux événements – si elles y font allusion – de façon aussi précise que les chroniques. A.-P. Bronisch nous présente un dossier constitué d'une demi-douzaine d'hymnes et de trois ou quatre messes. Les hymnes les plus nombreuses sont, semble-

par Anthony WARD et Cuthbert JOHNSON, Rome 1996 (Bibliotheca »Ephemerides liturgicae«, Subsidia, 83). Désormais abrégé LO.

25 LO col. 149–153.

26 RHK p. 71.

27 ERDMANN (voir n. 7) p. 33sq.

28 Louis BROU et José VIVES, Antifonario visigótico de la catedral de León, Barcelone-Madrid 1959 (Monumenta Hispaniae sacra, Series Liturgica, V/1), p. 452. Cette mention se trouve au folio 273 (fin de l'*Officium in ordinatione sive in natalicio regis*): cf. Antifonario visigotico-mozarabe de la catedral de León; edición facsimil [en noir et blanc], Madrid, Barcelone, León 1953 (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Liturgica V/2. Facsimiles musicales I).

29 Chronica byzantina-arabica, éd. J. GIL, dans Corpus Scriptorum Muzarabicorum, I, Madrid 1973 (Manuales y Anejos de Emerita, 28), p. 7–14.

30 José Eduardo LÓPEZ PEREIRA, Crónica mozarabe de 754, Edición crítica y traducción, Saragosse 1980 (Textos medievales, 58).

31 Ibid., 3 p. 26.

t-il, originaires du monde mozarabe³². Ces textes livrent certes peu d'informations concrètes, mais ils se démarquent des sources wisigothiques sur un point notable: on appelle désormais les saints à l'aide contre les ennemis³³. Néanmoins, d'un point de vue qualitatif, la moisson est peut-être plus riche du côté de l'Espagne chrétienne: l'auteur présente en effet plusieurs hymnes qui dateraient des tout premiers temps de la »Reconquête«. *Tristes nunc populi* et *Saevus bella* pourraient être du début du VIII^e siècle mais posent de réels problèmes de localisation et de datation³⁴. Quant à cette hymne attribuée à Eugène de Tolède dans un manuscrit de la cathédrale de León, il pourrait s'agir en réalité d'un témoignage postérieur à 711³⁵. Indépendamment des problèmes d'attribution et de datation des deux premières pièces, il convient cependant de remarquer que le »pseudo-Eugène de Tolède« propose de prier, plus que pour la victoire, pour la fin de l'oppression et pour la paix. Ce n'est sans doute pas exactement la définition d'une guerre sainte. Restent diverses messes. Alexander Pierre Bronisch recule ou avance, chaque fois que cela est possible ou nécessaire, les datations traditionnelles, de façon à les situer dans le contexte de la lutte entre musulmans et chrétiens. Ainsi, la *Missa in diem sancti Clementis* que Justo Pérez de Urbel datait du milieu du IX^e siècle, pourrait-elle être une sorte de réécriture à partir d'un texte du VII^e siècle³⁶. La *Missa omnium tribulantium*, que dom Férotin considérait comme un texte wisigothique marqué par la polémique avec l'arianisme, serait également l'un des premiers témoignages des événements de 711³⁷. Si toutes ces propositions s'avéraient exactes, en d'autres termes s'il était possible de prouver leur exactitude, nous aurions là, à n'en pas douter, un intéressant corpus liturgique reflétant l'état d'esprit de la communauté chrétienne à l'heure de ses plus dures épreuves.

32 Ce sont en particulier les hymnes dédiées à saint Sébastien, aux saints Faust, Janvier et Martial, à sainte Agathe, à sainte Dorothee, à Jacques le Mineur ou à saint Tirse, toutes éditées par Clemens BLUME, *Die mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus*, Leipzig 1897 (*Analecta hymnica Medii Aevi*, 27), respectivement sous les numéros 165, 121, 89, 110, 131 et 175. Cf. le travail classique de JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Origen de los himnos mozárabes*, dans: *Bulletin hispanique* 28 (1926) p. 5–21, 113–139, 209–245 et 305–320, avec analyse de ces hymnes p. 134–135 et 230–231, 133, 133–134, 123–124 et 131–132.

33 RHK p. 102. Mais il n'est pas question d'une intervention directe des saints face à l'adversaire musulman, comme ce sera le cas en territoire chrétien à partir du XII^e siècle essentiellement.

34 Éd. BLUME, *Die mozarabischen Hymnen* (voir n. 32) n° 205 et 206. Pour une discussion plus approfondie des problèmes, cf. *infra*, p. 209–212.

35 Éd. Guido Maria DREVES, *Hymnographi latini. Lateinischen Hymnendichter des Mittelalters, zweite Folge*, Leipzig 1907 (*Analecta Hymnica Medii Aevi*, 50), n° 75. La remise en cause de BRONISCH, RHK p. 100–101, repose sur le fait que l'hymne fait allusion à une guerre contre des païens, à laquelle l'auteur semble avoir été mêlé. Pour l'époque d'Eugène († 657), il ne pourrait s'agir que de la rébellion de Froja et des basques en 653. Or à cette époque Eugène était métropolitain de Tolède et l'on ne sait rien d'une quelconque participation de sa part aux événements. La pièce pourrait donc dater des premiers temps de la domination musulmane et avoir été intégrée ultérieurement au corpus eugénien. Mais si l'on écarte l'attribution à Eugène, on peut encore émettre bien des hypothèses, comme celle d'un autre auteur wisigoth ... Quoi qu'il en soit, si le texte date d'après 711, le moins qu'on puisse dire est qu'en l'attribuant à un auteur prestigieux mort un demi-siècle avant l'invasion, on ne tenait guère à le rattacher au contexte »musulman« ...

36 *Missa in diem sancti Clementis*, éd. Marius FÉROTIN, *Le Liber mozarabicus sacramentorum* et les manuscrits mozarabes, Paris 1916, col. 38–42. RHK p. 105–107. Ce texte pose aussi bien des problèmes. Notons en particulier, col. 39, cette formule: *Ut quia veram pacem pacifici predicando, durissimum et sensuale a diversis nationibus sufferimus iugum*. Ce sont plusieurs »nations« qui font peser leur joug, dur et pervers, sur les chrétiens. Faut-il totalement écarter un contexte ancien, marqué par les multiples invasions germaniques?

37 LO col. 344–345. Discussion plus approfondie *infra*, p. 213–214.

Du côté des sources narratives, les témoignages sont, pour l'Espagne chrétienne, beaucoup moins précoces. Le premier échappe à toute définition par le « genre littéraire ». Il s'agit d'une donation du souverain Alphonse II (783/791–842) à la cathédrale d'Oviedo (812), connue sous le nom de « Testament »³⁸. La richesse de ce document n'a pas d'équivalent dans les autres sources de cette époque, à tel point qu'il mérite un long commentaire. L'authenticité du document, comme nous le rappellerons bientôt, a parfois été mise en doute³⁹. Il apparaît en tout cas qu'Alphonse II, roi-moine imprégné d'une religiosité que l'on ne retrouve ni chez ses prédécesseurs ni chez ses successeurs, tenait à laisser à la postérité le souvenir d'un souverain proche du Christ, éloigné de toute *iactantia* et soucieux de combattre les musulmans⁴⁰. Pourtant, si l'on fait, au moins momentanément, abstraction de ce document exceptionnel et, à bien des égards, problématique, c'est seulement à partir de la fin du IX^e siècle que se développe une historiographie chrétienne digne de ce nom.

La guerre sainte dans le cycle historiographique d'Alphonse III

Le rôle d'Alphonse III (866–910) peut ici être qualifié de fondateur⁴¹. Trois chroniques doivent être prises en compte. La première est dite, généralement, *Chronique d'Alphonse III*. Elle subsiste, pour cette époque, en deux versions assez différentes dites *Rotense* et *ad Sebastianum*, ou *Ovetense*⁴². Contentons-nous, dans un premier temps, de parcourir ce texte et d'en extraire, avec l'auteur, ce qui concerne spécifiquement l'idée de guerre sainte. Nous reviendrons ensuite sur la thèse, centrale pour le propos de l'auteur, qui fait d'une partie de cette chronique le reflet suppléant d'une pièce très antérieure⁴³. Par rapport à toutes les œuvres – finalement peu nombreuses – qui ont pu être examinés jusqu'ici, la *Chronique d'Alphonse III* se caractérise par deux innovations majeures. D'une part, le royaume asturien dispose désormais d'un véritable mythe de fondation, qui marque le caractère éminemment religieux de la lutte des « goths » contre les musulmans depuis les origines de la dynastie. D'autre part, les bons rois sont ceux qui luttent, avec l'aide de Dieu, contre le conquérant. Selon la *Chronique*, Pélage, dont le gouverneur musulman de Gijón, Munuza, voulait traîtreusement épouser la sœur, se réfugie dans les montagnes asturiennes. Assiégé par les envahisseurs dans la grotte de Covadonga, il tient à Oppa, fils du souverain

38 Antonio Cristino FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española del periodo astur: estudio de las fuentes documentales del reino de Asturias (718–910)*, I, Oviedo 1949, n° 24, p. 118–131. Également dans Santos Agustín GARCÍA LARRAGUETA, *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, Oviedo 1962, p. 4–9.

39 Cf. *infra*, p. 198.

40 Sur Alphonse II, roi-moine et pieux, cf. en particulier Isidro Gonzalo BANGO TORVISO, *Alfonso II y Santullano*, dans: *Arte prerrománico y románico en Asturias*, Villaviciosa 1988, p. 207–237, et ID., *L'Ordo gothorum et sa survivance dans l'Espagne du haut Moyen Âge*, dans: *Revue de l'Art* 70 (1985) p. 9–20.

41 On trouvera toutes les références bibliographiques jusqu'à 1987 dans Yves BONNAZ, *Chroniques asturiennes (fin IX^e siècle)*, Paris 1987.

42 La version *Rotense* tire son nom du codex dit de Roda (Madrid, Real Academia de la Historia, cod. 78, fol. 178–185, XI^e siècle), lieu où celui-ci était conservé jusqu'au XVII^e siècle. Ce manuscrit est originaire du monastère de San Millán de la Cogolla. La version *Ad Sebastianum* ou *Ovetense* tire son nom: 1) De la lettre introductive, théoriquement adressée par le roi *Sabastiano nostro*. 2) D'un codex d'Oviedo perdu, mais recopié par l'évêque Pélage d'Oviedo au XII^e siècle, puis, d'après Pélage, par l'érudit Ambrosio de Morales au XVI^e (Madrid, BN, ms 1346, fol. 11v–17v). Trois éditions récentes de cette chronique: Jan PRELOG, *Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen*, Francfort s. M. 1980; Juan GIL FERNÁNDEZ, José L. MORALEJO et Juan Ignacio RUÍZ DE LA PEÑA, *Crónicas asturianas*, Oviedo 1985; BONNAZ (voir n. 41).

43 RHK p. 126sq., 372sq., et. *infra*, p. 203–206.

wisigoth Witiza, évêque de Tolède et figure emblématique de la collaboration avec l'islam, un discours de résistance et d'espoir en la victoire des chrétiens: »Notre espoir est le Christ. Que par ce modeste monticule où ton regard se porte, soit assuré le salut de l'Espagne et restaurée l'armée de la nation des goths«⁴⁴. Puis, malgré le déséquilibre des forces, le combat tourne à l'avantage des chrétiens lorsque la Vierge renvoie vers les assaillants les pierres projetées sur les irréductibles »goths«. Les musulmans qui ne sont pas tués à ce moment périssent lors de la retraite, dans l'écroulement du mont Amuesa, à l'image des égyptiens noyés dans la Mer Rouge⁴⁵. À dater de ce jour, la *patria* se repeuple et les églises sont restaurées⁴⁶. Les successeurs de Pélage seront ensuite favorisés par Dieu et combattront pour l'Église selon un modèle vétéro-testamentaire. L'auteur va jusqu'à parler de leur »sainteté«⁴⁷.

Arrêtons-nous quelques instants sur cette dernière affirmation, qui s'appuie principalement sur le passage suivant. À la mort d'Alphonse I^{er} (739–757), on entend des anges chanter une antienne du temps de carême⁴⁸. Le récit comporte la formule *intempestae noctis silentio*, sans doute tirée du récit de la mort d'Herménégilde par Grégoire le Grand – mais on la trouve aussi dans la *Vita* de Fructueux de Braga –⁴⁹. Pour Alexander Pierre Bronisch, l'emprunt à Grégoire aussi bien que le miracle montreraient que le rédacteur de la *Chronique d'Alphonse III* cherchait à présenter Alphonse I^{er} comme un saint. De même qu'Herménégilde avait lutté contre les hérétiques ariens, Alphonse luttait contre les musulmans⁵⁰. Remarquons cependant que la référence à Herménégilde – d'ailleurs présenté comme un usurpateur dans la tradition hispanique – n'est jamais explicite⁵¹ ... La séquence consacrée à Alphonse I^{er} présente celui-ci, avant tout, comme un reconquérant et un »repoblador« très chrétien. La prière angélique tirée de l'antiphonaire wisigothique le caractérise certes comme un juste, dont la sépulture reposera en paix, mais certainement pas comme un saint voyant déjà Dieu, faisant des miracles ou intercédant pour les vivants⁵². Quant aux autres emprunts de ce passage à la littérature hagiographique – *Passion* de Julien et Basilisse, *Vita Martini* de Sulpice Sévère, *Vita Desiderii* de Sisebut –, ils ne montrent pas tant que l'on considère le roi comme un saint, mais plutôt, tout simplement, que ce récit pourrait avoir été composé en même temps que celui de Covadonga, qui puise aux mêmes sources⁵³. Alphonse II ou Ordoño I^{er}, dont il est dit après sa mort que *nunc autem laetatur cum sanctis angelis in caelestibus*, seraient également caractérisés comme saints⁵⁴. L'auteur reconnaît

44 *Spes nostra christus est, quod per istum modicum monticulum quem conspicias, sit Spaniae salus et gothorum gentis exercitus reparatus*, éd. BONNAZ (voir n. 41), auquel j'emprunte la traduction, p. 41 (version Rotense).

45 *Sed recordamini quia qui Rubri Maris fluentia ad transitum filiorum Israel aperuit, ipse, hos arabes persequentes Ecclesiam Domini, immensi montis mole oppressit*, ibid. p. 43 (même texte dans Rotense et Ad Sebastianum).

46 *Tunc populatur patria, restaurantur ecclesiae*, ibid. p. 44 (Rotense et Ad Sebastianum).

47 RHK p. 136 et 138.

48 *Ecce quomodo tollitur iustus ...*, éd. BONNAZ (voir n. 41) p. 47, d'après: Antifonario visigótico de la catedral de León, BROU et VIVES éd. (voir n. 28) p. 278.

49 Grégoire le Grand, Dialogues, III, 4, 2 et III, 31, 3, Adalbert DE VOGÜÉ éd., Paris 1980 (Sources Chrétiennes, 260), p. 270 et 386 (Herménégilde), mais aussi Vita Fructuosi, M. C. DÍAZ Y DÍAZ (éd.), La vida de san Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica, Braga 1974, p. 82. À l'arrière-plan, III Rs, 3, 20.

50 RHK p. 136.

51 Isidore et Jean de Biclár sont hostiles à Herménégilde, qui s'est rebellé contre son père, alors que Grégoire le Grand en fait un martyr de la foi. Cf. Luis VÁZQUEZ DE PARGA, San Hermenegildo ante las fuentes históricas, Madrid 1973.

52 *A facie iniquitatis sublatus est iustus, erit in pace sepultura eius*, éd. BONNAZ (voir n. 41) p. 47.

53 Cf. infra p. 203.

54 Ordoño I^{er}: éd. BONNAZ (voir n. 41) p. 58–59.

cependant que c'est essentiellement la restauration de l'Église et des villes chrétiennes qui assure aux rois leur salut. De fait, ainsi que l'atteste la mention relative à Ordoño I^{er}, celui-ci est donné pour acquis. Mais doit-on pour autant parler de saints rois? La péninsule ibérique, à la différence de la plupart des autres pays européens, n'a en réalité jamais connu le phénomène de la sainteté royale avant l'époque moderne⁵⁵. Encore s'agissait-il d'exalter la figure d'un souverain, Ferdinand III, qui était mort quatre siècles plus tôt⁵⁶. En définitive, si les rois asturiens sont pieux, favorisés de Dieu et (re-)conquérants, ils ne sont pas véritablement saints. C'est dans l'action – celle-ci étant alors synonyme de lutte contre l'ennemi musulman – qu'ils se forment une légitimité chrétienne leur garantissant le salut.

Le lien entre victoire chrétienne et guerre »divine« se trouve affirmé différemment, mais avec autant de force, dans la *Chronique d'Albelda*, que l'on sait terminée en 883⁵⁷. Ici, le style est sec et l'invasion musulmane est présentée sur un ton résigné. Le nom de Covadonga n'est pas prononcé, mais une tradition voisine de celle que rapporte la *Chronique d'Alphonse III* semble connue, car il est question d'une importante victoire remportée contre les musulmans et de l'ensevelissement d'une partie d'entre eux dans l'effondrement d'une montagne⁵⁸. Dans notre perspective, le passage le plus intéressant est certainement ce poème de louange en l'honneur d'Alphonse III, qui sacralise la fonction royale tout en insistant sur l'importance du combat contre les sarrasins. On y trouve en particulier l'expression *sacra victoria*, trouvaille »presque géniale« pour l'auteur, qui y voit le signe incontestable d'un idéal de guerre sainte⁵⁹.

La troisième chronique »alphonsine« est la *Chronique prophétique*, également rédigée en 883. Initialement considérée comme une partie de la *Chronique d'Albelda*, elle consiste plutôt, en réalité, en un assemblage de textes indépendants qui ont eu leur vie propre⁶⁰. L'ensemble est couronné par une prophétie garantissant la victoire d'Alphonse III sur les musulmans pour 884⁶¹. L'influence d'Isidore – identification des goths avec le peuple de Gog – se combine ici à un discours providentialiste marqué, qui oppose un peuple élu à un autre, fléau de Dieu. L'auteur rapproche ce court texte d'une traduction latine supplémentée de la *Révélation du Pseudo-Méthode*, l'une des premières œuvres à affirmer que ce sont les péchés des chrétiens qui permettent les victoires sarrasines⁶². Pour Otto Prinz, son éditeur, cette *Révélation* actualisée est originaire du monastère de Saint-Gall. Alexander Pierre Bronisch, pour des raisons que l'on comprendra vite, suggère plutôt Reichenau⁶³. On sait que cette abbaye avait été fondée par Pirmin en 724. Et l'on sait aussi que certains virent jadis en Pirmin un goth originaire de Septimanie, thèse que l'on ne retient plus guère depuis le tra-

55 Cf., dans une perspective comparative, les différentes communications réunies dans: Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, Jürgen PETERSON éd., Sigmaringen 1994 (Vorträge und Forschungen, 42), dont Klaus HERBERS, Politik und Heiligenverehrung auf der iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des »politischen Jakobus«, *ibid.* p. 177–275.

56 Cf. la conclusion du livre de Peter LINEHAN, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, Cambridge 1971.

57 *Chronique d'Albelda*, éd. BONNAZ (voir n. 41) p. 10–30.

58 *Ibid.*, 36, p. 23.

59 *Cui principi sacra sit victoria data*, éd. BONNAZ (voir n. 41) p. 28. Ces victoires concernent les musulmans, mais aussi éventuellement les basques: *Clarus in Astures, fortis in Vascones, / ulciscens Arabes et protegens cives*, *ibid.* p. 27.

60 GIL (voir n. 2) l'édite comme une partie de la *Chronique d'Albelda*: p. 185–188 (sans l'*Historia Mahometi*). BONNAZ (voir n. 41) p. 2–9.

61 BONNAZ (voir n. 41) p. 9.

62 Otto PRINZ (éd.), Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Methodios, dans: *Deutsches Archiv* 41 (1985) p. 1–23, *ibid.* p. 6–17.

63 RHK p. 148–149.

vail-référence d'Arnold Angenendt⁶⁴. En évoquant la possibilité d'une origine hispanique de cette version actualisée, puis sa transmission rapide en Allemagne du Sud depuis l'Espagne, l'auteur suggère en réalité qu'il faudrait peut-être reconsidérer la question des racines ibériques de Pirmin ... Il s'agit là d'une pure supposition, que n'étaye aucun élément nouveau⁶⁵. Il est néanmoins certain, en revanche, que la *Révélation du Pseudo-Méthode* était connue dans l'Espagne du haut Moyen Âge⁶⁶. Elle a pu jouer un rôle de relai avec le monde byzantin pour imposer un discours de type providentialiste. Pourtant, en l'absence de correspondances textuelles entre la *Révélation*, actualisée ou non, et la *Chronique prophétique*, il convient d'être prudent. Une interprétation de type vétéro-testamentaire et providentialiste peut s'imposer d'elle-même dans des circonstances diverses mais comparables, qu'il s'agisse de l'Arménie, de l'empire byzantin ou de la péninsule ibérique⁶⁷. La chronique dite «Prophétique» renferme d'autre part un texte d'un intérêt exceptionnel quant à la perception que les chrétiens se faisaient de l'adversaire musulman. Il s'agit d'une *Vita Mahometi (Historia de Mahmeth)*, déjà transmise trois décennies plus tôt, mais avec quelques variantes, par Euloge de Cordoue⁶⁸. Cette «anti-hagiographie», qui caractérise Mahomet comme hérétique et faux prophète, est la première du genre en Occident⁶⁹. Elle pourrait avoir été composée à Tolède à la fin du VIII^e ou au début du IX^e siècle⁷⁰. Ce texte

- 64 L'hispanité de Pirmin avait été soutenue par Gall JECKER, *Die Heimat des heilige Pirmin, des Apostels der Alamannen*, Münster (Westph.) 1927 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benedikterordens, 13). Cette thèse avait été reprise avec enthousiasme par Justo PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, II, Madrid 1934, qui écrivait p. 255, à propos de Reichenau: «Fue un centro de influencia española en la orilla del Rin». Cf. maintenant Arnold ANGENENDT, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, Munich 1972 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 6).
- 65 Elle se heurte par ailleurs à la présence, dans la version «actualisée», de certaines mentions difficilement concevables chez un auteur ibérique, telles celles des *suaves* et des *bagivvarios*. A. P. BRONISCH, RHK p. 148, suggère qu'il pourrait s'agir d'interpolations réalisées en Germanie. La «version actualisée» apparaît en péninsule, mais avec des variantes, au XVI^e siècle et en castillan: cf. Luis VÁZQUEZ DE PARGA, *Algunas notas sobre el pseudo Metodio y España*, dans: *Habis* 2 (1971) p. 143–164, ici p. 156–164.
- 66 Cf. L. VÁZQUEZ DE PARGA (voir n. 65), et Juan GIL, *Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII*, puis *Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)*, dans: *Hispania Sacra* 30 (1977) p. 9–102, ici p. 57–67. Le fameux codex de Roda reporte des fragments du Pseudo-Méthode.
- 67 Cf. Alain DUCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge. VII^e–XV^e siècle*, Paris 1996, p. 29, 51 etc.
- 68 *Chronique prophétique*, éd. BONNAZ (voir n. 41) p. 5–6. Euloge de Cordoue, *Apologeticus martyrum*, éd. Juan GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, Madrid 1973, p. 483–486.
- 69 Je reprends l'expression d'«anti-hagiographie» à John TOLAN, *Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Mahumeti*, dans: *Journal of Medieval History* 22 (1996) p. 25–41. Sur les biographies de Mahomet, cf. Kenneth Baxter WOLF, *The Earliest Latin Lives of Muhammad*, dans: Michael GERVERS et Ramzi Jibrán BIKHAZI (éds.), *Conversion and Continuity: Indigeneous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteen Centuries*, Toronto 1990, p. 89–101 (avec transcription d'après le codex du XI^e siècle, dit de Roda, p. 96–99); autre édition du texte par Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ et Isabel BENEDICTO CEINOS, *Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles*, dans: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 37 (1970) p. 149–168.
- 70 Ce texte est déjà connu de Jean de Séville, qui le résume dans une lettre à Alvar de Cordoue. Quant à la provenance tolédane, elle peut être déduite de la mention de la basilique de Sainte Léocadie. Selon l'auteur, RHK p. 150–151, le texte serait postérieur à 800 car il témoignerait d'une époque où les terreurs eschatologiques liées à la fin du sixième âge auraient disparu. Cet argument n'est peut-être pas définitif. Franz Richard FRANKE, *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam (nach den Schriften des Speraindeo, Eulogius und Alvar)*, dans: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 13 (1958) p. 1–170, ici p. 46, avait remarqué que l'auteur considère encore Damas comme la capitale du califat, ce qui n'est plus le cas depuis 762.

est le premier, en péninsule et sans doute en Occident, à établir clairement un lien entre religion et guerre chez les musulmans.

Le corpus constitué par les trois chroniques »alphonsines« marque à l'évidence un tournant. La lutte contre les sarrasins est désormais interprétée comme une œuvre pieuse, le royaume des Asturies naît dans un contexte à la fois miraculeux et guerrier, la victoire des chrétiens est *sacra*. La religion de l'adversaire n'intéresse guère les chroniqueurs, mais il convient cependant de marquer sans ambages son caractère fallacieux et trompeur (*Vita Mahometi*). Ajoutons encore à tout cela le développement d'un discours »néo-gothicisant«, qui fait des asturiens les successeurs directs du royaume de Tolède. La question est finalement de savoir si nous avons là une rupture avec l'historiographie antérieure, rupture qui serait le fruit d'une mise en ordre consciente et délibérée d'éléments plus ou moins pré-existants mais encore relativement peu signifiants, ou si au contraire ces représentations se situent dans la continuité de l'historiographie wisigothique et surtout des quelques textes écrits juste après 711 (récit supposé perdu de Covadonga, hymnes, messes...). L'arrière-plan vétéro-testamentaire et la volonté de présenter le peuple goth comme un peuple élu, sur le modèle d'Israël, se retrouvent certes au VII^e siècle, mais le »Récit de Covadonga« apporte une nouveauté radicale, qui est l'intervention directe de Dieu – ici par l'intermédiaire de la Vierge – dans les combats. On ne peut cependant répondre trop vite ou trop brutalement. Tous les débats entre rupture et continuité ont une part d'artifice, le verdict dépendant de ce que l'on choisit finalement de privilégier. Ici, les questions textuelles sont primordiales, car l'existence, dès la première moitié du VIII^e siècle, d'un discours proche de celui des clercs de l'entourage d'Alphonse III dans les années 880, ou au contraire son absence, gouvernent la réponse. Réservez donc notre jugement en attendant de revenir sur quelques textes.

X^e et XI^e siècle: pauvreté des sources et continuité des thèmes

Le caractère exceptionnel des chroniques de l'époque d'Alphonse III s'impose en tout cas lorsqu'on examine les sources du X^e siècle, particulièrement rares en péninsule. Une messe *dicitur de cruce*, qui rappelle l'*ordo* wisigothique de la guerre, viendrait de Castille⁷¹. Alexander Pierre Bronisch la date du premier tiers du X^e siècle. Il est en tout cas certain, ici, que les combats en question opposent bien chrétiens et musulmans: *gens maurorum, quae ubique semper detrahit*⁷². La datation proposée est plausible, mais elle pose, elle aussi, quelques problèmes. Cette messe ne nous est en effet parvenue dans aucun manuscrit médiéval, mais seulement dans la transcription qu'en donna, au XVII^e siècle, Francisco de Berganza. Celui-ci copiait un manuscrit du XIII^e ou XIV^e siècle, trouvé, comme l'essentiel des pièces transmises par cet érudit, dans le monastère castillan de Saint-Pierre de Cardena. Cette provenance suffit-elle à prouver une origine castillane⁷³? Le terme *ubique* semble assez vague pour laisser la porte ouverte à d'autres possibilités. Le fait que les maures soient expressément mentionnés

71 Éd. FRANCISCO DE BERGANZA, *Antigüedades de España*, 2 vols., Madrid 1719–1721, II, p. 685, d'après un *Liber orationum caradignense* (= Saint-Pierre de Cardena) aujourd'hui perdu.

72 Ibid.

73 Celle-ci est vraisemblable mais le texte ne donne aucune indication d'ordre géographique. Rappelons que Berganza transcrit par ailleurs un *ordo* du couronnement que l'on a longtemps tenu pour un rituel hispanique, jusqu'à ce que Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La ordinatio principis en la España goda y postvisigoda*, dans: *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*, II, Madrid 1976, p. 1173–1207, ici p. 1177 et 1202–1203, montre qu'il s'agit en réalité d'un texte transmis par le Pontifical romano-germanique (*ordo* LXXII: Cyrille VOGEL et Reinhard ELZE, *Le pontifical romano-germanique du X^e siècle*, I, Vatican 1963, p. 246sq.). Cf. LINEHAN (voir n. 12) p. 242–243. Tout texte venant de Cardena n'est pas nécessairement castillan.

est par ailleurs peu courant dans un texte de cette nature. Là encore, bien des questions restent sans réponses... Le fait que l'on ait copié cette messe au XIII^e ou au XIV^e siècle n'est en tout cas pas sans intérêt, et l'on ne peut s'empêcher de rappeler qu'à cette époque précisément, le monastère de Cardeña se forgeait une légitimité guerrière en s'inventant quelques centaines de martyrs, censément tombés quelques siècles plus tôt sous le glaive musulman⁷⁴. La *Missa dicitur de cruce* est sans doute un texte ancien, mais elle mériterait peut-être aussi d'être étudiée dans le contexte de stratégies monastiques ultérieures...

On situe mieux la Chronique dite de Sampiro, sans doute œuvre d'un notaire royal, fait par la suite évêque d'Astorga, que l'on sait actif jusqu'en 1042. Il s'agit là de la seule chronique existante pour le royaume de León au X^e siècle⁷⁵. Style sec, absence de miracles, désintérêt pour la dimension sacrale de la fonction royale: on est plutôt là en retrait par rapport au cycle d'Alphonse III. La victoire vient tout de même de Dieu et l'arrière-plan reste vétéro-testamentaire. Quant aux musulmans, ils sont évidemment les ennemis de Dieu. Pour l'auteur, qui suit José Antonio Maravall, la caractérisation intrinsèquement religieuse de la lutte contre l'islam s'imposerait si l'on compare la description des guerres musulmanes avec celle qui fut menée en 966 contre les normands, qui avaient pillé Compostelle et tué Sisenand, l'évêque d'Iria⁷⁶. Peut-être faudrait-il, cependant, ne pas tirer trop d'enseignements de cette comparaison. Sampiro dit tout de même, en effet, que lors du massacre des normands, c'est Dieu qui *retribuit ultionem*, le comte Guillaume Sanche expulsant les envahisseurs *in nomine Domini et honore sancti Jacobi*⁷⁷. Si l'on insiste moins sur le danger normand que sur le danger musulman, si l'on ne fait pas des hommes du nord les ennemis par excellence du peuple chrétien, c'est peut-être tout simplement car ils posent un problème conjoncturel et ne font qu'une apparition temporaire dans une histoire hispanique structurellement organisée autour de la lutte entre «barbares» et «goths».

La dernière chronique étudiée est communément appelée, mais à tort, *Historia Silense*⁷⁸. Elle marquerait pour Alexander Pierre Bronisch la fin d'une époque, les chroniques ulté-

74 La légende des 200 martyrs de Cardeña (834) a été consignée par une inscription qui pourrait être du XIII^e siècle. D'un point de vue textuel, la première chronique à la mentionner est l'*Estoria de España* d'Alphonse X, Ramón MENÉNDEZ PIDAL (éd.), *Primera Crónica General*, II, Madrid 1977, cap. 732, p. 429A (avec cette fois-ci une datation des événements sous le comte García Fernández, qui meurt en 995). Cf. Colin SMITH, *Leyendas de Cardeña*, dans: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 179 (1982) p. 485–523.

75 Justo PÉREZ DE URBEL, Atilano GONZÁLEZ Y RUIZ ZORILLA (éds.), *Historia Silense. Edición crítica e introducción*, Madrid 1959, p. 159–173. La Chronique de Sampiro ne nous est pas parvenue de façon autonome. Elle est transmise par l'*Historia Silense* et, avec des interpolations, par la Chronique de Pélage d'Oviedo.

76 Chronique de Sampiro, éd. PÉREZ DE URBEL (voir n. 75) p. 171. José Antonio MARAVALL CASESNOVES, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid 1954, p. 262 (à propos des chroniques chrétiennes du haut Moyen Âge en général).

77 Éd. PÉREZ DE URBEL (voir n. 75) p. 171.

78 Éd. PÉREZ DE URBEL (voir n. 75). Plus personne ne croit aujourd'hui que l'*Historia Silense* soit originale du monastère de Silos. L'auteur déclare être moine dans une mystérieuse *Domus Seminis*, que personne n'a réussi à identifier avec certitude. Résumé des hypothèses dans RHK p. 164–165. Ajouter la proposition de Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, *Isidoro en la Edad Media hispana*, León 1961, p. 345–387, repris dans ID., *De Isidoro al siglo XII. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelone 1976, p. 141–201, ici p. 139 n. 190, selon laquelle le *Seminis* de *domus Seminis* pourrait être un *sci ihnis*, soit *sancti Johannis*, ce qui nous mènerait tout droit vers le monastère de Saint-Jean Baptiste et Saint-Pélage de León, bientôt rebaptisé en Saint-Isidore. Le caractère léonais de la chronique est en tout cas bien marqué. Dernier état de la question: Richard FLETCHER et Simon BARTON, *The World of el Cid. Chronicles of the Spanish Reconquest*, Manchester 2000 (Manchester Medieval Sources), introduction à la traduction de l'*Historia Silense*. Je remercie le professeur Richard Fletcher de m'avoir permis de lire ce texte avant parution.

rieures privilégiant désormais le local et le spécifique (un lieu, un roi etc ...) au détriment de l'universel (l'*Hispania* et la totalité de son histoire). Malgré quelques évolutions notables, en particulier dans les sources – l'auteur de l'*Historia Silense* utilise abondamment Salluste et Égingard –, le schéma serait globalement le même que dans les chroniques précédentes: idéal vétéro-testamentaire du peuple élu, arrière-plan providentialiste, continuité gothique. Sans doute. Mais ne minorons pas les différences, sans doute plus porteuses de sens. Le »localisme« et le »spécifique« à venir sont déjà bien présents dans l'*Historia Silense*. En effet, si celle-ci rapporte les événements survenus depuis l'aube du VIII^e siècle – en reprenant d'ailleurs Sampiro –, elle ne le fait cependant qu'en prélude au règne d'Alphonse VI, lequel n'est finalement pas traité pour cause d'inachèvement. D'un point de vue géographique, la chronique est très léonaise, peut-être même liée au monastère de Saint-Isidore, où elle pourrait avoir été écrite⁷⁹. Mais là ne s'arrêtent pas les innovations. Dans les chroniques asturiennes, la sacralisation de la fonction royale passait d'abord par le combat contre les musulmans. Ici, elle est au moins autant le fait d'un comportement pieux, qui s'exprime, fait nouveau, dans une politique reliquaire ambitieuse. Ferdinand I^{er}, le grand roi de la chronique en l'absence de son fils Alphonse VI, fait venir de Séville les restes d'Isidore (1063). L'*Historia Silense* retranscrit intégralement un récit de la translation qui date sans doute de la fin du XI^e siècle⁸⁰. Elle rapporte aussi, dans une séquence destinée à devenir un classique de l'historiographie hispanique, la mort à Saint-Isidore de Ferdinand, pénitent selon le modèle isidorien⁸¹. On ne trouve aucun autre récit de ce type dans l'historiographie péninsulaire des IX^e–XI^e siècles. Enfin, du strict point de vue de la notion de guerre sainte, on note une innovation majeure: l'intervention miraculeuse de saint Jacques, monté sur un cheval blanc, avant la prise de Coimbra (1064)⁸². C'est la première représentation non seulement de saint Jacques *equus*, mais encore d'un saint militaire dans l'histoire de la »Reconquête«. Isidore de Séville dans le royaume de León, Émilien de la Cogolla en Castille, Georges/Jordi en Catalogne, lui emboîteront le pas ultérieurement⁸³. Quelque chose a changé, et c'est bien l'*Historia Silense* qui, dans l'historiographie, constitue le tournant. La médiation des saints, auxquels on ne se contente plus de dédier des hymnes ou des messes, est désormais indispensable. Mais cet intérêt affirmé pour les saints et les reliques, s'il est en partie nouveau, s'articule très bien sur des représentations anciennes. En témoigne la fameuse histoire de l'*Arca sancta*, ce précieux coffre rempli des reliques les plus diverses, dont on trouve l'histoire aussi bien dans l'*Historia Silense* que, quelques années plus tard,

79 C'est la position (convaincante) de Richard FLETCHER (voir n. 78).

80 Le récit se trouve dans MIGNE PL 81, col. 39–43 (BHL 4488). Francisco SANTOS COCO, *Historia Silense* Madrid, 1921 (avec édition de la *translatio* aux pages 89–91), pensait que le récit indépendant de la *translatio* s'inspirait de la *Silense*. G. WEST, La traslación del cuerpo de san Isidoro como fuente de la Historia llamada Silense, dans: *Hispania Sacra* 27 (1974) p. 365–371, montre bien, comme l'indique le titre de son article, que c'est en réalité le contraire.

81 *Historia Silense* (voir n. 75) p. 207–209. Cf. Charles Julian BISHKO, The Liturgical Context of Fernando I's Last Days and the So-called *Historia Silense*, dans: *Hispania Sacra* 33–34 (1964) p. 47–59.

82 *Historia Silense* (voir n. 75) p. 191. Traduction et commentaire de Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, *Visiones del mas alla en Galicia durante la Edad Media*, Santiago de Compostela 1985 p. 123–143. Une autre version de l'apparition de Coimbra se trouve dans le *Codex Calixtinus*, copié vers le milieu du XII^e siècle.

83 Quelques éléments dans GOÑI GAZTAMBIDE (voir n. 9) p. 31–33, et dans Antonio VIÑAYO, El ideal religioso en los tres primeros siglos de la Reconquista, dans: S. LÓPEZ SANTIDRIAN (éd.), El factor religioso en la formación de Castilla, Burgos 1984 (Publicaciones de la facultad de teología del norte de España 50), p. 57–85, ici p. 74–77. D'un point de vue chronologique, l'ordre est le suivant: saint Jacques, Isidore de Séville (fin XII^e siècle), Émilien de la Cogolla (début XIII^e siècle), Jordi (XIII^e siècle).

dans la Chronique de l'évêque Pélage d'Oviedo⁸⁴. Cette arche/reliquaire, confectionnée à Jérusalem et amenée à Tolède, aurait ensuite été, à une époque qui varie selon les versions, envoyée à Oviedo pour la protéger des musulmans⁸⁵. C'est pour elle qu'Alphonse II aurait édifié la cathédrale de Saint-Sauveur, tel Salomon construisant le Temple pour abriter l'arche d'alliance⁸⁶.

À ce point du livre, et avant de revenir sur quelques dossiers, l'auteur met en perspective la spécificité hispanique: d'abord par une comparaison avec l'idée de guerre sainte chez les carolingiens, ensuite par une tentative de définition de l'expression »guerre sainte« – pourquoi ne pas l'avoir fait plus tôt? –, ceci afin de déterminer s'il est légitime de l'utiliser pour l'époque de cette première »Reconquête«. Le monde franc, donc, pour commencer. Il est très juste de noter à son propos qu'il manque un travail de fond, comparable à celui que nous propose Bronisch, sur l'idée de guerre sainte.

Guerre sainte chez les carolingiens?

Du point de vue liturgique, il existe plus d'un trait commun entre les textes francs, ou lus chez les francs, et les textes hispaniques. On trouve déjà cinq messes guerrières dans le sacramentaire gélasien. Dès le VIII^e siècle, les francs prient pour le roi et *contra paganos*⁸⁷. D'autre part, depuis la lutte contre les lombards, les papes soutiennent de leurs oraisons le roi, puis l'empereur⁸⁸. Le rôle assigné à Dieu dans leurs victoires est indéniable, comme l'a montré jadis Albert Michael Koeniger, et l'arrière-plan vétéro-testamentaire est précocement mis en valeur⁸⁹. Chez les deuxième et troisième continuateurs du Pseudo-Frédégaire, déjà, les victoires de Charles Martel et de son fils Pépin sont assimilées à celles de Josué⁹⁰. Sans doute ces comparaisons relèvent-elles, dans une assez large mesure, d'une topique

84 *Historia Silense* (voir n. 75) p. 138. Pélage d'Oviedo fragmente la légende de l'*arca sancta* en trois passages différents de sa version de la Chronique d'Alphonse III, elle-même intégrée dans le *Corpus pelagianum*, compilation de diverses chroniques: PRELOG (voir n. 42) p. 76, 89 et 92. Version »unifiée« dans le *Liber testamentorum*: GARCÍA LARRAGUETA (voir n. 38) n° 217, p. 511–515. Cf. aussi RISCO, ES 37, p. 352–358.

85 Dans le diplôme de 1075, l'*arca* est fabriquée à Tolède et non à Jérusalem: Andrés GAMBRA, Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio. II. Colección diplomática, León 1998 (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 63), n° 27, p. 60–65. Ce document semble »sospechoso« à Andrés Gamba, qui suggère qu'il pourrait avoir été réalisé au XII^e siècle par l'atelier de Pélage.

86 Alphonse II en *alter Salomon*: GARCÍA LARRAGUETA (voir n. 38) n° 217, p. 513. On peut rapprocher cette mention de la représentation de Ferdinand I^{er} accueillant en 1063 les reliques d'Isidore de Séville, tel David l'arche d'alliance: *velut David coram arca foederis cum famulis ludens*, J. A. ESTÉVEZ SOLA (éd.), *Historia translationis sancti Isidori*, dans *Chronica hispana saec. XIII*, Turnhout 1997 (CCCM, 73), p. 158 (2^{ème} récit de la translation: B.H.L. 4491, fin XII^e ou début XIII^e siècle), d'après 2 Sm, 6, 5 et 1 Chr, 16, 4.

87 Dans le sacramentaire d'Angoulême (entre 768 et 781): *Liber sacramentorum Engolismensis*. Manuscrit B.N. lat. 816. Le sacramentaire gélasien d'Angoulême, Patrick SAINT ROCH éd., Turnhout 1981 (CCSL, 159 C), n° 101.

88 Cf. les différentes références données par BRONISCH, RHK p. 180, n. 683. Importance aussi des prières dans la lutte contre les avars et les saxons. Dans sa lettre aux bulgares, le pape Nicolas I^{er} met en valeur le rôle des prières pour la victoire: *Denique Moyses orabat et Iosue pugnabat, sed plus ille vincebat orando quam iste pugnando. Aptius ergo ab armis quam ab oratione vacandum est*, cap. 38, *Epistolae karolini aevi*, MGH, Ep. VI p. 582; cité par BRONISCH, RHK p. 180, n. 687.

89 Albert Michael KOENIGER, *Die Militärseelsorge der Karolingerzeit. Ihr Recht und ihre Praxis*, Munich 1918.

90 BRONISCH, RHK p. 184, d'après Eugen EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, dans: Theodor MAYER, *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, Lindau/Constance 1956, p. 7–73, ici notes 160–164.

chrétienne de la guerre. Mais on ne voit cependant pas pourquoi ce serait plus le cas, comme le laisse entendre l'auteur, chez les francs que chez les hispaniques⁹¹. En bref, le lien entre prière, guerre et victoire, est aussi clairement attesté au nord qu'au sud des Pyrénées. En Espagne, cependant, cette relation apparaît en pleine lumière dès l'époque wisigothique, l'auteur rappelant une disposition du concile de Mérida (666) engageant le clergé à prier pour le souverain et son armée lorsqu'ils combattent⁹². D'où cette question, sans doute inévitable: les pratiques franques ne pourraient-elles s'inspirer d'un modèle liturgique wisigothique? La question a déjà été soulevée et c'est généralement la réponse, négative, de Michael McCormick qui fait autorité⁹³. Alexander Pierre Bronisch rappelle donc la forte présence wisigothique à la cour de Charlemagne, la réalité des influences hispaniques dans la liturgie, la thèse – très controversée, comme il en convient – d'une origine wisigothique de l'onction franque, enfin le rôle en Gaule, à la fin du VIII^e et au début du IX^e siècle, de la collection canonique *Hispano Gallica*. Si des hommes, des textes et surtout des rites ont franchi les Pyrénées, pourquoi pas ceux qui sacralisaient la conduite de la guerre? En l'absence d'évidences textuelles, on rétorquera cependant que si une dépendance est possible, voire probable dans certains cas, elle n'est pas pour autant nécessaire. La prière des chrétiens pour le salut de l'empereur et de l'armée est une tradition antique, attestée dès le II^e siècle chez Mélicon de Sardes, Tertullien ou Origène⁹⁴. Elle revêt une grande importance dans le monde byzantin⁹⁵. Chez les francs, si l'on ne trouve pas d'exemples de prière générale pour l'empereur et la victoire aussi précocement qu'en Espagne, on sait cependant, par exemple par Grégoire de Tours, que l'on pouvait prier pour le souverain lors de la messe⁹⁶. Les diplômes mérovingiens demandent souvent de prier pour l'*incolomitas regis*, ou encore *pro stabilitate regni*⁹⁷. En bref, s'il est vrai qu'il n'y aura organisation par le pouvoir d'une liturgie guerrière efficace qu'à partir, semble-t-il, des guerres contre les saxons et les avars, cela ne signifie pas pour autant que ce type de prière était étranger à la société mérovingienne.

Cette primauté hispanique, primauté, cependant, plus souhaitée que prouvée, pourrait selon l'auteur trouver un autre point d'appui dans un texte assez mystérieux, l'*Epistola consolatoria ad pergentes in bellum*. Cette pièce en notes tironiennes relève plus de l'homélie que de la lettre⁹⁸. Elle insiste sur la nécessité de se purifier avant d'aller au combat et sur l'intervention directe de Dieu dans la guerre (*Deus pugnat pro vobis*). L'hypothèse d'une origine hispanique, accompagnée d'une datation au VIII^e siècle, est ancienne, mais on tend plutôt, depuis Koeniger, à y voir un texte carolingien de l'époque de Charles Martel⁹⁹. Sans

91 BRONISCH, RHK p. 184.

92 José VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelone, Madrid 1963, p. 327.

93 Michael MCCORMICK, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986.

94 En conformité avec le précepte de Paul, I Tim, 2, 1–2. Cf. Ludwig BIEHL, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat*, Paderborn 1937, p. 30–33; M. MCCORMICK (voir n. 93) p. 237.

95 Ibid. p. 131sq.

96 Ainsi le roi Gontran († 592) demande-t-il des prières pour lui lors de la messe: Grégoire de Tours, *Historiarum libri X*, VII, 8, Bruno KRUSCH et Wilhelm LEVISON (éds.), MGH, *Script. rer. merov.* I-21, p. 331. Cf. MCCORMICK (voir n. 93) p. 342.

97 Eugen EWIG, *La prière pour le roi et le royaume dans les privilèges épiscopaux de l'époque mérovingienne*, dans: *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse 1979, p. 255–267. MCCORMICK (voir n. 93) p. 343.

98 Éd. KOENIGER (voir n. 89) p. 71–74. Nombreux extraits dans Michael MCCORMICK, *Liturgie et guerre des carolingiens à la première croisade*, dans: *Militia Christi e crociata nei secoli XI–XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio*, Mendola 1989, Milan 1992 (*Miscellanea del Centro di Studi Medioevali*, 13), p. 230.

99 KOENIGER (voir n. 89) p. 51sq.

se prononcer définitivement, l'auteur propose de revenir à une attribution péninsulaire, essentiellement car ce court texte promet le salut à ceux qui mourront au combat, alors que ce thème n'apparaît chez les francs, pour la première fois, que dans une lettre du pape Léon IV (853)¹⁰⁰. L'argument nous semble curieux. En effet, le thème du salut par la mort au combat, s'il n'est pas repérable dans le monde franc avant le milieu du IX^e siècle, semble plus étranger encore au monde hispanique et n'apparaît dans aucun des textes étudiés par l'auteur. On le trouvera surtout à partir des XII^e et XIII^e siècles, sans doute par un effet des influences »étrangères« qui se répandent alors¹⁰¹. Au XIV^e siècle encore, Don Juan Manuel accepte l'assimilation de la mort au combat contre les maures avec le martyre, mais il signale tout de même que celle-ci n'entraîne pas automatiquement le salut du guerrier¹⁰². Si la présence de ce thème dans l'*Epistola consolatoria* indiquait quelque chose en termes d'origine, ce serait plutôt, nous semble-t-il, son caractère non-hispanique¹⁰³.

Pour terminer cette partie comparative, l'auteur procède à l'analyse détaillée de deux textes classiques, dans lesquels le souverain franc mène la guerre contre les infidèles: le poème *In honorem Hludowici* d'Ermold le Noir, et le *Ludwigslied*, écrit avant la mort de Louis III (879–882) pour commémorer les combats de celui-ci contre les normands. Il nous semble difficile de tirer de cette lecture des conclusions définitives. L'idée de guerre sainte n'est sans doute pas centrale dans le poème d'Ermold, mais la prise de Barcelone se fait tout de même contre des adversaires qui obéissent aux »commandements du Diable« et refusent la conversion¹⁰⁴. Justement, nous dit l'auteur, la guerre menée par l'empereur serait d'avantage dirigée contre les serviteurs de Satan que pour ou par Dieu. Cette distinction trouve assez vite, nous semble-t-il, ses limites¹⁰⁵. Quant au *Ludwigslied*, il présente bien la guerre comme étant celle de Dieu, sur un arrière-plan biblique permanent. On ne voit donc pas très bien pourquoi l'orientation politique de cette œuvre – il se serait agi, dans le contexte des rapports entre Hincmar et Louis, d'émanciper ce dernier de la tutelle des évêques – permettrait de relativiser la caractérisation des combats royaux comme entreprise divine¹⁰⁶. En quoi le fait qu'un texte soit »politique« retire-t-il de la force à son contenu, en quoi même »politique« et »religieux« sont-ils contradictoires au cours du haut Moyen Âge? Les textes hispaniques étudiés ne sont-ils pas, d'ailleurs, eux aussi »politiques« au premier degré?

De façon générale, les francs n'iraient donc pas aussi loin que les hispaniques, wisigoths ou asturiens, dans la conception de la guerre comme entreprise divine sur le modèle de l'An-

100 Cf. note 16.

101 Cf. Ariel GUIANCÉ, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos XII–XV)*, Junta de Castilla y León 1998, p. 329–339; ID., *To Die for Country, Land or Faith in Castilian Medieval Thought*, dans: *Journal of Medieval History* 24 (1998) p. 313–332.

102 *Et, Sennor infante, commo quier que todos los que van contra los moros fazen bien, pero non deve des crer que todos los que mueran en la guerra de los moros son martires nin sanctos*, Don Juan Manuel, *Libro de los estados*, I, 76, dans: *Obras completas*, J.-M. BLECUA éd., Madrid 1982, I p. 348. Cité par GUIANCÉ, *Los discursos* (voir n. 101) p. 338.

103 La contextualisation sous Charles Martel représente quant à elle un autre problème.

104 *Si gens ita Deum coleret, Christoque placeret, / Baptismique foret unguine tincta sacri, / [...] nunc vero execranda manet, nostramque salutem / Respuit, et sequitur daemonis imperia*, Ermold le Noir, *In honorem Hludowici*, I, v. 324–329, Edmond FARAL éd., Paris 1932 (*Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge*, 14), p. 30.

105 Et plus encore lorsqu'on lit le récit par l'Astronome de l'entrée de Louis le Pieux à Barcelone, au son des *laudes hymnidicae*, en procession vers l'église de Sainte-Croix. Louis se rend à celle-ci *pro victoria sibi divinitus conlata* gratiarum actiones Deo acturus (je souligne): *Vita Hludowici imperatoris*, Georg Heinrich PERTZ (éd.), MGH Script. 2, p. 613.

106 BRONISCH, RHK p. 194–195, suit l'interprétation d'Holger HOMANN, *Das Ludwigslied – Dichtung im Dienste der Politik?*, dans: Lieselotte E. KURTH, William H. MCCLAIN et Holger HOMANN éd., *Traditions and Transitions. Studies in honor of Harold Jantz*, Munich 1972, p. 17–28.

ancien Testament. Les références vétéro-testamentaires constitueraient davantage de pieuses références que le fondement d'un discours systématique. On pourrait rétorquer soit qu'il en va de même dans les textes hispaniques, où la référence biblique comporte aussi sa part de topique, soit que l'usage de citations attendues ne signifie pas forcément qu'un texte est artificiel, cette dernière notion étant sans doute plus moderne que médiévale. Plus généralement, sans minorer les différences entre mondes franc et hispanique, il convient peut-être de ne pas les exagérer artificiellement. Certes, ainsi que l'avait déjà remarqué Erdmann, l'*ordo wisigothique* de la guerre n'a pas d'équivalent dans le reste de l'Occident. Mais il y a bien, depuis l'Antiquité, une conception chrétienne de la guerre qui justifie un peu partout le passage à l'acte liturgique. Il y a bien aussi, au nord des Pyrénées, un arrière-plan vétéro-testamentaire qui fait de la guerre chrétienne une guerre divine. La différence du monde hispanique avec le monde franc est sans doute chronologique – apparition plus tardive, dans ce dernier, d'une prière belliqueuse prise en charge par un pouvoir central –, mais ce phénomène s'explique sans doute, plus que par une différence de nature, par l'existence précoce en *Hispania* d'une Église nationale étroitement intégrée aux structures de l'État. Enfin, si au moment de présenter le bon souverain, la poursuite de la guerre contre les «barbares» et les «infidèles» joue un plus grand rôle chez les hispaniques que chez les francs, c'est peut-être tout simplement parce que les textes carolingiens sont beaucoup plus nombreux, plus variés, pour ne pas dire plus riches, que leurs homologues péninsulaires des VIII^e–XI^e siècles. Du coup, les idéologies cléricales sont sans doute plus complexes dans le monde carolingien que dans le monde asturien. Question d'infrastructures culturelles, plus que de représentations fondamentalement différenciées de la guerre chrétienne. Après tout, on ne trouve pas en Espagne le concept du roi comme *miles Christi*, tel que Raban Maur l'a forgé pour Louis le Pieux¹⁰⁷.

Définir la guerre sainte

Guerre chrétienne ou guerre sainte? Après cette riche moisson, Alexander Pierre Bronisch tente de mieux définir ces notions, souvent employées, on en conviendra, de façon peu rigoureuse. A cet effet, il nous propose d'abord un ample panorama bibliographique. Celui-ci est général et non pas seulement ibérique, l'objectif étant aussi de suggérer que les historiens n'utilisent pas assez la notion de guerre sainte à propos du haut Moyen Âge. Certes, il ne semble pas y avoir à l'époque qui nous intéresse d'expression latine désignant ce concept flou, mais de même que pour «Reconquista», cela ne signifie pas que les historiens doivent s'abstenir de l'utiliser. Encore faut-il alors le définir. Les principaux chercheurs à avoir travaillé sur la notion de guerre sainte depuis Carl Erdmann sont, avec ce que toute liste peut avoir d'approximatif et dans l'ordre de leur traitement par Bronisch, Albrecht Noth, Michel Villey, Paul Rousset, Frederick Russell, John Riley-Smith, Jean Flori, James Brundage, John Gilchrist et Hans Eberhard Mayer¹⁰⁸. Dans son grand livre sur les origines de l'idée de croi-

107 Michel PERRIN, La représentation figurée de César-Louis le Pieux chez Raban Maur en 835: religion et idéologie, dans: *Francia* 24/1 (1997) p. 39–64.

108 Carl ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedanken* (voir n. 7); Albrecht NOTH, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*, Bonn 1966; Michel VILLEY, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris 1942; Paul ROUSSET, *Histoire d'une idéologie. La croisade*, Lausanne 1983; Frederick H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975; J. RILEY SMITH, *What Were the Crusades*, Londres 1977, et ID., *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Londres 1986; Jean FLORI, *L'Église et la guerre sainte. De la «Paix de Dieu» à la «croisade»*, dans: *Annales, E.S.C.* 47 (1992) p. 453–466, et ID., *Guerre sainte et rétributions spirituelles dans la seconde moitié du XI^e siècle (lutte contre l'islam ou pour la papauté?)*, dans: *Revue d'Histoire ecclésiastique* 85 (1990) p. 617–649; James A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison 1969; John

sade, Erdmann proposait une définition assez vague (toute guerre menée dans un contexte purement religieux était sainte) et affirmait qu'il était difficile de parler d'une éthique de guerre sainte avant la seconde moitié du XI^e siècle. Étudiant la question depuis l'autre côté du miroir, c'est-à-dire depuis l'islam et le concept de Djihâd, Noth allait globalement dans le même sens, ce qui avait pour conséquence une affirmation assez paradoxale: ne pouvait être vraiment sainte une guerre n'ayant pas éliminé tous les éléments profanes, d'où l'impossibilité de mener des «guerres saintes» dans les états de type théocratique (en particuliers les états musulmans décrétant le Djihâd), où le politique et le religieux sont intimement mêlés. Les critiques à Erdmann ont été nombreuses. Ainsi celles de Villey et Rousset, qui pensaient tous deux qu'il existait des guerres saintes bien avant les croisades. Le point de vue de Rousset, selon lequel sont saintes les guerres présentées comme telles par les contemporains, est rapidement mentionné par Bronisch. Il semble cependant constituer à la fois un point de départ valable et une hypothèse de travail insuffisamment explorée. Russell, de son côté, sépare méthodiquement guerre juste et guerre sainte, les motifs de la première étant terrestres. Distinction inopérante pour Bronisch, en particulier dans la mesure où il est bien souvent difficile de s'entendre sur les motifs. Flori, en revanche, ne ferait pas assez la différence entre guerre juste, guerre sainte et croisade¹⁰⁹. Brundage, dans une perspective assez institutionnelle, insisterait trop sur le lien privilégié entre guerre sainte et papauté, lien trouvant son aboutissement dans l'idée et la pratique de la croisade. Opinion inverse chez Gilchrist, qui met en valeur le legs carolingien et, sans donner cependant de définition, souligne l'importance d'un arrière-plan vétéro-testamentaire. Mayer, quant à lui, conçoit surtout la guerre sainte comme une antichambre de la croisade et la relie par conséquent à l'action de l'Église.

Devant cette confusion, l'auteur fait son choix. Il retient à cet effet les éléments suivants: intervention directe de Dieu, arrière-plan vétéro-testamentaire et providentialiste, rôle du roi ou du chef des combattants. Voici sa définition, qui mérite d'être intégralement citée dans la mesure où elle nourrit l'ensemble de l'ouvrage.

«Une guerre sainte est une entreprise militaire que Dieu commande à son peuple d'initier, ou qu'il lui impose au moyen d'une menace militaire venant d'un autre peuple, lequel se présente dans ce cas comme son instrument. La guerre a son origine dans la Providence divine parce qu'elle contribue, au sens large, à la réalisation du plan divin. C'est Dieu en personne qui se manifeste ainsi, en ce sens qu'il commande sur le champ de bataille par le biais du roi, qui est son instrument, et qu'il vainc les ennemis par l'entremise de son peuple. L'origine de la guerre sainte réside dans les prescriptions propres à la religion concernée, et non dans la religion de l'adversaire païen ou dans les différentes représentations de l'adversaire hérétique»¹¹⁰.

GILCHRIST, *The Papacy and War against the Saracens*, dans: *International History Review* 10/2 (1988) p. 174–197; Hans Eberhard MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 1989.

109 À signaler la parution, après RHK, de Jean FLORI, *La guerre sainte. La formation et l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris 2001.

110 «Ein Heiliger Krieg ist ein militärisches Unternehmen, das Gott seinem Volk zu beginnen gebietet, oder das er seinem Volk durch die kriegerische Bedrohung durch ein anderes Volk aufzwingt, das in diesem Fall als sein Werkzeug in Erscheinung tritt. Die Ursache des Krieges liegt in der göttlichen Vorsehung begründet, indem er im weitesten Sinne zur Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes beiträgt. Dabei tritt Gott selbst in Erscheinung, indem er den Feldzug durch den König als sein Instrument leitet und die Feinde durch sein Volk besiegt. Der Antrieb zum Heiligen Krieg liegt in den Vorschriften der eigenen Religion begründet und nicht in der Religion des heidnischen oder in den abweichenden Vorstellungen des ketzerischen Gegners», RHK, p. 226.

Cette définition appelle deux remarques. D'une part, il est curieux – ou logique – de la trouver en milieu d'ouvrage, soit après des analyses détaillées consacrées à l'idée de guerre sainte chez les wisigoths puis dans le royaume des Asturies et de León. Quel crédit accorder, en effet, au fait que la définition proposée colle exactement à ce qui a été observé auparavant? Reprenons. La lecture des textes a fait apparaître la notion de *pugna Dei*, un grand nombre de références vétero-testamentaires, enfin des rois combattant pour l'Église. La définition de la guerre sainte reprend ces mêmes éléments pour suggérer sa prégnance toute particulière dans l'Espagne du haut Moyen Âge. Rien n'est faux, mais la démonstration se mord la queue. D'autre part, la question de l'intériorisation de la guerre sainte n'est pas vraiment réglée. L'auteur affirme en effet – mais pas dans la définition – que les combattants doivent intégrer la dimension religieuse de la guerre pour que celle-ci puisse être qualifiée de sainte. Or démontrer qu'il en allait ainsi en péninsule constituerait sans doute, dans le meilleur des cas, une entreprise périlleuse. De là, peut-être, l'exclusion de cet aspect de la guerre sainte dans la définition. Il peut donc y avoir guerre sainte sans espoir affirmé de bienfaits spirituels à la clé. Mais alors, qu'est-ce qui différencie la guerre sainte d'une guerre simplement chrétienne?

Covadonga, la guerre sainte et les origines de la Reconquête

Dom Férotin a publié au début du siècle une messe à peu près négligée depuis, la *Missa de hostibus*¹¹¹. Celle-ci est étudiée sous tous les angles par A.-P. Bronisch, qui propose rien moins que d'y voir un témoignage liturgique de la bataille de Covadonga. La question est particulièrement complexe, aussi nous nous contenterons dans un premier temps de résumer les positions de l'auteur. La messe en question aurait été destinée à une célébration sur le champ de bataille. Quelques éléments permettraient de la dater avec une certaine précision, les arguments avancés étant: l'insistance sur la disproportion des forces, incomparablement plus nombreuses du côté musulman; la parenté thématique avec le récit de la bataille de Covadonga dans la *Chronique d'Alphonse III* (nécessité de se réconcilier avec Dieu, prières); l'assemblage de citations bibliques, indice du manque de temps pour procéder à une véritable création liturgique; l'absence de toute mention de roi; la parenté avec d'autres messes datables des premiers temps de la »Reconquête«, en particulier la *Missa omnium tribulantium*. Le lien très fort avec la *Chronique d'Alphonse III* apparaîtrait dans une formule commune aux deux œuvres, la dépendance de la chronique envers la messe étant l'hypothèse la plus probable¹¹².

En bref, nous aurions là le chaînon manquant entre la tradition wisigothique de la guerre sainte et le monde asturien. Mais l'auteur va plus loin. Cette messe n'aurait pas seulement été composée pour la bataille de Covadonga, mais encore l'auteur du récit primitif – et perdu – de celle-ci l'aurait utilisée, en sachant à quelle fin elle avait été composée. La *Missa de hostibus* semble donc de nature à jeter sur les origines de la »Reconquête« une lumière aussi rare que précieuse. En effet, si cette messe a inspiré un récit primitif de Covadonga, et si une version amplifiée de celui-ci nous est parvenue dans la *Chronique d'Alphonse III*, il doit être possible, en comparant messe et chronique, de déterminer ce qui a été ajouté dans celle-ci et de composer ainsi une sorte de portrait-robot du fameux récit primitif. À la recherche des origines ... Mais soyons prudent. En effet, l'argumentation suivie n'est pas loin d'être circulaire: en mettant à jour les thèmes apparus postérieurement au premier récit, puis en constatant leur absence dans la *missa*, on confirmera du même coup la très grande ancienneté de celle-ci ... Quels sont ces thèmes? Tout tourne autour de la légende anti-witi-

111 LO, col. 443–445.

112 Cf. infra, p. 214–215 et note 234.

ziste, qui charge le roi Witiza (702–710) et ses fils de tous les maux: en obligeant les prêtres à se marier, Witiza a provoqué la colère de Dieu¹¹³. Ses fils ont collaboré avec les musulmans et l'ensemble de sa *Sippe* est coupable de la perte du peuple goth¹¹⁴. Ces motifs sont pleinement développés dans la *Chronique d'Alphonse III*, mais leur origine est beaucoup plus ancienne. Ainsi, la volonté de faire de Witiza le premier responsable de la culpabilité wisigothique apparaît déjà dans la *Chronique de Moissac*, qui ne va pas au-delà de 818¹¹⁵. Le bon accueil réservé aux musulmans par les «fils de Witiza» n'est pas attesté avant les années 880, concrètement par la *Chronique d'Alphonse III*, mais la légende de la trahison n'aurait pu, selon l'auteur, être inventée 170 ans après les événements, et elle naîtrait donc à une époque bien antérieure¹¹⁶. Enfin la culpabilisation de la *Sippe* apparaît dans la *Chronologia regum gothorum*, élaborée dans le sud de la France, avec des matériaux wisigothiques, avant 800¹¹⁷. La *Missa de hostibus* ne comporte pas ces thèmes, pourtant précoces. Elle est donc, nous dit l'auteur, plus ancienne encore, ce qui nous situe dans la toute première moitié du VIII^e siècle et très certainement au moment de Covadonga. Nous reviendrons ultérieurement sur certains aspects du dossier «*Missa de hostibus*/»Récit de Covadonga«, pour suggérer que si cette construction est ingénieuse, elle est aussi très fragile. Contentons-nous pour l'instant de remarquer qu'une messe est un texte liturgique, et non narratif. Ce n'est donc pas parce qu'elle ne fait pas allusion à tel événement politique ou à telle légende que ceux-ci sont inconnus au moment de sa composition. La *Missa de hostibus* est-elle si précisément datable? L'existence d'un «récit primitif» de Covadonga est-elle si certaine? En bref, ne conviendrait-il pas de se résigner à la quasi-absence de textes décrivant, avant 812 («testament» d'Alphonse II), le sentiment des chrétiens du nord face à l'invasion musulmane?

Ordo wisigothique de la guerre, culte de la croix et sacre royal

La dernière partie du livre d'A.-P. Bronisch s'interroge sur la survie des rituels wisigothiques dans les royaumes de la «Reconquête». L'*ordo* du départ du roi pour la guerre et le culte de la croix, présents avant 711 jusque sur les champs de bataille, touchent directement la question de la guerre sainte¹¹⁸. L'onction royale, en revanche, ne le fait que de façon latérale. La question qui sous-tend toute cette partie est en effet la suivante: l'*ordo* wisigothique du départ à la guerre était-il encore pratiqué après l'invasion musulmane? La réponse n'est pas aisée. Comment, en effet, interpréter la fameuse formule de la *Chronique d'Albelda* selon laquelle Alphonse II aurait réinstauré les usages goths «tant au palais que dans l'Église»¹¹⁹? Notre *ordo* peut évidemment être concerné. Mais comment aller au delà des

113 BONNAZ (voir n. 41) 4, p. 35–36.

114 RHK p. 264–270. La *Sippe* des Ardabast comprend Ervig, fils du byzantin Ardabast, Egica, qui a épousé sa fille, Witiza, fils d'Egica, enfin les fils de ce dernier. La *Chronique d'Alphonse III* établit clairement le lien entre la perversion du lignage et l'invasion sarrasine: *Et ut tibi causam introitus Sarracenorum in Hispaniam plene notesceremus, originem Ervigii regis exponimus*, éd. BONNAZ (voir n. 41) 1,3, p. 33 (*ad Sebastianum*).

115 *Chronicon Moissiacense*, PERTZ éd. MGH Script. I, p. 290.

116 *Chronique d'Alphonse III*, éd. BONNAZ (voir n. 41) p. 37 (la trahison des fils de Witiza est plus développée dans la version *ad Sebastianum*).

117 *Chronologia regum Gothorum*, MIGNE PL 83, col. 1115–1118. Ce texte a peut-être été composé à Tolède, mais il n'a été connu dans le royaume asturien qu'après un passage par le sud de la Gaule. La *Chronologia* a ensuite été reprise par la *Chronique d'Albelda*, éd. BONNAZ (voir n. 41) p. 18–23 sous le titre *Ordo Gentis Gothorum* (ici 32, p. 22).

118 LO, col. 149–153.

119 *Omnemque gothorum ordinem sicuti Toletum fuerat tam in Ecclesia quam in Palatio in Oveto cuncta statuit*, éd. BONNAZ (voir n. 41) p. 24.

hypothèses? Les sources asturiano-léonaises ne donnent en tout cas aucune indication à ce sujet. De même, comment savoir si les étendards, dont la remise aux guerriers faisait, en al-Andalus, l'objet d'une cérémonie, continuaient à être bénis chez les chrétiens¹²⁰? Les arguments contre la célébration de l'*ordo* ne manquent d'ailleurs pas. Ainsi, lorsque celui-ci est transcrit au milieu du XI^e siècle dans le *Liber ordinum*, il porte toujours le nom de l'église Saint-Pierre et Saint-Paul de Tolède, dans laquelle le rite, s'il était encore pratiqué, ne pouvait évidemment plus avoir lieu¹²¹. L'auteur penche cependant pour un maintien du rite, non sans reconnaître, toutefois, l'impossibilité de donner, sur la base de la documentation existante, des arguments définitifs¹²². Réservant provisoirement sa réponse, il adopte donc une méthode combinant recherche des similitudes et probabilités. L'*ordo* de la guerre mettait l'accent sur le rôle de la croix et la sacralisation de la personne royale. Il s'agit donc d'étudier ces deux thèmes après 711. S'il est possible de prouver, d'une part, l'existence d'un culte de la croix spécifique aux royaumes de la »Reconquête«, d'autre part de mettre en valeur une sacralité royale »gothicisante«, en particulier par le maintien du rite de l'onction, il sera alors possible d'affirmer avec une quasi certitude que ce qui vaut pour la croix et l'onction doit valoir aussi pour l'*ordo* de la guerre. Le raisonnement est ingénieux, mais on peut difficilement ne pas s'interroger sur sa réelle valeur démonstrative ...

La croix, qui symbolise la présence de Dieu sur le champ de bataille, occupe donc une place de choix dans le rituel wisigothique de la guerre. Or la vigueur de son culte ne se dément pas, bien au contraire, après 711. Le symbole par excellence du christianisme apparaît dans les titulatures d'églises et de monastères, dans les reliquaires, il s'épanouit dans les somptueuses croix offertes par les rois aux institutions religieuses. Parmi celles-ci, les deux plus célèbres sont incontestablement la »croix des anges«, offerte en 808 par Alphonse II à la cathédrale d'Oviedo, et la croix dite »de la victoire«, donnée un siècle plus tard à la même église par Alphonse III, la première ayant servi de modèle à la seconde¹²³. Ces croix, qui apparaissent aussi dans de nombreux manuscrits, ne portent jamais le Christ¹²⁴. Alors que l'Occident, à partir des IX^e et X^e siècles, commence à représenter couramment non seulement l'instrument du supplice mais aussi le supplicié, l'*Hispania* reste fidèle à la tradition. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XI^e siècle que la péninsule emboîtera le pas au

120 Cf. entre autres Juan A MILLÁN CRESPO, Estandartes medievales hispanos a través de las fuentes iconográficas y escritas, dans: Arqueología medieval española. II Congreso, Madrid 1987, III, p. 13–21. BRONISCH, RHK p. 282, remarque à la suite de Percy Ernst SCHRAMM, *Signifer regis, signifer sacri imperii, signifer regni italici*, dans: Herrschaftszeichen und Staatssymbolik., I, Stuttgart 1955 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 13/2), p. 674–684, ici p. 683, qu'en castillan le terme d'origine arabe »alférez« a remplacé le mot latin *signifer*.

121 *Et ab hinc de presentia ecclesie apostolorum tuorum Petri et Pauli procedens*, LO, col. 151.

122 Que penser, en particulier, des mystérieux reliefs de l'église de Saint-Michel de Villatuerta (Navarre), érigée entre 971 et 978, qui montrent entre autres une figure tenant dans les mains une croix de procession et un cavalier brandissant une sorte de crosse et un autre objet non identifié? Jacques FONTAINE, *L'art mozarabe*, La Pierre-qui-Vire 1995² (1^{ère} éd. 1973) p. 273, a prudemment émis l'hypothèse qu'il pourrait s'agir d'une représentation de l'*ordo* wisigothique du départ à la guerre. Hypothèse reprise avec plus de force par Soledad DE SILVA Y VERÁSTEGUI, *Iconografía del siglo X en el reino de Pamplona-Nájera*, Pampelune 1984, p. 158–159. Mais il ne s'agit là que d'hypothèses, car »ce »cycle de Villatuerta« est encore loin d'avoir livré tous les secrets de son iconographie et de ses techniques« (FONTAINE, p. 273).

123 Outre les travaux cités en note 126, cf. les récentes mises au point, accompagnées d'illustrations et d'indications bibliographiques, par L. ARIAS, *Prerrománico asturiano. El arte de la monarquía asturiana*, Gijón 1999², p. 121–130 et 247–252.

124 Pour les manuscrits, Bernhard BISCHOFF, *Kreuz und Buch im Frühmittelalter und in den ersten Jahrhunderten der spanischen Reconquista*, dans: ID., *Mittelalterliche Studien* 2, 1967, p. 284–303.

reste du monde chrétien¹²⁵. Tout bien pesé, Alexander Pierre Bronisch peut finalement se faire l'écho d'une conception déjà développée par certains de ses prédécesseurs, selon laquelle la croix est le *labarum* de la Reconquête et son symbole par excellence. Après les études d'Helmut Schlunk ou de Gonzalo Menéndez Pidal, il semble effectivement difficile de ne pas en faire le premier signe identitaire des chrétiens après 711¹²⁶. Cependant, cette constatation ne résoud pas toutes les questions.

Nombre de croix étaient aussi des reliquaires et abritaient une parcelle de *lignum crucis*¹²⁷. Dans l'optique d'une réflexion sur la guerre sainte, définie principalement par la présence de Dieu sur le champ de bataille, il n'est cependant pas facile de savoir exactement quelles conclusions peuvent être tirées de cette constatation. En clair, après 711, les combattants chrétiens apportaient-ils au combat des reliques de la vraie croix? L'auteur reconnaît que les emblèmes de grande dimension, du type »croix des anges« ou »croix d'Oviedo«, n'étaient sans doute pas destinés à quitter les églises auxquelles ils avaient été offerts. On peut évidemment suggérer que des reliques étaient extraites de ces croix de prestige puis apportées, dans des reliquaires plus maniables et moins précieux, sur le champ de bataille, ou encore que d'autres réceptacles contenaient en permanence quelques échardes du *lignum crucis* principal, mais la part de conjecture est alors très forte. Il est vrai, pourtant, que la présence de croix lors des combats n'est pas douteuse. Ainsi, au X^e siècle, l'historien arabe Ibn Hayyân décrit les chrétiens »con sus escuadrones formados y sus cruces al frente«¹²⁸. Mais comment savoir s'il est ici question de croix-reliquaires ou seulement, ce qui paraît vraisemblable, de signes identitaires n'impliquant pas véritablement la présence réelle du Christ? En réalité, l'usage de reliques de la croix lors des combats n'est guère attestée avant la fin du XI^e siècle. Quant à l'usage privé de reliques de ce type – ou d'un autre – par les combattants et en particulier par les chefs de guerre, il est pour le moins problématique. L'auteur cite en effet comme incertains mais très vraisemblables deux exemples, celui du comte de Castille, Fernán González († 970) et celui du Cid († 1099). Or dans les deux cas, nous sommes tributaires de textes extrêmement tardifs, impossibles à prendre en compte pour retracer le rôle des croix reliquaires aux X^e et XI^e siècles. Bronisch signale ainsi que la croix dite de Fernán González par la tradition pourrait bien être celle que vit encore dom Férotin au début du siècle, et qu'il décrit dans son édition du *Liber ordinum*. Lisons ce passage anecdotique: le docte bénédictin y parle d'une »belle croix en or à double croisillon«, ce qui, d'un point de vue stylistique, peut difficilement nous entraîner avant le XIII^e siècle, voire sans doute plus tard encore¹²⁹. En réalité, c'est

125 Si l'on fait abstraction d'une représentation du Christ en croix sur les reliefs de Saint-Michel de Villatuerta (cf. note 122) et d'une autre dans le beatus »de Gérone« daté de 975 (mais cette enluminure pose quelques problèmes), la première représentation du crucifié est celle du fameux »crucifix de Ferdinand Ier et Sancha« (Musée archéologique de Madrid), dans la seconde moitié du XI^e siècle.

126 Helmut SCHLUNK, *Las cruces de Oviedo. El culto de la Vera Cruz en el reino asturiano*, Oviedo 1985; Gonzalo MENÉNDEZ PIDAL, *El lábaro primitivo de la Reconquista. Cruces asturianas y cruces visigodas*, dans: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 136 (1955), p. 275–296.

127 Précieuse mise au point de BRONISCH, RHK p. 303–307, qui ajoute des références à Anatole FROLOW, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris 1965 (Archives de l'Orient chrétien, 8).

128 Ibn Hayyân, *Crónica del califa Abderrahmân III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, trad. esp. María Jesús VIGUERA-CORRIENTE et Federico CORRIENTE, Saragosse 1981 (Textos medievales, 64), p. 255.

129 F. DE BERGANZA (voir n. 71) I, p. 264–265. Dom Férotin: LO, col. 164, n. 1. Berganza, *ibid.*, p. 264, mentionne aussi une croix processionnelle présentée comme »el guion que llevaba a las batallas« (également disparue). BRONISCH, RHK p. 312, admet que celle-ci ne pouvait guère être antérieure à la seconde moitié du XI^e siècle, dans la mesure où, selon Berganza, elle portait »la imagen de nuestro redemptor crucificado«. La datation XI^e–XII^e siècle (mais sans doute pas plus tard) est d'autre part confirmée par la mention de »cuatro clavos«, soit une image du Christ non souffrant, avec encore un clou pour chaque jambe.

seulement à partir du milieu du XIII^e siècle, avec Rodrigo Jiménez de Rada et surtout le fameux *Poema de Fernán González*, que la figure du »fondateur de la Castille« a été exaltée¹³⁰. Et c'est essentiellement dans ce contexte qu'il convient d'étudier tout ce qui concerne ses supposées dévotions. Les choses ne sont pas fondamentalement différentes en ce qui concerne le Cid. Celui-ci, nous rapporte au XVII^e siècle Francisco de Berganza, portait sur sa poitrine une relique de la croix qui l'accompagnait lors de tous ses combats¹³¹. Mais quel crédit accorder à cette mention? L'argument selon lequel le témoignage de Berganza serait relativement fiable car il était moine à Cardena nous semble en tout cas particulièrement contestable¹³². Berganza se situait en réalité, à bien des égards, dans le droit fil d'une entreprise de légendarisation des hauts faits du Cid, qui avait été entreprise, pour l'essentiel, au XIII^e siècle. Il puisait ses informations dans toutes les sources à sa disposition, et s'il est exact qu'il nous a transmis fidèlement quelques textes perdus par ailleurs, il n'est pas moins vrai qu'il a aussi pris pour argent comptant des chroniques légendaires qui, tout en étant médiévales, ne peuvent rien nous apprendre sur la figure »réelle« du Cid. Quant à l'abbaye de Saint-Pierre de Cardena, elle était au XVII^e siècle comme, déjà, au Moyen Âge, la forge de Vulcain des légendes et des reliques cidiennes¹³³ ...

Le culte à la croix est donc bien, incontestablement, d'une importance fondamentale à l'époque de la »Reconquête«. Toute la difficulté est de savoir si la multiplication de signes identitaires implique nécessairement la croyance à la présence réelle du Christ sur le champ de bataille, et également si cette présence était ritualisée de façon systématique, selon le modèle de l'*ordo* wisigothique. Or quoi qu'on en ait, les sources se taisent ... La situation est finalement relativement comparable à celle de l'onction des rois. L'auteur ne consacre pas moins de trente-six pages à cette question, qui n'est pourtant que très indirectement liée à l'idée de guerre sainte: plus le souverain est investi d'une sacralité rituelle, plus il se situera dans la descendance des rois wisigoths, et plus saintes – peut-on penser – seront ses guerres. Discutant l'imposante bibliographie consacrée au sujet, l'auteur dégage les éléments suivants: l'onction wisigothique pourrait être liée, à partir de Reccared, au rite de réconciliation des ariens¹³⁴. En revanche, une onction véritablement royale, selon le modèle vétérotestamentaire des rois d'Israël, ne se mettrait en place qu'à l'époque de Wamba – rappelons que la première mention d'un roi wisigothique oint se trouve dans l'*Historia Wambae* de Julien de Tolède¹³⁵. C'est sous l'influence de ce dernier, et en particulier avec le douzième

130 *Poema de Fernán González*, Juan VICTORIO (éd.), Madrid 1986; cf. René COTRAIT, *Histoire et poésie. Le comte Fernán Gonzalez. Genèse de la légende*, Grenoble 1977.

131 F. DE BERGANZA (voir n. 71) I, p. 575–576. BERGANZA, *ibid.* p. 576–577, donne deux lettres d'Alphonse XI (1312–1350), »que se conservan en nuestro archivo«, selon lesquelles ce souverain aurait demandé la »croix du Cid«.

132 RHK p. 306, n. 142.

133 Cf. Peter E. RUSSELL, *San Pedro de Cardena and the History of the Cid*, dans: *Medium Aevum* 27 (1958) p. 57–79, repris en espagnol dans *Temas de la »Celestina«*, Barcelona/Caracas/México 1978, p. 73–112; Colin SMITH, *The Diffusion of the Cid Cult: A Survey and a Little-Known Document*, dans: *Journal of Medieval History* 6 (1980) p. 37–60; *Id.*, *Leyendas de Cardena* (voir n. 74); *Id.*, *Cardena, Last Bastion of Medieval Myth and Legend*, dans: *The Medieval Mind. Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, I. MCPHERSON et R. PENNY édés., Londres 1997, p. 425–443.

134 Ce qui avait été suggéré par Arnold ANGENENDT, *Rex et sacerdos. Zur Genese der Königssalbung*, dans: *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters*, Norbert KAMP et Joachim WOLLASCH édés., Berlin/New York 1982 p. 100–118. Depuis Eduard EICHMANN, *Königs- und Bischofsweihe*, dans: *Sitzungsberichte der bayer. Akad. der Wiss., phil.-philologische Klasse* (1928), 6. Heft, on tendait plutôt à mettre en rapport l'onction des rois avec la consécration des évêques.

135 *Historia Wambae*, 3, LEVISON/HILLGARTH (voir n. 19) p. 220.

concile de Tolède (681), que l'onction deviendrait constitutive de la royauté¹³⁶. Qu'advient-il de ce système après 711? La première mention d'un roi asturien oint est celle d'Alphonse II (791), dans la version *Rotense* de la *Chronique d'Alphonse III*¹³⁷. Alexander Pierre Bronisch propose, contre Peter Linehan qui y voit une invention du début X^e siècle, d'accepter cette mention¹³⁸. Mieux, il y aurait déjà onction avant Alphonse II: on aimerait alors savoir depuis quand ... Quoi qu'il en soit, l'existence d'onctions royales au cours du X^e siècle semble incontestable. En témoignent celle d'Ordoño II (914–924), un document de Sahagún daté de 944, et enfin une enluminure de l'antiphonaire de León, dont le style »mozarabe« indique assez clairement qu'il ne s'agit pas de la reproduction d'un modèle wisigothique¹³⁹. Les mentions narratives d'onction restent cependant très rares jusqu'au XII^e siècle. Elles sont en partie compensées par l'expression *unctus in regno*, qui apparaît dans de nombreux documents, mais sans que l'on sache toujours très bien si on a là une formule convenue et abstraite ou une allusion à un cérémonial¹⁴⁰. On ne discutera pas ici cette question particulièrement sensible. Hasardons tout de même deux remarques, en relation avec la conclusion de l'auteur, qui met en valeur l'aura de sainteté que le sacre conférait aux souverains hispaniques du haut Moyen Âge. D'une part, il convient de constater l'absence, après Julien de Tolède et son *Historia Wambae*, de sources narratives donnant quelques clés permettant de comprendre le sens de l'onction royale. Il ne suffit pas de savoir, en effet, si l'onction était effectivement pratiquée aux VIII^e et IX^e siècles, mais il faut aussi se demander quel rôle lui assignent, ou ne lui assignent pas, les sources dont nous disposons. Or la péninsule n'a jamais trouvé son Hincmar, et après Julien de Tolède, les textes relatifs au sacre brillent par leur absence. C'est donc avant tout par la guerre contre les musulmans, par la construction d'édifices et par la réorganisation de l'Église, que les souverains asturo-léonais légitimaient leur pouvoir. Le charisme que leur conférait l'onction, effectivement »inventée« avant le monde franc, semble discret, pour ne pas dire inexistant. La deuxième remarque porte sur le bas Moyen Âge hispanique: les souverains castillans n'éprouvaient alors pas le besoin de se faire sacrer, ce qui ne les empêchait sans doute pas de se considérer comme métaphoriquement oints¹⁴¹. Si l'onction avait été si importante au cours du haut Moyen Âge, comment expliquer, alors, qu'elle ait pu ensuite perdre l'essentiel de sa valeur?

Ayant mis en valeur la continuité presque parfaite entre l'avant et l'après 711, l'auteur peut donc poser, presque automatiquement, la survie de l'*ordo* wisigothique de la guerre dans le monde asturiano-léonais. Les chrétiens se battaient sous commandement divin, la guerre était toujours sacrée, son sens profondément religieux n'était jamais perdu de vue. Les démonstrations proposées – nous n'en avons donné qu'un bref aperçu – sont généralement aussi érudites que brillantes. Leur validité n'est cependant pas si certaine. L'examen, parfois aussi nécessaire qu'aride, des sources liturgiques et narratives, permet-il vraiment de parvenir aux certitudes qui sont énoncées ici? Dans les pages qui suivent, nous aimerions

136 Tolède XII, dans VIVES (voir n. 92) p. 381 et 386.

137 *Unctus est in regno praedictus rex magnus Adefonsus*, éd. BONNAZ (voir n. 41) 13, p. 50.

138 P. LINEHAN, *History and Historians* (voir n. 12) p. 138–144.

139 Ordoño II: *Historia Silense* (voir n. 75) p. 155; Diplôme de 944 relatif à Ramire II: José María MÍN-GUEZ FERNÁNDEZ, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, I, León 1976 (*Fuentes y estudios de Historia Leonesa*, 17), n° 93, p. 123. Sur le style des enluminures de l'Antiphonaire de León, cf. Maria Elena GÓMEZ MORENO, *Las miniaturas del Antifonario de la catedral de León*, dans: *Archivos Leoneses* 15 (1954) p. 300–317, ici p. 315.

140 Cf. la liste donnée par Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La ordinatio principis en la España goda y postvisigoda* (voir n. 73) p. 1193–1194 (de là BRONISCH, RHK p. 359, n. 428).

141 L'onction des rois semble cesser après Alphonse VII (1135), la seule exception étant celle d'Alphonse XI en 1332: cf. Teofilo F. RUIZ, *Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Âge*, dans: *Annales, E. S. C.* 39 (1984) p. 429–453.

revenir brièvement sur certains des dossiers ouverts par l'auteur, avant de proposer quelques éléments de conclusion, qui ne se veulent pas définitifs mais pourraient éventuellement constituer l'amorce d'une discussion.

II. Sources narratives et sources liturgiques, ou le poids des incertitudes

La Chronique de 754: discours eschatologique implicite ou indifférence mozarabe?

Cette œuvre a donc été rédigée, selon toute probabilité, à Tolède, par un clerc qui pourrait être d'origine cordouane¹⁴². Le moins qu'on puisse dire est que l'interprétation religieuse et providentialiste des événements, à partir de 711, n'a rien d'évident ... La «perte de l'Espagne» a été, plus qu'une punition divine, la conséquence des disputes intestines et des luttes pour le trône¹⁴³. L'auteur anonyme est certes conscient des différences religieuses: face aux arabes, sarrasins ou maures, il parle des «chrétiens»¹⁴⁴. La religion des conquérants est même relativement bien connue, Mahomet étant qualifié de «prophète». Mais la guerre avec les musulmans n'est pas présentée sous un jour religieux, la *Chronique* ne portant même pas de jugement de valeur lorsqu'elle mentionne le supplice de la croix infligé à certains chrétiens¹⁴⁵. Comment interpréter ce texte qui, à l'évidence, se plie bien mal au schéma de la guerre sainte comme élément structurant des idéologies hispaniques du haut Moyen Âge? A.-P. Bronisch donne trois éléments d'explication.

1) Le modèle vétéro-testamentaire de la guerre ne serait pas totalement absent de la *Chronique*, puisque, curieusement, il est utilisé pour décrire non pas les guerres hispaniques, mais celle de l'empereur byzantin Héraclius contre les perses. On ne peut cependant tirer grand parti de ce passage, les byzantins eux-mêmes y attribuant la victoire de l'empereur, dans un combat singulier contre un géant, à sa force physique et non à Dieu¹⁴⁶. Il est possible qu'il y ait là une sorte de providentialisme non exprimé – les byzantins n'ont pas su reconnaître le rôle de Dieu dans leur triomphe –, mais il n'est ni développé ni, par la suite, reporté sur le comportement des goths. Peut-être faut-il alors se résoudre à ne voir dans ce discours vétéro-testamentaire, pour l'essentiel, que l'utilisation d'une topique déjà classique. Jean de Biclar montrait deux peuples catholiques, les francs et les wisigoths, se battre sur le modèle de Gédéon et des midianites¹⁴⁷. Julien de Tolède s'inspirait sans doute du modèle de Saul et des Ammonites pour décrire la guerre du roi Wamba contre le comte Paul¹⁴⁸. L'auteur de la *Chronique* de 754 reprend en partie ce schéma pour décrire les affrontements entre perses et byzantins, de même que beaucoup de chroniqueurs le feront ultérieurement pour donner un arrière-plan biblique aux guerres entre chrétiens et musulmans. Faut-il nécessairement y voir le signe d'un esprit de guerre sainte? Si le chroniqueur ne place pas la défaite des chrétiens hispaniques sur fond de providence divine, c'est sans

142 Cf. José Eduardo LÓPEZ PEREIRA, *Estudio crítico sobre la Crónica de 754*, Saragosse 1980, p. 13–16, et Kenneth Baxter WOLF, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool 1990 (Translated Texts for Historian, 9), p. 30 et note 6.

143 La défaite de Rodrigue est ainsi caractérisée: *Eoque prelio fugatum omnem gothorum exercitum, qui cum eo emulante fraudulenterque ob ambitionem regni advenerant, cecidit*, LOPEZ PEREIRA éd. (voir n. 30), 52, p. 68.

144 Encore les musulmans ne sont-ils caractérisés que d'un point de vue ethnique (*sarraceni, arabes, mauri*), et non comme *infideles, heretici* ou *pagani*. Cf. WOLF (voir n. 142) p. 40–41.

145 LOPEZ PEREIRA éd. (voir n. 30) 54, p. 72. RHK p. 89.

146 *Populus non Deo, sed ipsi Eraclio honorem reddendo ...*, *ibid.* 4, p. 26–28.

147 Jean de Biclar, *Chronique*, éd. CAMPOS (voir n. 17) p. 97.

148 TEILLET (voir n. 19) p. 600–601.

doute car, chrétien, il n'a pas d'intérêt particulier à reconnaître la place privilégiée des musulmans dans le plan divin¹⁴⁹.

2) La *Chronique de 754* serait caractérisée par une tension eschatologique plus ou moins rentrée, qui permettrait d'interpréter de façon satisfaisante la victoire des musulmans sur les chrétiens. Cette affirmation se fonde essentiellement sur deux arguments. D'une part, Mahomet serait, d'après le chroniqueur, mort en l'an 666 de l'ère hispanique (628), soit le chiffre de la Bête dans l'Apocalypse¹⁵⁰. Cette datation – fautive – contredit d'ailleurs la mention du même auteur selon laquelle le décès du fondateur de l'islam aurait eu lieu dix ans après l'Hégire (fuite à Médine), soit en 632. D'autre part, notre chroniqueur anonyme s'inscrit dans la tradition augustinienne des six âges du monde reprise par Eusèbe de Césarée, Isidore de Séville et Julien de Tolède, qui sont nommés. Selon celle-ci, la fin du sixième âge devait avoir lieu en 800, comme l'affirmèrent aussi bien Beatus de Liebana qu'un continuateur anonyme de Jean de Biclar écrivant en 801¹⁵¹. Nous entrons là dans le domaine aussi complexe que controversé des attentes eschatologiques du haut Moyen Âge. Grossièrement résumé, le problème se pose ainsi: que peut-on faire dire à des auteurs qui ne développent pas un discours ouvertement eschatologique, quelle est la part d'implicite présente dans des textes en apparence clairs et circonvenus¹⁵²? La question excède de loin l'objet de cet article. Remarquons tout de même que si la date de 666 peut difficilement être l'effet du hasard, elle n'est pas mise à profit par l'auteur de la *Chronique*, qui ne la commente pas¹⁵³. On peut certes penser qu'il juge préférable de ne pas le faire, mais aussi, plus modestement, qu'il reprend seulement une date inventée à des fins polémiques et qui circulait parmi d'autres éléments de chronologie. Quant au discours sur les six âges du monde, il va de soi que tous ceux qui l'ont tenu ne l'ont pas mis pour autant au service d'un discours apocalyptique prégnant, voire adventiste.

3) Selon l'auteur, l'interprétation négative de l'islam serait implicite, mais évidente pour un chrétien du VIII^e siècle. Tout lecteur moyennement cultivé aurait eu l'*Historia gothorum* d'Isidore en tête, et aurait donc pu juger les musulmans par simple comparaison avec les louanges que les goths recevaient dans celle-ci. Là encore, c'est peut-être faire une trop belle part à l'implicite...

Kenneth Baxter Wolf a avancé que si le chroniqueur ne caractérisait pas religieusement les musulmans, c'est parce qu'il lui aurait alors fallu se résoudre à admettre qu'ils avaient été favorisés par Dieu. Mais il a aussi suggéré que le clerc auteur de la chronique était vraisemblablement désireux de s'intégrer dans la nouvelle société arabo-hispanique, au sein de

149 WOLF (voir n. 142) p. 43.

150 *Post cuius Mammet decem regni expletis annis in era DCLXVI, anno imperii Eraclii XVII, iam dictum Abubaccar de tribu ipsa in loco prioris subrogant*, LOPEZ PEREIRA éd. (voir n. 30) 11, p. 30.

151 Sur Beatus, cf. Juan GIL, Los terrores del año 800, dans: Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana, I, Madrid 1978, p. 216–247; sur le continuateur de Jean de Biclar, Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, La transmisión textual del Biclarense, dans: *Analecta Sacra Tarraconensia* 35 (1962) p. 57–76 (repris dans *De Isidoro al siglo XI: voir n. 78*), ici p. 68–69. Pour une vue générale des «terreurs de l'an 800» (et indépendamment du fait que l'on peut ou non être d'accord avec les conclusions de l'auteur), cf. Wolfram BRANDES, *Tempora periculosa sunt. Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen*, dans: Rainer BERNDT (éd.), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Akten zweier Symposien (vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994)*, I, Mayence 1997 (Quellen und Abhandl. zur Mittelrhein. Kirchengeschichte, 80/1 et 80/2), p. 49–79.

152 Que l'on accepte ou non la démarche et les conclusions de l'auteur, une riche introduction à cette problématique peut être celle de Richard LANDES, *The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern*, dans: *Speculum* 75 (2000) p. 97–145.

153 Le texte (voir n. 150) met d'ailleurs l'accent sur la succession de Mahomet, pas sur sa mort.

laquelle il occupait sans doute des responsabilités importantes¹⁵⁴. On peut aller plus loin encore. Pour le milieu dont il était issu, les partisans de Mahomet adoraient, certes avec des différences, le même dieu que celui des chrétiens. La *Chronique de 754* est finalement révélatrice d'une époque où les contacts entre chrétiens et musulmans n'avaient pas encore tourné à la discussion religieuse et à l'affrontement doctrinal. Un siècle plus tard encore, Euloge de Cordoue se fait l'écho, pour la désapprouver, de cette conviction affichée par certains chrétiens que les musulmans adorent le même dieu que le leur. Or rien ne dit, bien au contraire, que ces chrétiens conciliants sont alors minoritaires¹⁵⁵. Faut-il donc nécessairement imaginer qu'en arrière de la *Chronique de 754* se situe tout un discours anti-musulman, aussi convaincu qu'implicite? Si c'est la cas, pourquoi le chroniqueur ne s'exprime-t-il pas clairement? Parce qu'il vit en terre d'islam, dira-t-on. Mais les musulmans contrôlaient-ils férocement le contenu des textes rédigés en latin? À Cordoue, un siècle plus tard, Euloge peut écrire pendant des années divers traités polémiques et clairement blasphématoires envers Mahomet. S'il est finalement exécuté en 859, c'est pour ses actes et son comportement, pas pour son œuvre. Son ami Alvar est l'auteur de l'*Indiculus luminosus*, premier grand traité polémique anti-islamique dans l'histoire de l'Occident chrétien. Le moins qu'on puisse dire est que ce texte violent ne se caractérise pas par son esprit de concorde. Or Alvar, que l'on sache, n'a jamais été inquiété par les autorités musulmanes. En définitive, il faut sans doute se résigner à admettre que le premier grand chroniqueur de l'après 711 ne se signale ni pas par son discours providentialiste, ni par la sacralisation des combats entre musulmans et chrétiens, laquelle est à peu près absente de son œuvre.

Un hapax: Le »testament« d'Alphonse II (812)

Ce document est célèbre dans l'historiographie espagnole. Il s'agit de l'acte de fondation de la cathédrale Saint-Sauveur d'Oviedo, daté du 16 novembre 812¹⁵⁶. Qui veut retracer la conception asturo-léonaise de la guerre se heurte vite au fait que cette pièce est la première véritablement datée, les suivantes étant les différentes chroniques écrites, dans les années 880, sous le règne d'Alphonse III. On comprend donc son importance exceptionnelle, puisqu'elle permet de montrer qu'il existe au début, et non à la fin, du IX^e siècle, un discours cohérent et formalisé qui pense la Reconquête en termes profondément religieux. Cet acte commence par une fervente prière (*Fons vitae ! Oh lux, auctor luminis, etc.*) dirigée au »Verbe du Père«. Vient ensuite un résumé des événements entraînés par la superbe wisigothique: chute de Rodrigue, invasion des musulmans, apparition et victoire de Pélage, fondation par le roi Fruela (757–768) de l'église de Saint-Sauveur. La donation proprement dite, introduite par une nouvelle prière, est constituée d'objets et de livres liturgiques, d'hommes et de bâtiments. Elle est suivie d'un épilogue qui prend à nouveau la forme d'une prière. Le texte est ensuite daté et confirmé par quarante-six témoins. Ce »testament«¹⁵⁷, qui n'a guère d'équivalents à l'époque asturienne puis léonaise, a fait l'objet de nombreux débats. Nous les résumerons brièvement, avant d'exposer l'interprétation qu'en donne Alexander Pierre Bronisch. Nous formulerons enfin quelques questions.

154 WOLF (voir n. 142) p. 45: »By downplaying religious differences, and treating al-Andalus as simply another Mediterranean *regnum*, the old Christian ruling class did not have to let ideological differences preclude positive interaction with their conquerors«.

155 Cf. en particulier Euloge, *Liber apologeticus martyrum*, éd. GIL (voir n. 68) II, p. 477–478.

156 Deux éditions: Antonio Cristino FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española del periodo astur (718–910)*, Oviedo 1949, I, p. 118–131 (avec commentaire p. 132–141), et GARCÍA LARRAGUETA (voir n. 38) p. 4–9. L'analyse du texte par BRONISCH: RHK, p. 113–123.

157 Ainsi nommé d'après son *incipit*: *Incipit testamentum ecclesie Sancti Salvatoris*.

Comme souvent, c'est Lucien Barrau-Dihigo qui a été le plus dur envers ce texte, qualifié par lui de »refait« et attribué à »un rhétoricien du XI^e siècle«¹⁵⁸. À l'heure actuelle, les avis sont partagés mais une majorité de chercheurs s'est prononcée en faveur de l'authenticité. Celle-ci a été défendue en particulier par Claudio Sánchez Albornoz, Pierre David, Antonio C. Floriano et Pedro Floriano Llorente, sur la base de critères historiques pour les deux premiers, paléographiques et diplomatiques pour les deux derniers¹⁵⁹. Agustín Millares Carlo, Santos Agustín García Larragueta, son dernier éditeur, et enfin, plus récemment, Javier Fernández Conde, manifestent encore un certain scepticisme quant à l'authenticité du document ou refusent de se prononcer¹⁶⁰. A.-P. Bronisch, quant à lui, se range résolument dans le camp des partisans de la complète authenticité. Les arguments avancés de part et d'autre se fondent largement sur l'analyse du plus ancien manuscrit nous ayant transmis le testament, un cahier de sept folios en écriture wisigothique¹⁶¹. Nous y reviendrons.

L'intérêt de l'auteur pour ce texte étonnant, compte-tenu de l'époque et du milieu de rédaction, était inévitable. Tel quel, le testament d'Alphonse II peut donc être considéré comme la première formulation précisément datable d'un idéal de »Reconquête« fortement christianisé. L'auteur de *Reconquista und heiliger Krieg* y repère la triple présence d'une conscience religieuse, alors exceptionnelle, d'un continuisme gothique, enfin d'un idéal de reconquête de la terre. Lisons avec lui quelques passages particulièrement forts. La volonté de rétablir le royaume goth serait affirmée par la formule *Offero vota cum lacrimis, suspiria cum lamentis: tu redde gaudia cum redemptis innobando gloria cum angelis*. Le terme *gloria* revient un peu plus loin, pour désigner ce que Rodrigue a perdu en 711: il s'agit alors de la *gloria regni*¹⁶². La *gloria cum angelis* devrait donc être, selon l'auteur, comprise au sens de *gloria regni*. L'idéal de reconquête territoriale apparaîtrait quant à lui expressément, lorsqu'il est dit que ceux qui travailleront à la *recuperatio domus tue* (on s'adresse à Dieu) se verront pardonner leurs péchés, seront heureux sur terre, et enfin *futuro in seculo feliciores cum angelis celestia regna possideant*. Ainsi, *domus* ne désignerait pas une église ou un bâtiment, mais le territoire perdu et devant être récupéré. La forte religiosité du texte, enfin, ne devrait pas surprendre chez un roi qui, après son bannissement dans les monastères de Samos et d'Ablaña, avait sans doute été consacré moine. Divers textes, dont celui-ci, le nomment d'ailleurs *servus Christi* ou *servus Dei*, une expression qui, chez Fructueux de Braga comme chez Isidore de Séville, désignait normalement les moines.

158 LOUIS BARRAU-DIHIGO, Étude sur les actes des rois asturiens (718–910), dans: *Revue hispanique* 46 (1910) p. 1–191, ici p. 59–61. On trouvera un résumé des différentes positions dans Manuel LUCAS ÁLVAREZ, *El reino de León en la alta Edad Media. VIII. La documentación real astur-leonesa (718–1072)*, León 1995 (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 57), p. 98–101.

159 CLAUDIO SÁNCHEZ ALBORNOZ, Autenticidad de la donación de Alfonso II del 812, dans: *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias. II*, Oviedo 1974, p. 567–575; Pierre DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Lisbonne, Paris 1947, p. 324–325; FLORIANO CUMBREÑO (voir n. 156) p. 132–141; Pedro FLORIANO LLORENTE, *El testamento de Alfonso II el Casto (Estudio paleográfico y diplomático)*, dans: *Boletín del Instituto de Estudios asturianos* 86 (1975) p. 593–617.

160 AGUSTÍN MILLARES CARLO, *Tratado de paleografía española*, Madrid 1932, I, p. 185–186; S. GARCÍA LARRAGUETA (voir n. 38) (ne commente pas les documents édités, mais donne, dans l'index de la p. 527, le testament comme une copie du XI^e siècle, vraisemblablement d'après Barrau-Dihigo); FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ CONDE, *El Libro de los testamentos de la catedral de Oviedo*, Rome 1971 (Publicaciones del instituto español de Historia eclesiastica. Monografías, 7), p. 118–125.

161 Archivo de la Catedral de Oviedo, Cuadernillos, I, 1.

162 *In era DCCXLVIII simul cum rege Roderico regni amisit gloria*, éd. FLORIANO CUMBREÑO (voir n. 156) p. 120.

Reprenons, dans l'ordre, ces trois points. Il est possible que la *gloria cum angelis* renvoie à la *gloria regni* gothique, mais n'est-il pas plus raisonnable de supposer qu'elle est, plus banalement peut-être, la gloire des élus qui côtoient les anges? Sur ce point, le principal argument de l'auteur, à savoir le fait que le mot *gloria*, utilisé deux fois à quelques lignes d'intervalle, aurait nécessairement le même sens dans les deux cas, peut d'ailleurs s'avérer à double tranchant. En effet, la formule *cum angelis* revient elle aussi un peu plus loin, on l'a vu, pour désigner ceux qui, sauvés, »posséderont les royaumes célestes avec les anges«. Ici, il est bien question d'au-delà, et si l'on suit l'auteur dans son raisonnement, puisque le *cum angelis* s'applique à la gloire céleste dans un cas, il devrait en aller de même dans l'autre ... Plus généralement, l'orientation »gothicisante« du texte pose quelques problèmes. Lorsque le donateur parle de la domination gothique antérieure aux divisions et à l'invasion musulmane, il écrit: *In terminis Spanie refulsit gotorum victoria*. Mais lorsqu'il rappelle les succès du princeps Pélage, il dit: *Hostes perculit et christianorum asturumque gentem victor sublimando defendit*. Comment comprendre cette dernière formule? Sans doute, ainsi que le suggère l'auteur, faut-il voir dans le *christianorum asturumque gentem* une simple redondance. Nous n'avons pas affaire à des chrétiens et à des asturiens, mais à des asturiens qui sont déjà chrétiens. Il reste que l'on a bien, quel que soit le sens dans lequel on retourne le texte, des goths avant 711, et des »asturiens« après ... On peut certes arguer du fait que dans un passage célèbre de la Chronique d'Albelda, l'idéal wisigothique du règne d'Alphonse II est clairement marqué par une phrase aussi célèbre que souvent citée: le roi aurait »rétabli dans tout Oviedo l'*ordo* des goths, tel qu'il avait existé à Tolède, aussi bien dans l'Église que dans le palais«¹⁶³. Mais n'oublions pas que le texte en question est de la fin du IX^e siècle et que rien, semble-t-il, ne permet véritablement d'en retrouver la trace dans le testament, daté quant à lui de 812.

L'idéal de reconquête de l'*Hispania* est-il, quant à lui, bien marqué? Tout dépend, nous l'avons vu, du sens que l'on veut bien donner à l'expression *recuperatio domus tue*. L'*Ecclesia* dont il est question, on en conviendra avec l'auteur, doit certainement s'écrire avec un E majuscule, car il semble effectivement peu vraisemblable que *domus* désigne ici le seul édifice de Saint-Sauveur d'Oviedo. Mais la connotation territoriale est-elle pour autant si évidente? *Domus* peut aussi désigner, tout simplement, l'Église dans le double sens de communauté des fidèles et d'institution. Alphonse apparaîtrait alors, plus qu'en roi guerrier animé d'un idéal de reconquête, comme un souverain pieux, reconstruisant son Église à partir d'une église prestigieuse, dédiée au Sauveur, aux apôtres, et située dans sa capitale ... Sans doute, le texte est-il profondément religieux. Mais met-il vraiment au premier plan, dès le début du IX^e siècle, un idéal de guerre sainte? Alphonse est pieux, les victoires chrétiennes sont une bonne chose. Mais Alphonse mènera-t-il ses troupes à la victoire en raison de sa piété? Voilà ce qui, sans être vraiment étranger à l'esprit du texte, ne s'y trouve pas explicitement. Le bon souverain chrétien dont le testament d'Alphonse II nous propose le modèle est peut-être plus un généreux et pieux fondateur qu'un guerrier victorieux, favorisé par Dieu et prédestiné à reconquérir les terres perdues.

On le voit, ce texte étonnant peut se prêter à des lectures assez diverses. Mais justement, est-il parfaitement raisonnable d'interpréter, voire de surinterpréter, des passages dont l'authenticité doit, pour ce faire, être posée sans avoir encore été prouvée de façon irréfutable? Je ne rentrerai pas, faute de compétences, dans la *silva oscura* des arguments paléographiques et diplomatiques, mais je voudrais tout de même, pour en terminer avec cette pièce, formuler quelques remarques de portée générale. Le testament d'Alphonse II nous a été conservé dans un petit cahier de sept folios (A), couverts d'une écriture en minuscule wisigothique non cursive (à l'exception des souscriptions), puis dans le *Libro Gótico de la Catedral de Oviedo*, qui date du XII^e siècle. L'argument le plus fort en faveur de son authenticité

163 Voir supra, note 119.

est indéniablement l'ancienneté de A. Un orfèvre en la matière tel qu'Antonio Floriano a donné de nombreux arguments visant à démontrer que l'écriture soignée du diplôme pouvait parfaitement être – et par conséquent était bien – du IX^e siècle. Cependant, un autre grand paléographe, Andrés Millares-Carlo, refuse de se prononcer et voit quelques traits de minuscule caroline dans les caractères wisigothiques, ce qui nous situerait sans doute un peu plus tard¹⁶⁴ ... Quant à Javier Fernández Conde, il date l'écriture de la fin du IX^e ou du début du X^e siècle. Ces incertitudes ne sont pas indifférentes à notre propos. Personne ne pense que ce magnifique document puisse être une pure falsification. Mais est-il si aberrant de suggérer qu'il a pu être amplifié, supplémenté, en un mot »amélioré«, au moment où il fut recopié, d'un certain nombre de passages spirituels et narratifs? Ainsi, la date à laquelle la copie du cahier fut effectuée pourrait avoir une certaine importance, puisque le testament est une sorte d'hapax idéologique et spirituel entre 711 et la fin du IX^e siècle ... Ajoutons que l'on s'est peut-être encore trop peu interrogé sur le support matériel qui nous a transmis le testament d'Alphonse II. Antonio Floriano a justement remarqué qu'A n'était pas un »document« isolé, mais que le cahier se présentait plutôt comme l'incipit d'un livre de donations, ce que l'on appelle en Espagne non seulement *cartulario*, mais aussi *becerro*, *tumbo*, ou encore *registro*¹⁶⁵. Or combien de réalisations de ce type connaît-on dans ces régions au début du IX^e siècle? Aucune à ma connaissance. La confection de cartulaires n'a, semble-t-il, vraiment démarré en péninsule qu'à partir du XI^e siècle, largement sous l'influence du monachisme ultra-pyrénéen¹⁶⁶. Dans son hypercritique édition des actes royaux asturiens, Louis Barrau-Dihigo donne la liste des douze cartulaires comprenant certains des documents pris en compte: les plus anciens sont, pour leurs parties primitives, ceux de Valpuedra (X^e siècle) et de Lugo (XI^e siècle)¹⁶⁷. Revenons à A. D'un point de vue paléographique, une rédaction postérieure à 950 semble à peu près impossible¹⁶⁸. Mais cela laisse tout de même une marge importante après 812 ... Ne peut-on imaginer que cet embryon de cartulaire aurait pu être composé quelque part au cours du IX^e siècle – pourquoi pas à l'époque d'Alphonse III? – ou dans la première moitié du X^e¹⁶⁹? On aurait alors ajouté à cette pièce fondatrice, afin de lui donner une solennité qu'elle n'avait peut-être pas, une partie des prières et des passages narratifs qui la gonflent au point d'en faire un texte absolument unique¹⁷⁰. Si

164 MILLARES CARLO (voir n. 160) n. 5, p. 185, parle d'une »minuscule wisigothique avec influence carolingienne«.

165 FLORIANO CUMBREÑO (voir n. 156) p. 138.

166 À l'échelle de l'Occident, la confection de cartulaires semble précisément avoir commencé dans la première moitié du IX^e siècle, mais en Francie orientale. Ce n'est qu'au X^e siècle que cette tradition se répand en Francie occidentale, le premier cas connu étant le cartulaire de Saint-Bertin (vers 962). Cf. la mise au point de Patrick GEARY, *Mémoire et oubli à la fin du premier millénaire*, Paris 1996, p. 140–161.

167 BARRAU-DIHIGO (voir n. 158) p. 168–172. Description du *Becerro Gótico* de Valpuedra, qui incorpore des fragments d'un cartulaire du X^e ou XI^e siècle, ID., dans: *Revue Hispanique* 7 (1900) p. 274–279.

168 L'argument le plus fort est l'absence totale de distinction entre la dentale >ti< et la sifflante >tj<, qui, selon les paléographes (Lowe, Millares, Villada), devient la règle avant 950: cf. FLORIANO CUMBREÑO (voir n. 156) p. 136, et P. FLORIANO LLORENTE (voir n. 159) p. 599–600.

169 Toute l'argumentation passionnée de SÁNCHEZ ALBORNOZ (voir n. 159) est en fait dirigée contre Barrau Dihigo et l'éventualité d'une falsification à l'époque de Pélage d'Oviedo. La possibilité d'interpolations plus précoces n'est pas envisagée.

170 Il convient de ne pas taire un argument fort en faveur de l'authenticité, naguère avancé par Pierre DAVID (voir n. 159) p. 324–325: la date donnée pour l'invasion musulmane est 711 (749 de l'ère hispanique), alors que les chroniques de l'époque d'Alphonse III donnent 714. Mais on peut aussi avancer: 1) que ce passage est originel, ce qui ne n'implique pas que tout le reste du document le soit. 2) Que le rédacteur du testament, fidèle à la tradition, ne suivait pas – pas encore? – la datation des chroniques élaborées à la même époque.

embryon de cartulaire il y a eu, il semble en tout cas plus plausible de situer sa composition à la fin du IX^e ou au début du X^e siècle que vers 812. On le voit, nous ne débouchons sur aucune certitude. Mais il est difficile de ne pas remarquer: 1) Que rien ne prouve irrémédiablement que le texte auquel nous avons affaire est tout entier de 812. 2) Que l'argument selon lequel sa dimension littéraire et son caractère d'hapax s'accordent particulièrement bien à la personnalité d'Alphonse II, roi moine et particulièrement pieux, peut être à double tranchant. Notre acte, en effet, est aussi unique par rapport aux autres diplômes d'Alphonse II¹⁷¹. 3) Que la fin du IX^e siècle est précisément la période où l'on exalte la figure, à certains égards fondatrice – pensons à sa restauration de l'«ordre goth», mentionnée pour la première fois ... sous Alphonse III –, d'Alphonse II, lequel a peut-être été envisagé comme une sorte de figure tutélaire de son successeur homonyme.¹⁷² Conjectures. Mais une certitude au moins en ressort: le testament d'Alphonse II mérite une étude à nouveaux frais. Celle-ci, sur la base de ce qui est déjà acquis, permettra peut-être de dissiper au moins une partie des doutes qui pourraient encore peser sur sa parfaite authenticité. L'examen paléographique et diplomatique, le plus avancé, devrait désormais se doubler d'une étude codicologique de A – sept folios: pourquoi n'avons-nous affaire ni à un ternion ni à un quaternion complet? – et surtout d'une analyse stylistique et rhétorique du texte, systématiquement mis en relation avec les textes liturgiques et narratifs de cette époque. C'est à ce prix, sans doute, qu'il serait possible de confirmer – ou d'infirmer – le bien-fondé du statut très particulier que l'on confère généralement au «testament d'Alphonse II», isolé dans sa splendeur entre 711 et la fin du IX^e siècle ... Pour en revenir au livre qui nous occupe et à son analyse de la donation d'Alphonse II, de deux choses l'une: ou bien le texte n'a pas été entièrement rédigé en 812, et il est hasardeux de soumettre les passages les plus littéraires à une analyse serrée visant à montrer le caractère profondément religieux de la lutte contre l'islam au tout début du IX^e siècle. Ou bien il est parfaitement authentique, mais il faudrait alors commencer par le prouver. Si l'on choisit de sauter cette étape, on peut encore être tenté de remarquer que les

171 SÁNCHEZ ALBORNOZ (voir n. 159) p. 574, rapproche certaines formules du testament d'un autre acte célèbre d'Alphonse II (829 ou 834), la donation d'un espace de trois milles à l'église de Saint-Jacques de Compostelle, acte qu'il tient pour authentique en admettant tout de même la possibilité de quelques interpolations sur des points secondaires (Id., *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Buenos Aires 1966, n. 9, p. 15, n. 20 et 23 p. 21–22). Ce diplôme est considéré comme faux ou remanié par de nombreux auteurs, dont Richard FLETCHER, *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago of Compostela*, Oxford 1984, p. 65–66 («manifestly spurious»). Dans le document de 812, le monarque dit *Offero vota cum lacrimis, suspiria cum lamentis*. En 829 ou 834, il adore saint Jacques *cum lacrymis et precibus multis*: Manuel LUCAS ÁLVAREZ, *La documentación del tumbo A de la catedral de Santiago de Compostela. Estudio y edición*, León 1997 (*Fuentes y Estudios de Historia Leonesa* 64), n° 1, p. 62–64. Mais il convient de noter que le diplôme de 829 pose des problèmes très comparables à ceux du testament. Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Santiago 1988, p. 131–137 et 175–176, établit de façon convaincante la vraisemblance du contenu de l'acte, mais cela n'implique pas que celui-ci n'ait pas été retouché postérieurement (par exemple pour qualifier saint Jacques de *patronum et dominum totius Hispaniae*). BARRAU-DIHIGO (voir n. 158) p. 66, n. 98, suggère qu'un passage au moins de la donation de 829/834 pourrait s'inspirer du *Chronicon Iriense*, qui date du XII^e siècle (*España sagrada* XX, ici p. 601). Deux points encore, pour terminer: 1) Ce diplôme est conservé dans la fameux Tumbo A de la cathédrale de Compostelle (XII^e siècle), dont il constitue la première pièce: ce qui ne va pas sans rappeler la possible fonction du cahier nous ayant transmis le testament ... 2) La similitude entre le testament de 812 et le diplôme de 829/834 trouve par ailleurs assez vite ses limites dans le fait que le premier est particulièrement long (113 lignes dans l'édition de Larragueta), alors que le second ne comporte, avant les souscriptions, que treize lignes ...

172 Liste des parallèles dans Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Expansión y fin del reino de Asturias*, dans: *Orígenes de la nación española* (voir n. 159) III, p. 495–499.

idéaux de guerre sainte et de continuité wisigothique ne sont peut-être pas affirmés avec autant de force que l'auteur le dit ...

Covadonga, la Chronique d'Alphonse III et le Passionnaire hispanique

Pour l'auteur, qui reprend en la précisant une proposition déjà formulée par Gómez Moreno et Sánchez Albornoz, il a certainement existé un récit primitif de la bataille de Covadonga, lequel aurait été intégré à la *Chronique d'Alphonse III* du vivant même de celui-ci. Abstraction faite d'un certain nombre d'ajouts, ce récit renverrait aux tout premiers temps de la »Reconquête«, soit aux années ayant suivi la mythique première victoire¹⁷³. Cette précocité est capitale: nous aurions bien là, en effet, le premier texte rapportant les débuts de la »Reconquête« en des termes échappant à la sécheresse des annales aussi bien qu'à l'imprécision des textes liturgiques. En d'autres termes, la première élaboration narrative conséquente d'un épisode désormais présenté comme fondateur pour l'histoire de l'*Hispania* après 711. À l'époque même des premiers combats chrétiens menés, depuis les Asturies, contre les musulmans, on aurait donc tenu un discours montrant que la victoire chrétienne était le fait de Dieu, qu'elle était celle de combattants fidèles à la religion de leurs pères sur des païens ou des renégats, enfin qu'elle était le prélude à une reconquête générale.

Le fait que le »Récit de Covadonga« soit un corps étranger dans la *Chronique d'Alphonse III* ne semble guère susceptible d'être discuté. L'examen de ses sources, qui puisent abondamment dans le *Passionnaire hispanique* alors que ce n'est pas du tout le cas du reste de la chronique, est à lui seul convaincant. On a par ailleurs remarqué depuis longtemps l'incongruité d'une formule présente dans la version *Rotense*, un *ut supra dixi* relatif à la réunion de l'armée des »goths« contre les ismaélites¹⁷⁴. Puisque ces trois mots ne renvoient à rien dans le texte qui nous est parvenu, c'est donc qu'ils avaient un sens dans une source antérieure, à laquelle a été soustrait le récit que nous pouvons lire aujourd'hui. Mais notons tout de suite que si l'interpolation du »Récit de Covadonga« semble indéniable, le *ut supra dixi* mentionné n'implique pas nécessairement que ce texte soit antérieur, et encore moins très antérieur, au reste de la chronique. En soi, il ne prouve même pas que l'interpolation en question ne lui est pas postérieure. Quand ce récit a-t-il été composé, quand a-t-il été intégré à la *Chronique d'Alphonse III*? Le dossier est particulièrement embrouillé et je ne pense pas que deux historiens soutiennent du début à la fin le même discours¹⁷⁵. Il ne s'agira donc pas de trancher. Dans les lignes qui suivent, je souhaite essentiellement attirer l'attention sur un problème relatif aux sources, problème jusqu'à présent ignoré mais qui, quelle que soit la façon dont on le résoud, va plutôt dans le sens d'une composition et d'une intégration tardives du »Récit de Covadonga«.

La dernière édition de la *Chronique d'Alphonse III*, celle de Juan Gil Fernández, est la première à donner à peu près systématiquement toutes les sources identifiées, y compris les simples réminiscences. Il est ainsi possible, pour la première fois, de mesurer l'importance des emprunts au *Passionnaire hispanique* dans le »Récit de Covadonga«: on peut en effet relever une vingtaine de citations en une demi-douzaine de pages. Alexander Pierre Bro-

173 Cf. Manuel GÓMEZ MORENO, *Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III*, dans: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 100 (1932) p. 562-628 (p. 586-587 pour l'interpolation du »récit de Covadonga«); Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *El relato de Alfonso III sobre Covadonga*, dans: *Orígenes* (voir n. 159) II, p. 41-76 (»Un texto histórico escrito por el nieto de un contemporáneo de Pelayo«, *ibid.*, p. 76).

174 Éd. BONNAZ (voir n. 41) 6,2, p. 41. L'importance de ce *ut supra dixi* avait été relevée par GÓMEZ MORENO (voir n. 173) p. 587, et par SÁNCHEZ ALBORNOZ (voir n. 173) p. 59-60.

175 A l'opposé de Bronisch, Peter LINEHAN (voir n. 12) écrit p.103: »... in the 880s or thereabouts, at the very moment at which the myth of the Reconquest of Spain was invented ... «.

nisch remarque que ces emprunts, dans leur immense majorité, sont faits à des textes anciens, généralement écrits avant l'invasion islamique¹⁷⁶. Lorsque ce n'est pas le cas, les œuvres utilisées restent antérieures au règne d'Alphonse III, ce qui s'accorde parfaitement avec la thèse de l'intégration d'un récit qui, bien que déjà retouché, existait au moment où la chronique fut rédigée. Un seul passage poserait problème. Juan Gil Fernández note en effet que l'expression *vessanie ira commotus hostem innumeravilem ex omni Spania exire precepit* («sous l'effet d'une folle colère, il ordonna à une immense armée de sortir de toute l'Espagne») est un décalque de la *Passion de Facond et Primitif* (*Comotusque ira vesanie iussit eos sibi presentari*)¹⁷⁷. Or celle-ci a été datée par Ángel Fábrega Grau, l'éditeur du *Pasionnaire Hispanique*, du premier tiers du X^e siècle¹⁷⁸. S'il y a citation, celle-ci suffirait donc à invalider tout le raisonnement qui vient d'être résumé. Conscient du danger, l'auteur suggère donc que cette phrase ne serait qu'une «soi-disant citation»¹⁷⁹. Admettons provisoirement que l'expression *ira vesanie*, sans être courante, puisse se retrouver dans deux textes sans impliquer une dépendance de l'un envers l'autre. Sommes-nous pour autant tirés d'affaire? Rien n'est moins sûr. Une lecture attentive du précieux apparat critique de Juan Gil Fernández donne en effet non pas une ou deux, mais bien quatre possibles citations de la *Passion de Facond et Primitif*... Il nous faut donc les examiner l'une après l'autre, juger s'il s'agit ou non de «soi-disant citations», et enfin, éventuellement, en tirer les conséquences.

1) *Chronique d'Alphonse III* (Rotense 8, 31, éd. GIL, p. 124): *vessanie ira commotus hoste innumeravilem ex omni Spania exire precepit*.

– *Passio Facundi et Primitivi*, 12 (éd. FÁBREGA GRAU, p. 51): *Comotusque ira vesanie iussit eos sibi presentari*

Commentaire: une coïncidence est envisageable. L'association de *vesania* et *ira* n'est cependant pas très courante (elle n'apparaît pas dans le texte de la Vulgate).

2) *Chronique d'Alphonse III* (Rotense, 9, 10, et *ad Sebastianum*, 9, 7, éd. GIL, p. 126 et 127): *Immo audi consilium meum*.

– *Passio Theodosiae*, 13 (éd. FÁBREGA GRAU, p. 247): *audi imo consilium meum*. – *Passio Facundi et Primitivi*, 8 (*ibid.*, p. 49): *Audite consilium meum*.

Commentaire: Il peut encore s'agir d'une simple coïncidence. Ce serait alors la seconde. Dans l'hypothèse inverse, ce n'est plus seulement la date de rédaction de la *Passion de Facond et Primitif* qui doit être prise en compte, mais surtout celle de la *Passio* de Théodosia, dont le texte est exactement celui de la *Chronique d'Alphonse III*. Mais cette constatation ne règle rien. Le culte de Théodosia n'est en effet attesté en péninsule qu'à partir du Calendrier de Cordoue (961). Fábrega Grau pense, non sans arguments, qu'il y était inconnu jusqu'au début du X^e siècle ou, au maximum, jusqu'aux dernières décennies du IX^e¹⁸⁰.

3) *Chronique d'Alphonse III* (Rotense, 9, 22 et *ad Sebastianum*, 9, 19–20, éd. GIL, p. 126 et 127): *Et conversus episcopus ad exercitum dicit: properate et pugnate* (Rot.). *Tunc conversus infandus episcopus ad exercitum sic dixit: Properate et pugnate* (Seb).

– *Passio Facundi et Primitivi*, 3 (éd. FÁBREGA GRAU, p. 47): *Exurgens dixit ad populo: Properate omnes*.

Commentaire: la correspondance textuelle – cependant renforcée par la similitudes des situations – est minimale et se limite en réalité à *properate*.

176 RHK p. 389–390. Bronisch refuse également de voir dans l'expression *suggestionem facere* un emprunt à la *Passion* de saint Sébastien, FÁBREGA GRAU éd. (voir n. 178) p. 148–176, qui selon son éditeur n'aurait été diffusée en Espagne qu'à partir du IX^e siècle.

177 L'édition de Juan GIL (voir n. 2) donne *hoste*, mais plusieurs manuscrits portent *hostem*.

178 Ángel FÁBREGA GRAU, *Pasionario hispánico* (siglos VII–XI), 2 vols., Madrid, Barcelone 1953 (Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Litúrgica, 6), I, p. 64–67.

179 RHK p. 390 («angebliches Zitat»).

180 FÁBREGA GRAU (voir n. 178) I, p. 207–208.

4) *Chronique d'Alphonse III* (Rotense, 10, 13, et *ad Sebastianum*, 10, 14, éd. GIL, p. 128–129): *Quumque per verticem montis pergerent, qui est super ripam fluminis cui nomen est Deva* (Rot); *Nam quum per verticem montis pergerent, qui situs est super ripam fluminis Deve* (Seb).

– *Passion de Facond et Primitif*, 3 (éd. FÁBREGA GRAU, p. 47): *Congregati sunt super ripam fluminis, cui nomen est Ceia*.

Commentaire: Rot est plus proche du Passionnaire. La séquence commune à la *Chronique* et à la *Passio* se compose cette fois-ci de six mots suivis, ce qui, même si la phrase est anodine, rend difficile l'hypothèse d'une coïncidence.

En définitive, les arguments en faveur d'une dépendance de la *Chronique* envers la *Passion de Facond et Primitif* semblent l'emporter. Il est vrai que les n° 2 et 3 ne sont pas particulièrement probants. La première citation est en revanche plus difficile à écarter. Quant à la quatrième, elle semble exclure la possibilité d'une coïncidence. Mais surtout, en bonne méthode, il n'est guère possible de traiter ces quatre passages indépendamment les uns des autres. On les trouve tous, en effet, dans un texte assez court, parfois très proches les uns des autres (ainsi 2 et 3, séparés seulement par une dizaine de lignes). Si l'hypothèse d'une coïncidence pourrait à la rigueur être soutenue isolément dans chacun des cas, elle n'a plus aucun sens devant l'accumulation des occurrences. Une, voire deux coïncidences, passe encore. La chose devient impossible dans quatre passages suivis. Le fait que ces quatre phrases se trouvent au cœur d'un texte véritablement tissé de citations hagiographiques (on relève des emprunts à pas moins d'une douzaine de passions) nous conforte encore dans la conviction que la *Chronique d'Alphonse III* cite bien, et à plusieurs reprises, un texte hagiographique daté par son éditeur du X^e siècle. Nous voilà donc contraint de revenir sur cette datation.

De deux choses l'une: ou bien le »Récit de Covadonga« n'a pas été, comme le soutient Bronisch, intégré à la chronique au moment de sa composition, ou bien il faut revoir la datation de la *Passion de Facond et Primitif* et prouver qu'elle était déjà écrite avant la mort d'Alphonse III et même au début des années 880. Cette deuxième alternative – s'interroger sur la datation – semble de toute façon inévitable. Reprenons en effet les éléments du dossier. Pour établir l'époque de la composition, Ángel Fábrega Grau avait utilisé les éléments suivants¹⁸¹: la première trace d'un culte à Facond et Primitif est datée de 652, avec mention de reliques dans une basilique d'Acci (Guadix)¹⁸². Pour trouver une nouvelle mention du culte, il faut attendre, sans doute, les années 870. Alphonse III offre alors à quelques moines mozarabes venus de Cordoue une basilique dédiée aux deux saints, sur l'emplacement de ce qui deviendra ensuite le puissant monastère de Sahagún, déformation de Facundus¹⁸³. Ce premier établissement est détruit par les musulmans en 883¹⁸⁴. Il serait restauré, toujours par Alphonse III, en 905¹⁸⁵. La nouvelle basilique, enfin, serait solennellement consacrée en 935. »Serait«.

181 Ibid., p. 64–66; Carmen GARCÍA RODRIGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid 1966, p. 245–246, suit fidèlement Fábrega.

182 José VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelone 1969 (Monumenta Hispaniae Sacra. Series Patristica II) n° 307, p. 102–103 (mention de Facond et Primitif parmi une trentaine d'autres reliques).

183 Mais cette histoire, souvent répétée, est suspecte à plus d'un égard. Elle nous a été transmise par trois diplômes du roi Ramire II, datés de l'année 945. Tous trois sont considérés par leur éditeur, au minimum, comme fortement interpolés, peut-être purement faux. Ils apparaissent pour la première fois dans le *Becerro Gótico* de Sahagún, copié au début du XII^e siècle. Cf. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ (voir n. 139) I, n° 97, 98 et 99, p. 129–136 (commentaire p. 134–136).

184 *Chronica Albeldensia* XV, 1377–78, éd. J. GIL (voir n. 2) p. 180.

185 MÍNGUEZ FERNÁNDEZ (voir n. 139) n° 8, p. 30–32. Il s'agit là encore d'un faux, mais qui a pu s'inspirer d'un acte authentique. L'intérêt d'Alphonse III pour Sahagún ne peut cependant être mis en doute. Le diplôme du 22 octobre 904, par lequel le souverain accorde à Sahagún la juridiction sur les habitants de Villa Zacarías, semble quant à lui authentique: FLORIANO CUMBREÑO (voir n. 156), II, n° 173, p. 291–292, et MÍNGUEZ FERNÁNDEZ (voir n. 139) n° 6, p. 27–28.

Ángel Fábrega Grau, pour justifier cette consécration, renvoie à un livre classique de Manuel Gómez Moreno, lequel cite un manuscrit de la bibliothèque nationale de Madrid mentionnant la cérémonie. Or après examen, le manuscrit se révèle être du XVII^e siècle et, surtout, il ne concerne pas Sahagún mais Saint-Isidore de Dueñas¹⁸⁶. La dite consécration semble imaginaire et pourrait bien provenir d'une mauvaise lecture de ses fiches par l'illustre auteur des »Églises mozarabes«. Mais cette petite découverte ne résoud pas notre problème. Jusqu'où est-il possible de remonter la date de la *Passio*?

Une datation très haute de la *Passion de Facond et Primitif* reste à peu près impossible. D'une part, celle-ci puise abondamment dans les anciens textes du *Passionnaire hispanique* (Passions de Juste et Pasteur, d'Emeterius et Celedonius, de Vincent et surtout de Felix de Gérone), sans que ceux-ci s'en inspirent en échange. Elle leur est donc postérieure. D'autre part, Facond et Primitif sont absents des livres liturgiques antérieurs au X^e siècle, l'hymne *Fons Deus aeternae pacis*, qui leur est dédiée, semblant à peu près contemporaine de la *Passio* et s'inspirant d'une hymne plus ancienne en l'honneur de saint Felix (*Fons Deus vitae perennis*)¹⁸⁷. Le premier calendrier à les mentionner est celui de Cordoue, en 961. Le premier manuscrit à transmettre ce texte est le *Passionnaire* de Cardena, copié vers le milieu du X^e siècle¹⁸⁸. Ángel Fábrega Grau, nous l'avons vu, proposait une rédaction »très probablement après la consécration de la basilique du monastère, le 9 juin 935«, mais elle était fondée sur un document mal lu. Néanmoins, ses autres arguments relatifs au caractère tardif du culte restent valables. On sait par ailleurs que la *Chronique d'Alphonse III*, dans sa version primitive, a été rédigée du vivant de ce souverain, et sans doute même, selon les recherches d'Yves Bonnaz, entre 883 et 890. La *Passio* existait-elle déjà, et fut-elle intégrée dans l'*Urchronik*? Cette hypothèse ne peut être écartée totalement. Il semble en effet que dès les années 870, Alphonse III avait fondé un premier monastère, ruiné en 883 par un raid musulman. De cette première décennie d'existence, nous ne savons cependant à peu près rien. Aucun document, pas même faux ou interpolé, ne la rappelle. Compte tenu de cette incertitude et aussi du fait que le culte ne se répand, lentement, qu'à partir d'un X^e siècle déjà avancé, il semble donc raisonnable d'imaginer une rédaction de la *Passio* un peu plus tardive. L'époque de refondation du monastère renvoie aux années 904–905, dates auxquelles apparaissent les premiers documents conservés – non sans interpolations, il est vrai, pour

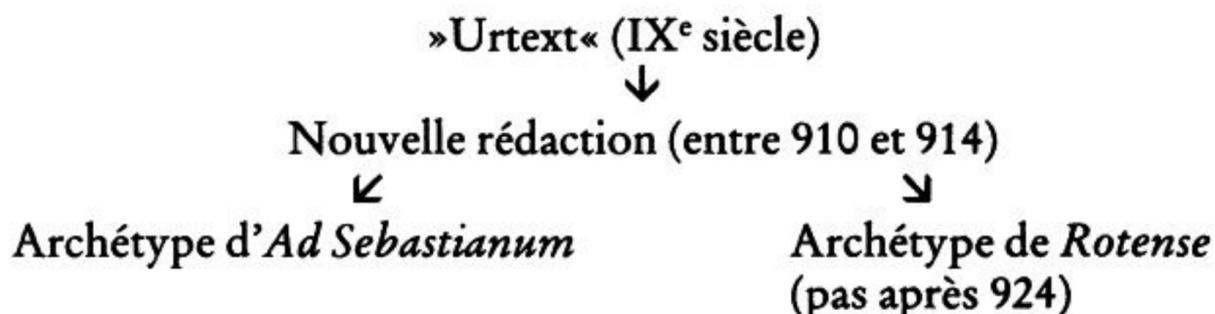
186 Il y a lieu d'être pour le moins perplexe. Cette consécration est citée par Manuel GÓMEZ MORENO, *Iglesias mozarabes. Arte español de los siglos IX a XI*, Madrid 1919, p. 204, d'après le manuscrit 720 de la Bibliothèque nationale de Madrid (fol. 236). Or après vérification, il apparaît que ce manuscrit ne date que du XVII^e siècle. Surtout, l'acte en question, effectivement daté du 29 juin 935, concerne Saint-Isidore de Dueñas. On trouve à la fin de la donation, fol. 236r–v, la mention *feliciter commorantes in domo sanctas, alio die sacrationis eiusdem*, qui, si je comprends bien, doit faire allusion aux religieuses de Saint-Isidore (*sanctas*) et au fait que la donation est concédée le jour anniversaire d'une consécration antérieure (*alio die sacrationis eiusdem*). Cet acte fait partie d'une série de copies relatives à Saint-Isidore, et on ne voit pas qu'il soit ici question de Sahagún. Il n'existe d'ailleurs aucun acte datant de 935 dans le *Becerro Gótico* de Sahagún (début XII^e siècle), ce qui n'aurait, de toute façon, pas constitué une garantie d'authenticité.

187 Facond et Primitif sont absents de l'Antiphonaire de León (dont l'archétype pourrait être antérieur à 917), mais ils apparaissent dans celui de San Millan de la Cogolla (Madrid, Real Academia de la Historia, ms. 30, fol. 22), qui serait également du X^e siècle (Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño 1992, p. 191–192). C'est sans doute le signe que leur culte liturgique ne s'est pas encore imposé partout. Sur l'hymne *Fons Deus*, cf. J. PÉREZ DE URBEL (voir n. 32) p. 117–118.

188 On a longtemps cru que ce manuscrit (British Museum, add. 25.600) était originaire de Cordoue et avait été composé en 919. Il est en fait originaire de Cardena et date du milieu X^e siècle. Cf. Baudoin DE GAIFFIER, *Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard*, dans: *Analecta Bollandiana* 55 (1937) p. 269–283, ici p. 271–272.

certaines d'entre eux. Cette solution semble donc préférable à celle des années 870. Mais il reste maintenant à savoir si une telle proposition peut s'accorder avec le *stemma* proposé par Juan Gil et Jan Prelog.

Les emprunts à la *Passion de Facond et Primitif* se trouvent dans les deux versions anciennes de la *Chronique d'Alphonse III, Rotense* aussi bien qu'*Ad Sebastianum*. Il est donc impossible d'imaginer que le «récit de Covadonga» n'ait été intégré qu'à l'époque où on le trouve dans les plus anciens manuscrits, soit à la fin du X^e siècle. Il aurait alors pu s'intégrer à l'une des deux versions, mais pas aux deux. Reprenons le *stemma* de Jan Prelog¹⁸⁹:



La «nouvelle rédaction», entre 910 et 914, correspond au règne de García I^{er}, fils d'Alphonse III, qui est mentionné dans la version *Ad Sebastianum*. Cependant celle-ci, comme l'ont montré Jan Prelog et Juan Gil, n'est pas le modèle de la *Rotense*, mais dérive du même modèle¹⁹⁰. Quant au terminus de 924 attribué à la *Rotense*, il correspond à la fin du règne d'Ordoño II (914–924), qui est mentionné dans l'*incipit*¹⁹¹. Reprenons maintenant les quelques données relatives au récit de Covadonga que nous avons pu réunir. Pour que l'intégration du récit, tel que nous le conservons, ait déjà été effectuée dans l'«Urtext», il faudrait admettre que la *Passion de Facond et Primitif* existait déjà à la fin du IX^e siècle, sans doute dans les années 880. Nous avons vu que cette option est possible mais peu vraisemblable. Elle n'est pas, en tout cas, la plus économique. Par ailleurs, l'interpolation n'a pu se faire après 910/914, époque de rédaction de la «nouvelle version», car le «Récit de Covadonga» figure, certes avec quelques variantes mais aussi avec les citations de la *Passion de Facond et Primitif*, dans A aussi bien que dans B. La solution la plus probable est donc la suivante: le «Récit de Covadonga» a sans doute été ajouté dans la «nouvelle rédaction», soit entre 910 et 914, ce qui s'accorde parfaitement avec la datation de la *Passio* – pas avant 905–906 – que nous proposons. La fait d'avancer la datation de ce texte de quelques décennies n'enlève rien à la validité globale du raisonnement de Fábrega Grau, laquelle, nous l'avons vu, rend improbable une rédaction avant le début du X^e siècle. La *Passio Facundi et Primitivi*, si l'on retient notre hypothèse, parvint forcément très vite à la connaissance des cercles royaux puisqu'elle fut utilisée, quelques années seulement après sa rédaction, par le clerc qui composa le «Récit de Covadonga». Une telle supposition semble cependant légitime dans la mesure où Sahagún était un monastère royal, qui, depuis sa refondation au début du X^e siècle, joua toujours un rôle de premier plan dans les stratégies monastiques des souverains asturiens et léonais¹⁹².

189 PRELOG (voir n. 42), p. LXXXV. GIL (voir n. 2) p. 61.

190 PRELOG (voir n. 42), p. LXXXV et CXXIII. Cf. aussi GIL (voir n. 2), p. 60–63. *Contra*: BONNAZ (voir n. 41), qui, comme Sánchez Albornoz, La redacción originalde la Crónica de Alfonso III, dans: Orígenes (voir n. 159) p. 755sq., fait de la version *Ovetense* (= *ad Sebastianum*) une réécriture de la *Rotense*. Résumé des positions dans BRONISCH, RHK, Anhang 4, p. 390–393.

191 *Usque nunc in tempore gloriosi Ordoni regis dive memorie Adefonsi regis filio collecta*, éd. BONNAZ (voir n. 41) p. 31.

192 Dans des diplômes datés de 915 et 920, Ordoño II et Ramire s'adressent à Facond et Primitif comme *domnis patronis meis*, puis *patronis meis*: MÍNGUEZ FERNÁNDEZ (voir n. 139) n° 12 et 20, p. 40 et 48.

Le «Récit de Covadonga» ne se trouvait donc peut-être pas dans la version originelle de la *Chronique d'Alphonse III*. Faut-il continuer à y voir un texte qui, bien que retouché, reprendrait le noyau d'un autre, datant du VIII^e siècle et nous offrant par conséquent, dès cette époque, la première version du mythe fondateur du royaume des Asturies? C'est une autre question, dont on peut sans doute discuter. Remarquons tout de même ceci: il est peu vraisemblable qu'on ait pu écrire une version du récit avec des emprunts à des Passions anciennes, pour la compléter ensuite avec des citations prises dans une ou plusieurs Passions récentes. Le recours aux textes hagiographiques a donc été opéré en bloc par l'auteur du récit, qui disposait sans doute d'un Passionnaire assez complet et, puisqu'il incluait Sébastien, Nunilo et Alodia, de facture récente – voire très récente s'il comprenait déjà Facond et Primitif. Les emprunts au *Passionnaire hispanique* sont par ailleurs répartis dans tout le texte, de même que les passages de la *Passion de Facond et Primitif*. Ils sont intimement et constamment associés à la trame du récit. Si on les retire pour obtenir un «Urtext», il ne reste pas grand chose. En définitive, s'il est probable que le «Récit de Covadonga» véhicule certaines traditions anciennes, s'il est possible encore qu'il s'inspire d'un texte plus ancien, que nous aurions irrémédiablement perdu, il est pour le moins risqué d'affirmer que celui-ci aurait existé, à une date ancienne, dans une version plus ou moins proche de celle que nous possédons. Dans la lettre introductive de la version *ad Sebastianum*, le roi Alphonse III signale d'ailleurs qu'après Isidore, auquel il attribue abusivement une *Histoire* conduisant jusqu'aux glorieux temps du roi Wamba, personne ne s'est donné la peine d'écrire les faits des goths¹⁹³. Sans doute ne faut-il pas accorder trop d'importance à ce genre de mention, mais il reste que si un récit écrit des débuts de la «Reconquête» existait, il n'était pas considéré comme digne de mention au temps d'Alphonse III. Le «Récit de Covadonga», en tout cas tel que nous pouvons le lire dans la *Chronique d'Alphonse III*, est vraisemblablement un texte du début du X^e siècle, rédigé à la fin du règne d'Alphonse III ou juste après sa mort. Le mythe fondateur du royaume asturien, page classique et incontournable pour une histoire de l'idée de guerre sainte et de Reconquête dans l'Espagne du haut Moyen Âge, semble bien n'avoir trouvé son point de cristallisation que tardivement. Il n'a sans doute pris place dans la *Chronique d'Alphonse III* que d'extrême justesse. Il semble donc plus juste de le lire comme une conséquence de l'entreprise de resserrement idéologique mise en chantier à partir des années 880, que comme le reflet encore relativement fidèle d'une perception «originelle» des événements de 711.

Les textes liturgiques et l'idée de guerre sainte

Alexander Pierre Bronisch accorde beaucoup d'importance aux témoignages liturgiques, *ordines*, messes et hymnes, dans la mise au point d'une idéologie cléricale de la guerre. Il semble que, plus que dans les sources narratives, c'est dans des textes de cet ordre que l'on peut trouver des témoignages quasiment contemporains de l'invasion de 711. On ne saurait donc accorder trop d'importance à ces pièces, mises en lumière par l'auteur d'une façon inédite pour la péninsule, en tout cas dans un ouvrage de cette nature. Un problème majeur se pose cependant: comment les dater alors qu'elles se ressemblent beaucoup d'un siècle à l'autre, qu'elles sont souvent transmises par des manuscrits tardifs et ne comportent aucun nom de personne, voire aucune allusion à des événements précis? Ce qui semble être de la première moitié du VIII^e siècle ne peut-il être antérieur à l'invasion, ou au contraire ren-

193 *Et quia Gothorum Chronica usque ad tempora gloriosi Wambani regis Isidorus Hispalensis sedis episcopus, plenissime edocuit, et nos quidem ex eo tempore, sicut ab antiquis et a praedecessoribus nostris audivimus, et vera esse cognovimus, tibi breviter intimabimus*, éd. BONNAZ (voir n. 41) p. 31 (*ad Sebastianum*).

voyer au IX^e, au X^e, voire au XI^e siècle? Nous prendrons trois exemples des problèmes qui peuvent surgir, à seule fin de suggérer que si les témoignages liturgiques doivent être pris en compte par les historiens, c'est avec des précautions toute particulières. Il s'agira dans les trois cas de textes clé, car répertoriés, peut-être à tort, peut-être à juste titre, comme datant des toute premières décennies du VIII^e siècle (mais après 711 ...).

1. *Tempore belli*: le problématique témoignage de l'hymnologie

Le recueil de Clemens Blume comprend, dans le volume consacré à l'Espagne, deux hymnes intitulées *Tempore belli*¹⁹⁴. Alexander Pierre Bronisch les présente dans une partie sur «la menace sarrasine dans la liturgie hispanique»¹⁹⁵. Où et quand ont-elles été écrites? La tradition manuscrite semble *a priori* peu favorable à une origine ibérique, tous les manuscrits qui nous les ont transmises étant en effet italiens¹⁹⁶. Le plus ancien date du X^e siècle et, comme les suivants, les intègre dans l'hymnaire ambrosien. On ne peut cependant arguer de ce simple fait pour leur assigner une origine italienne. Les contacts entre les deux péninsules n'ont pas cessé au cours du haut Moyen Âge, et l'on sait qu'une partie de la production hymnologique italienne est passée, dès l'époque wisigothique, en péninsule¹⁹⁷. De bons arguments incitent d'ailleurs à penser que ces deux hymnes étaient présentes dans un manuscrit mutilé de Saint-Dominique de Silos (XI^e siècle)¹⁹⁸. Mais inversement, la présence d'une hymne dans un manuscrit hispanique n'implique pas nécessairement une origine locale. Il faut donc lire les textes et analyser leur contenu. Comme nous allons le voir, les avis des spécialistes diffèrent du tout au tout.

Dans l'édition qu'il a donnée de ces deux hymnes, Manuel C. Díaz y Díaz suggère qu'il s'agirait en réalité d'une seule pièce, dédoublée pour des raisons liturgiques¹⁹⁹. Lisons ce texte reconstitué. *Tempore belli* commence par une invocation à Dieu, formulée par des *tristes nunc populi* se déclarant menacés par un peuple barbare voisin²⁰⁰. Les chrétiens sont assimilés au peuple d'Israël, lequel a autrefois bénéficié de l'aide divine par l'entremise de Moïse et de Gédéon. Dieu est invité à briser les épées et les boucliers des assaillants. Ceux-ci sont décrits comme une engeance effrayante, ayant traversé la mer²⁰¹ pour mettre en fuite la *cohors christicolorum*. Celle-ci fuit où elle peut. Les morts sont innombrables, les églises sont profanées, les villes brûlées, jeunes et vieillards sont emmenés en captivité. Les chrétiens subissent ce châtement pour leurs péchés, mais ils implorent Dieu de mettre leurs ennemis en fuite et de leur apporter la paix. Pour Manuel C. Díaz y Díaz, cette hymne décrit

194 BLUME (voir n. 32) n° 205 et 206, p. 281–283.

195 RHK p. 97–100.

196 Liste dans BLUME (voir n. 32) et dans F. J. E. RABY, *On the Date and Provenance of Some Early Latin Hymns*, dans: *Medium Aevum* 16 (1947) p. 1–5, ici p. 3–4. Le plus ancien manuscrit (X^e siècle) est celui du Vatican, Cod. Vat. 83, fol. 223.

197 Cf. BLUME (voir n. 32) p. 32–33; RABY (voir n. 196) p. 3.

198 Aujourd'hui Londres, British Museum, add. 30 851. Ce manuscrit donne les hymnes *De sterilitate pluviae* et *De ubertate pluviae*, qui sont sans doute du même auteur que *Tempore belli* et lui sont associées dans la tradition manuscrite italienne. Or ces deux pièces, dans le manuscrit londonien de Silos, sont suivies d'une lacune de deux folios, lesquels avaient toutes les chances de contenir *Tempore belli*. Cf. la description du manuscrit par BLUME (voir n. 32) p. 26–28 et note 1 p. 28.

199 Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, *Noticias históricas en dos himnos liturgicos visigóticos*, dans: *Antigüedad y cristianismo, III. Los visigodos. Historia y civilización*, Murcie 1986, p. 443–456 (p. 448–450 pour l'édition). Le dédoublement pourrait avoir eu lieu pour tierce et none (ibid., p. 451). L'auteur avait initialement tenu ces hymnes pour des pièces non hispaniques, ce qui explique leur absence dans son *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid 1959.

200 *Dire namque fremens en furor atrox / gentis finitime arva minatur*, v. 5–6, éd. DÍAZ Y DÍAZ (voir n. 199) p. 448.

201 *Gens effrena, suis vasta catervis / findens innumeris equora ponti*, v. 46–47, ibid.

très certainement la situation de 711 ou des années immédiatement postérieures. Elle serait par conséquent le premier témoignage liturgique du traumatisme causé par l'invasion et témoignerait de la mise en place extrêmement précoce, en réalité contemporaine des faits, d'un discours providentialiste²⁰². C'est dire l'importance que pourraient avoir ces quatre-vingt-huit vers. Une telle interprétation convient parfaitement à l'auteur de *Reconquista und heiliger Krieg*, désireux de prouver la précocité de l'idéologie de guerre sainte.

En 1947, F.-J.-E. Raby avait donné de cette pièce une interprétation radicalement différente²⁰³. Les deux hymnes – leur unité n'avait pas encore été établie – étaient italiennes et bien antérieures à 711. *Saevus bella*, la deuxième partie de cet ensemble, était datée entre 437 et 457, soit à l'époque où les vandales lançaient régulièrement des raids maritimes contre la Sicile et l'Italie. Quant à *Tristes nunc populi*, présentée comme s'inspirant de *Saevus bella*, elle devait être lue à la lueur des mouvements de population depuis la Norique vers l'Italie, entre 453 et 482. On conviendra qu'il est difficile d'imaginer des interprétations plus opposées! Il ne s'agit pas ici de trancher, mais de signaler les difficultés, pas nécessairement insurmontables, que pose le choix du contexte de 711, et aussi de s'interroger sur la place de ce texte dans l'histoire d'une idéologie de guerre sainte.

Les difficultés d'une attribution hispanique peuvent être situées sur deux plans bien différents: datation et contenu. Commençons par le contenu. Les musulmans, on le sait, se sont installés très vite en péninsule. Leur attaque a été soudaine, les combats ont été peu nombreux, enfin les chrétiens ont immédiatement bénéficié du statut de *dhimmis*. Or voici ce qu'écrit l'auteur de l'hymne:

Le vorace barbare brûle les villes par le feu, Il brûle les demeures ouvertes et nourricières. Il emmène en butin, captifs, les vieillards et les jeunes, les femmes mariées, les veuves et les jeunes filles²⁰⁴.

Il n'est donc pas question ici d'une domination au sens strict, mais plutôt, semble-t-il, de raids se terminant par la réduction de chrétiens en esclavage²⁰⁵. Les déprédations occasionnées par ce peuple barbare semblent par ailleurs régulières, comme en témoigne la strophe suivante:

Avec ses innombrables armées, ce peuple débridé et emporté, sème la terreur par une guerre continuelle, fendant les vastes étendues de la mer; Il bouleverse le rivage de ses traits rigides et innombrables²⁰⁶.

Si le terme *arva* devait être traduit, comme nous l'avons fait, par »rivage«, il indiquerait par ailleurs que les envahisseurs se limitaient, pour l'essentiel, au littoral, ce qui n'est évidemment pas le cas des musulmans en péninsule ibérique²⁰⁷. Ces quelques éléments vont plutôt

202 *Hoc peccata malum grande merentur / vere nostra, Deus, plurima, sancte*, v. 69–70, *ibid.*

203 RABY (voir n. 196).

204 *Urbes urit edax barbarus ignis, / communesque domos urit et almas; / vinctos prædo senes ducit ephobos, / nuptas et viduas atque puellas*, v. 61–64, éd. DÍAZ Y DÍAZ (voir n. 199) p. 449–450.

205 Ce que notait déjà RABY (voir n. 196) p. 2.

206 *Terret continuo fervida bello / gens effrena, suis vasta catervis / findens innumeris æquora ponti, / perturbat rigidis arvaque tellis*, v. 45–48, éd. DÍAZ Y DÍAZ (voir n. 199) p. 449.

207 *Arvum* signifie normalement »terre en labour, champ«, par extension »plaine«, mais il peut aussi avoir le sens de »rivage«, par exemple, dans Virgile, *Enéide*, II, 209. Or tout le texte est précisément tissé de citations virgiliennes. Dans cette même strophe, l'auteur parle de la *gens effrena* (*Géorgiques*, 3, 382) et surtout des *æquora ponti* (*Géorgiques*, 1, 469), ce qui nous ramène au bord de la mer. On retrouve aussi le terme *arva* au vers 6.

dans le sens de la thèse de Raby²⁰⁸. Il est cependant impossible d'affirmer, sur cette base, le caractère non hispanique de l'hymne. Les passages cités sont largement topiques, et il est peut-être illusoire de voir à tout prix des événements précis derrière les formules poétiques²⁰⁹. Cependant, cette constatation vaut aussi pour toute tentative d'identification de la *gens effrena* par les musulmans ...

Notre hymne pose par ailleurs un sérieux problème de datation. Elle apparaît en effet, dans tous les manuscrits, en compagnie de deux pièces intitulées *De ubertate pluviae* et *De sterilitate pluviae*²¹⁰. Si l'on ajoute à ce fait de fortes ressemblances stylistiques et métriques, il semble bien que l'on ait affaire à un même auteur pour l'ensemble, ce que Clemens Blume suggérait déjà et que personne ne semble remettre en cause. Or ces hymnes «météorologiques» étaient connues de Bède le Vénérable, qui les cite en exemple dans son *De arte metrica*²¹¹. Voilà qui rend, sinon impossible, du moins plus difficile, une rédaction avant 711. Les principales données du problème sont, en effet, les suivantes. Le *De arte metrica* a généralement été daté de la fin du VII^e ou du tout début du VIII^e siècle, ce qui irait contre une rédaction de *Tempore belli* après l'invasion musulmane²¹². Le seul élément tangible permettant de situer l'œuvre de Bède est la présence d'un colophon, dans lequel celui-ci dédie le traité à son disciple Cuthbert, qualifié de *dulcissimus filius et surtout de conlevita* (co-diacre)²¹³. Or Bède fut ordonné prêtre en 702. Cependant, Arthur Holder et Camilla Viricillo Franklin ont tout récemment suggéré, de façon convaincante, que le terme *conlevita* ne devait pas être pris au pied de la lettre²¹⁴. En examinant comparativement le discours

208 En tout cas pour l'identification du *barbarus horrens* aux vandales. Raby, on l'a vu, pense qu'il y a deux hymnes et que *tristes nunc populi* a pour arrière-plan la pénétration de peuples barbares en Norique. Il se fonde pour cela sur le passage suivant: (...) *furor atrox / gentis finitime arva minatur* ..., v. 5–6, éd. DÍAZ Y DÍAZ (voir n. 199) p. 448. Il interprète le terme *finitimus* comme signifiant une proximité terrestre, ce qui implique nécessairement de dissocier les deux hymnes. Or le voisinage peut aussi être maritime, comme en témoigne vraisemblablement l'utilisation du terme *arva* (riva-ges?) dans la même strophe. Cf. sur ce point la note précédente. Ainsi, la contextualisation par la piraterie maritime vandale pourrait valoir pour les deux hymnes et se concilier sans problème avec leur réunion en une seule pièce.

209 Le caractère topique de la description des cruautés barbares a été noté par DÍAZ Y DÍAZ (voir n. 199) p. 451, qui cite la lettre de Taion de Saragosse à Quiricus de Barcelone (rébellion de Froja et exactions des basques en 653, PL 80, col. 727) et la Chronique de 754, éd. LOPEZ PEREIRA (voir n. 30) p. 70. Une différence cependant: ces deux textes présentent des événements – incursion des basques dans la région de Saragosse ou conquête-éclair musulmane – ayant eu lieu une fois, alors que l'hymne *Tempore belli* insiste sur la régularité des pillages.

210 Éd. BLUME (voir n. 32), n° 203 et 204, p. 278–280. Appartiendraient aussi à ce groupe trois hymnes *Pro varia clade*: C. BLUME, n° 200, p. 275–276, n° 201, p. 276–277 et n° 202, p. 278. Cf. *ibid.*, p. 282. PÉREZ DE URBEL (voir n. 32) p. 235–236, assignait une origine ibérique à ce groupe d'hymnes.

211 Bède, *De arte metrica et de schematibus et tropis*, C.-B. KENDALL éd., dans: *Beda Venerabilis Opera*. I. *Opera didascalica*, Turnhout 1975 (CCSL, 123 A) I, 19, p. 134.

212 Cf. l'introduction de M.-H. KING au *De arte metrica* (voir n. 211) p. 74 («very probably 701 or 702»). Cette date avait été proposée par M.-W.-L. LAISTNER et H.-H. KING, *A Hand-List of Bede Manuscripts*, New York 1943, p. 131–132. Charles PLUMMER, *Baedae Opera Historica*, Oxford 1896, p. CXLV, proposait une datation entre 691 et 703. Franz BRÜNHOLZL, *Histoire de la littérature latine au Moyen Âge*. I. De Cassiodore à la fin de la Renaissance carolingienne, 1. L'époque mérovingienne, Turnhout 1990, p. 203, propose 701–702 («une œuvre de jeunesse»).

213 *Haec tibi, dulcissime fili et conlevita Cuthberte, diligenter ex antiquorum opusculis scriptorum excerptare curavi* ..., *ibid.*, *De arte metrica* (voir n. 211) p. 141.

214 Arthur HOLDER, (Un)dating Bede's *De arte metrica*, dans: Jane HAWKES and Susan MILLS (éd.), *Northumbria's Golden Age*, Sutton Publishing 1999, p. 391–393; Carmela Viricillo FRANKLIN, *The Date and Composition of Bede's De schematibus et tropis and De arte metrica*, dans: *Revue bénédictine* 110 (2000) p. 199–203 («A term, *conlevita*, whose prefix declared their share in the ›com-

biblique du *De schematibus et tropis*, auquel est adjoit le *De arte metrica*, et d'autres œuvres de Bède, Camilla Franklin propose même une datation entre 709 et 716/731²¹⁵. L'hypothèse »musulmane« reste donc possible. Mais toutes les difficultés ne sont pas pour autant balayées ... En effet, en admettant que Bède ait écrit son traité de métrique entre 711 et 731, il faudrait également postuler une transmission rapide des hymnes hispaniques depuis la péninsule ibérique vers l'Angleterre, soit entre 711 et la rédaction du *De arte metrica*. Rien d'impossible à cela, comme l'a suggéré Manuel C. Díaz y Díaz²¹⁶. Mais cette transmission fut-elle directe? Rien n'est moins sûr ... En effet, Bède attribue les hymnes *De ubertate pluviae* et *De sterilitate pluviae* à Ambroise de Milan, ce qui indique de façon à peu près certaine qu'il avait sous les yeux un manuscrit l'invitant à le faire²¹⁷. Or la tradition manuscrite italienne donne justement le groupe d'hymnes qui nous intéresse comme partie intégrante de l'hymnaire ambrosien. Bède avait donc sans doute à sa disposition un manuscrit italien. En conséquence, si les hymnes météorologiques et, par contrecoup, *Tempore belli*, sont d'origine hispanique, elles ont dû gagner d'abord l'Italie, puis l'Angleterre, dans les années – une vingtaine au maximum – qui ont suivi l'invasion de 711²¹⁸. C'est possible. Est-ce probable?

La question qui se pose en définitive est de savoir s'il faut trancher. Une hymne comme *Tempore belli* est riche et l'on aimerait pouvoir en faire le premier témoignage littéraire de l'invasion musulmane²¹⁹. Mais faut-il aller au-delà de la suggestion? Plaçons-nous tout de même un instant dans cette hypothèse: une origine hispanique, en 711 ou peu après. Que nous apporterait alors ce texte sur l'idée de guerre sainte? Il témoignerait certes de l'immédiateté d'un discours »providentialiste«, mais cela ne suffit pas à parler de guerre sainte. Pour qu'il y ait guerre, il faut être deux. Or que demandent ici les chrétiens à Dieu? De leur pardonner leurs péchés²²⁰, de rompre les lances, les épées et les boucliers des assaillants²²¹, de leur octroyer, enfin, »les bienfaits d'une paix éternelle«²²². Des épées, des lances et des boucliers chrétiens, il n'est en revanche jamais question, pas plus que d'une hypothétique victoire militaire²²³. En un mot, l'idéal »pacifiste« qui se dégage de cette hymne semble bien éloigné des discours belliqueux de Pélage dans ses montagnes asturiennes. Plus qu'une idéologie de guerre sainte, même à l'état embryonnaire, on aurait plutôt ici une idéologie de »paix sainte«.

mon« ministry of Christ, each according to his own office», *ibid.* p. 201, citant Arthur Holder). Je remercie Jacques Elfassi pour avoir attiré mon attention sur cet article. Des réserves quant à la datation haute du *De arte metrica* avaient déjà été avancées par Charles W. JONES, Introduction, dans: *Bedae Venerabilis Opera* (voir n. 211) p. X, n. 6.

215 Soit entre la plus ancienne date possible de l'*Expositio actuum apostolorum* et la *Retractatio*, composée après 716 et sans doute entre 725 et 731.

216 DÍAZ Y DÍAZ (voir n. 199) p. 452 (transmission de l'Espagne vers l'Italie via la Tarragonnaise ou la Narbonnaise).

217 *Quo usus est sanctus Ambrosius in precatone pluviae ...*, *De arte metrica* (voir n. 211), I, 19, p. 134.

218 Nous avons vu que les hymnes »italiennes« intégraient l'hymnaire hispanique à l'époque wisigothique. Mais, abstraction faite du problématique groupe de pièces qui vient de nous retenir, l'inverse est-il vrai? La diffusion des hymnes hispaniques au cours du haut Moyen Âge semble en réalité surtout péninsulaire.

219 A peu près en même temps que Bronisch, Luis A. GARCÍA MORENO, Covadonga, realidad y leyenda, dans: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 194 (1997) p. 353–380, ici p. 379–380, a proposé de voir dans l'hymne *Tempore belli* un témoignage de la bataille de Covadonga.

220 *Sed nunc suppliciter poscimus omnes, / iam clemens famulos aspice tristes*, v. 71–72, éd. DÍAZ Y DÍAZ (voir n. 199) p. 450.

221 *Disrumpe frameas, spicula frange, / confringe clipeos bella volentum*, *ibid.* v. 35–36.

222 *Pacis perpetue munera confer*, *ibid.* v. 84.

223 *Salva ergo tua morte redemptos, / salva suppliciter pacta petentes*, *ibid.* v. 33–34. Il s'agit pour les chrétiens de rentrer en grâce auprès de Dieu, pas d'obtenir une victoire militaire.

2. La *Missa omnium tribulantium*: ariens ou musulmans?

Voici un autre texte aussi peu utilisé que difficilement datable. La *Missa omnium tribulantium* nous a été conservée par le *Liber ordinum*²²⁴. Elle demande à Dieu d'aider les fidèles qui l'implorant et de confondre les infidèles (*infideles*), lesquels sont également qualifiés d'hérétiques. Comment dater ce texte, qui ne fait allusion à aucun événement particulier? Dans son édition du *Liber ordinum*, dom Férotin suggère que nous sommes en face d'un texte extrêmement ancien, qui nous ramènerait sans doute au cinquième siècle, en tout cas à une date antérieure à la conversion des Wisigoths ariens au catholicisme²²⁵. Alexander Pierre Bronisch propose une datation radicalement différente, ce qui a pour effet de grossir le corpus des textes liturgiques reflétant les premiers temps de l'invasion²²⁶. Il constate en effet que si les goths ariens peuvent être qualifiés d'«hérétiques», ils ne sauraient être appelés «infidèles», ce terme ne pouvant désigner qu'un peuple non chrétien. Ainsi, dans les *Vies des Pères de Mérida*, le qualificatif *infidelis* n'est-il jamais employé dans le récit pourtant archétypique de l'affrontement entre le roi arien Léovigilde et l'évêque Masona. La *Missa omnium tribulantium* ne pourrait donc renvoyer qu'à la lutte entre musulmans et chrétiens. Mais à quelle époque? La caractérisation des musulmans comme hérétiques pointerait l'époque des martyrs de Cordoue (années 850), Euloge et Alvar caractérisant tantôt les musulmans comme païens, tantôt comme hérétiques. Cependant, la présence dans cette messe d'un idéal de conversion pourrait bien indiquer une date plus précoce, lorsque la christianisation des envahisseurs semblait encore possible. Nous aurions donc, en définitive, un texte datant des tout premiers temps de la domination musulmane.

Certains passages risquent cependant de rendre cette interprétation difficile à tenir. Tout ce qui touche à la conversion pose en effet problème. Que sait-on d'un désir de conversion des musulmans par les chrétiens dans les années qui suivirent 711? Les rares chroniques que nous possédons n'abordent pas ce sujet. Or la *Missa omnium tribulantium* est explicite: «Nous sollicitons un remède pour nos crimes, et nous attendons que tu confères la vraie foi aux infidèles, afin qu'ils se convertissent et vivent, ou bien qu'ils soient confondus et ne se réjouissent pas plus longtemps de notre ruine»²²⁷. Il n'apparaît pas qu'il soit ici question, derrière la «confusion des infidèles», d'une possible victoire militaire chrétienne. Dans ce qui est en fait la seule allusion du texte à des combats, il est seulement dit que les infidèles n'ont pas peur de Dieu et mettent tous leurs espoirs dans leurs arcs²²⁸. Nous sommes en fait dans un contexte d'oppression plus que de guerre. Et si la «confusion» n'est pas militaire, elle pourrait bien être, en revanche, dogmatique. Voilà qui donnerait force à l'interprétation initiale de dom Férotin. De même la formule «Il est intolérable (*satis est*), Seigneur, qu'ils s'attribuent, glorieux, cette vaillance, et que présomptueux d'eux-mêmes, ils méprisent les saints secrets»²²⁹, peut difficilement s'appliquer aux musulmans, car elle sous-entendrait que les «saints secrets» leur ont été proposés. En 711 et dans les années qui suivirent, les chrétiens avaient autre chose à faire que de persuader leurs adversaires. Une datation haute, antérieure à la conversion des goths en 589, se heurte cependant, comme nous l'avons vu, à la double qualification d'infidèles et d'hérétiques.

224 LO, éd. FÉROTIN (voir n. 24) col. 344–345.

225 LO (voir n. 24) col. 345, note 1.

226 RHK p. 108–110.

227 *Medellam sceleribus nostris exposcimus, et ut infidelibus verissimam donec fidem expetimus: ut aut convertantur et vivant, aut confundantur et amplius de ruina nostra non gaudeant*, LO (voir n. 24) col. 345.

228 *In suo sperant arcu, et de tuo nil trepidant brachio*, *ibid.*

229 *Satis est, Domine, quod sibi hanc fortitudinem gloriantes adscribunt, et de presumentes sancta secreta despiciunt*, *ibid.*

Les ariens, contrairement aux musulmans, ne pourraient donc être à la fois »infidèles« et »hérétiques«. Le témoignage des *Vies des Pères de Mérida* a certes du poids. Mais il en est peut-être d'autres, non moins troublants, qui vont dans un autre sens. C'est toute la littérature latine chrétienne relative aux hérésies antiques, et en particulier à l'arianisme, qui devrait être examinée d'un point de vue lexicologique, afin de déterminer si les ariens peuvent être infidèles. Contentons-nous d'un seul exemple, hispanique et datant de l'époque de la conversion. Lors du troisième concile de Tolède (589), le roi Reccared proclame sa foi catholique et condamne l'arianisme. Après avoir longuement énoncé son credo et défini les relations au sein de la Trinité, le roi anathématise Arius et ses »complices«, puis il déclare se rallier pleinement aux enseignements des conciles de Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine. Si certains, dans le peuple, refusaient de se rallier à cette »droite et sainte confession«, ils expérimenteraient la colère de Dieu. Leur perdition serait un objet de joie pour les fidèles et un exemple pour les »infidèles« – les ariens²³⁰. Or ces mêmes ariens avaient été qualifiés, ce qui ne surprend pas, d'hérétiques, dans ce même concile et quelques lignes plus haut²³¹. Il est vrai que par la suite, dans les conciles de Tolède, le terme *infidelis* est pratiquement réservé au peuple juif, mais c'est peut-être tout simplement car le problème arien appartient alors au passé²³². Soyons clair: les termes »hérétique« et »infidèle« ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Dans certains cas au moins, ils peuvent être synonymes. Au IV^e siècle déjà, dans son traité *De fide*, le moine espagnol Bachiarius s'était exonéré des soupçons de priscilianisme qui pesaient sur lui. Affirmant sa foi en la Trinité, il avait dû reconnaître en particulier que le Saint Esprit n'était pas créé comme le Père, »ainsi que l'affirment les infidèles«²³³. Avant 589, les hérétiques peuvent donc être »infidèles« ... Cette simple remarque, combinée à l'espoir d'une conversion des oppresseurs et à l'absence d'allusion à des combats militaires, suggère que l'hypothèse de dom Férotin pourrait bien s'avérer au moins aussi plausible que celle de l'après 711 ...

3. La *Missa de hostibus*: reflet liturgique de Covadonga et première manifestation d'une idéologie de guerre sainte?

La *Missa de hostibus* n'a guère été étudiée depuis son édition par dom Férotin²³⁴. Elle fait partie d'une série d'*addenda* au corpus principal du *Liber ordinum*. Férotin interprétait ce fait comme le signe d'une rédaction postérieure, peut-être due au copiste, le prêtre Barthélémy²³⁵. Alexander Pierre Bronisch soumet ce riche texte à un examen attentif et sans précédent. Après avoir identifié les citations bibliques, dominées par les livres de Judith et des Maccabées, il met en valeur, pour la première fois, l'existence d'une phrase commune entre cette messe et le récit de Covadonga dans la *Chronique d'Alphonse III*²³⁶. Un texte dépend

230 *Si eorum aliqui hanc rectam et sanctam confessionem nostram minime credere voluerint, iram Dei cum anathemate aeterno percipiant, et de interitu suo fidelibus gaudium et infidelibus sint exemplum*, J. VIVES éd. (voir n. 92) Tolède III, p. 112.

231 Ibid. p. 110 (les suèves avaient été conduits *in haeresim*, c'est-à-dire à l'arianisme, *alieno vitio*, c'est-à-dire par Léovigilde).

232 Cf. encore, tout de même, dans Tolède VIII (653), éd. VIVES (voir n. 92) p. 263, un passage assez semblable à Tolède III (ceux qui ne respectent pas la doctrine définie à Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine sont *infideles*). Pour des exemples d'*infidelis* appliqué aux juifs, Joaquín MELLADO RODRÍGUEZ, *Lexico de los concilios visigóticos de Toledo*, Cordoue 1990, I, s. v. »infidelis«.

233 *Ne duo ingeniti, aut duo patres ab infidelibus aestimentur*, Bachiarius, *De fide*, MIGNÉ PL 20, col. 1027 A.

234 LO (voir n. 24) col. 443–445.

235 Ibid. col. 432.

236 Tableau synoptique du texte de la messe et des passages bibliques dans RHK p. 238–241. Phrase commune: *Cum tu non dinumeras hastas, sed quibus tibi complacent porrigis palmas*, LO (voir

donc de l'autre. Est-il possible de comprendre dans quelle sens la filiation doit être établie? Reprenons les textes. La phrase commune est sans doute une réminiscence d'un verset du second livre des Maccabées²³⁷. Or le texte de la messe en est sans doute un peu plus proche que celui de la *Chronique*²³⁸. Pour soutenir l'antériorité de celle-ci, il faut donc admettre que l'auteur de la messe aurait partiellement corrigé le chroniqueur afin de lui donner plus de vérité biblique. Sans être absolument impossible, cette hypothèse est peu probable. Une autre éventualité, rejetée par l'auteur, est l'existence d'une source commune antérieure, exégétique ou encore liturgique. Là non plus, cette solution n'est pas la plus économe, ce qui ne signifie cependant pas qu'elle soit impossible²³⁹. Admettons donc qu'il existe de réelles présomptions pour considérer, toutefois sans preuves irréfutables, la *Missa de hostibus* comme antérieure au «Récit de Covadonga».

Intéressons-nous maintenant au contenu du texte. Celui-ci décrit une situation dans laquelle les chrétiens, inférieurs en nombre, doivent affronter des peuples nombreux qui se lèvent contre eux. Confiants en la prière, les assiégés demandent l'anéantissement de leurs ennemis. Ils représentent le peuple élu et peuvent emporter la victoire, comme Siméon contre les amalécites, comme l'ange de Dieu contre Sanherib, roi des assyriens, ou encore comme David contre Goliath. Nous serions donc, sans doute, avant le début du X^e siècle. Mais quand? La première question est évidemment de savoir si les *hostes* sont des musulmans. Il est ici question d'*inimici*, de *gentes*, d'*hostes*, d'*invasores*, d'*aliegeni* (*sic*). Qui sont-ils? Non seulement nous n'avons ici, de même que dans la plupart des autres sources étudiées, aucune allusion concrète permettant de se rattacher avec certitude à un événement, mais encore l'essentiel de la messe est-il constitué de citations scripturaires, enfilées les unes après les autres sans que l'on puisse réellement savoir ce qui relève des circonstances de la rédaction. Alexander Pierre Bronisch affirme que le texte ne peut être antérieur à 711, car la messe témoignerait d'un traumatisme devant la victoire des ennemis qui ne correspondrait à aucun événement de l'époque wisigothique. La seule guerre envisageable, caractérisée, comme la *Missa de hostibus*, par le déséquilibre des forces entre assaillants et assaillis, serait, en 589, le combat du duc Claude contre 60 000 francs. Il faudrait alors admettre que nous avons là l'un des plus anciens textes de la liturgie wisigothique²⁴⁰. L'auteur rapproche par ailleurs la *Missa de hostibus* de la *Missa omnium tribulantium*, dont nous venons de voir qu'elle pouvait être – ou ne pas être – un témoignage immédiatement postérieur à 711. Sans doute les similitudes existent-elles, en particulier en ce qui concerne l'utilisation de l'Ancien Testament, mais le fonds du discours n'en est pas moins très différent. La *Missa omnium tribulantium* croyait en la possible conversion de l'ennemi – ce qui donne à penser que celui-ci était peut-être arien –, la *Missa de hostibus* semble parier sur son extermination²⁴¹. Il faut

n. 24) col. 444 (dans l'*inlatio*); *Et quia Dominus non dinumerat hastas, sed cui vult porrigit palmas*, éd. BONNAZ (voir n. 41), 6,3, p. 43 (dans les deux versions).

237 *Sed prout ipsi placet, dat dignis victoriam*, 2 Mac, 15, 21.

238 Sans doute. La structure de la phrase (*Dominum* sujet, utilisation de la troisième personne du singulier) est pourtant plus proche de la Bible dans la chronique que dans la *Missa*. Mais celle-ci utilise *complacent*, pour *placet* dans la Bible et *vult* dans la chronique.

239 Nombre de textes liturgiques ont disparu, comme le montre le seul fait que beaucoup des pièces étudiées ici – dont la *Missa de hostibus* – n'ont été conservées que par un seul manuscrit.

240 Allusion à ces événements dans Jean de Biclar, Isidore de Séville et Grégoire de Tours: cf. RHK p. 252. Est-il vraiment plus extraordinaire d'imaginer que ce texte puisse être l'une des premières messes wisigothiques conservées, plutôt qu'une pièce liturgique témoignant de la première victoire chrétienne après 711?

241 *Ut per te ad nicilum redigantur inimici nostri*, LO (voir n. 24), col. 443 (*Post nomina*); *Conmoveantur contritione pessima*, *ibid.* col. 445 (d'après 1 Mac, 4, 32–33, mais avec aggravation: *contritione sua* est devenu *contritione pessima*, «terrible destruction»); *Deice eos gladio confidentium*, *ibid.* col. 445 (*Ad orationem*).

donc admettre que deux messes écrites peu après 711 pourraient, dans un cas souhaiter la conversion des musulmans, dans l'autre leur anéantissement. Ce n'est pas impossible. Mais il est aussi loisible d'imaginer – là encore sans preuves – que les adversaires ne sont pas les mêmes dans les deux cas. Contrairement à ceux de la *Missa omnium tribulantium*, ceux de la *Missa de hostibus* ne sont jamais appelés infidèles ou hérétiques, pas même païens. Ce n'est certes pas un argument suffisant pour refuser de voir en eux des musulmans. Cependant, l'hypothèse d'une rédaction à l'époque wisigothique n'est peut-être pas si saugrenue. La guerre contre les francs, après la conversion de Reccared, n'est pas le seul moment où des wisigoths catholiques se sont retrouvés menacés par un adversaire supérieur en nombre. En 653, une puissante armée basque emmenée par le goth Froja fit le siège de Saragosse pendant plusieurs mois, la délivrance des chrétiens ne survenant qu'avec l'envoi d'une armée commandée par le roi Réceswinthe²⁴². Il ne s'agissait certes pas là d'un événement comparable à l'invasion de 711, mais après tout la *Missa de hostibus* ne dit jamais que toute l'*Hispania* est menacée. Le ton biblique et grandiloquent du texte nous incite, de façon peut-être erronée, à rechercher des événements majeurs pour l'histoire de la péninsule. Or le contexte de sa rédaction peut parfaitement être local, ce qui expliquerait d'ailleurs l'absence d'allusion à un roi²⁴³. Il semble bien en tout cas que le style convienne parfaitement au VII^e siècle: ainsi la formule *porrigere palmas*, utilisée pour désigner la victoire, se retrouve sous une forme assez semblable chez Taion de Saragosse, précisément lorsqu'il rapporte le siège de Saragosse par les basques²⁴⁴. L'hypothèse d'une origine wisigothique de la *Missa de hostibus*, sans doute moins exaltante que le contexte de Covadonga, n'est donc pas si facile à écarter définitivement.

Plaçons-nous cependant dans l'hypothèse, parfaitement légitime, d'une rédaction après 711 et d'une guerre ou d'une bataille contre les musulmans. Il resterait alors à dater un texte que l'auteur présente comme composé pour la bataille de Covadonga (718, 721 ou ca. 737), mais dont le seul terminus *ante quem* est la *Chronique d'Alphonse III*, soit la fin du IX^e, voire, pour ce qui est du récit de la bataille, le début du X^e siècle²⁴⁵. Les seuls arguments permettant de retenir les premières décennies du VIII^e siècle sont internes, aussi convient-il d'être très prudent. Sans doute le contexte – en admettant que cette messe littéraire et biblique laisse réellement transparaître un contexte historique précis – est-il marqué par la défaite et la volonté de revanche, sans doute les chrétiens sont-ils peu nombreux. Admet-

242 MIGNE PL 80, col. 727–730.

243 Il faudrait aussi s'interroger sur la nature même du document en question et sur le public visé. Cette *Missa* s'ouvre en effet par un *dilectissimi fratres* qui pourrait indiquer un public monastique plus que guerrier. Jusqu'au *Ad orationem*, c'est la première personne du pluriel qui est utilisée. L'auteur semble s'adresser, sur le modèle du Livre de Judith, à une communauté chargée de prier pour la victoire plus que de combattre directement: *memores, Domini, Moysi servi tui, qui Amalec confidentem in virtute sua (...) non ferro pugnando, sed precibus sanctis orando deiecit*: LO (voir n. 24) col. 443, d'après Jud 4, 13. Dans la *benedictio* finale, cependant, il semble que l'on s'adresse directement aux guerriers: *Det Dominus ex inimicis vestris triumphum vobis ...*, *ibid.* col. 445. Avons-nous nécessairement affaire à un texte homogène?

244 *Isti tribuens palmam victoriae copiosam*, Taion, PL 80, col. 728. Cité, avec quelques autres exemples, par BRONISCH, RHK p. 251.

245 La date de la bataille de Covadonga ne fait pas l'objet d'un consensus. On retenait traditionnellement 718, mais Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Data de la batalla de Covadonga*, dans *Orígenes* (voir n. 159) II, p. 97–135, a proposé 721. Depuis le jésuite français Tailhan, arguant d'un passage de la *Chronique de 754*, plusieurs historiens ont proposé une redatation vers 737: Jules TAILHAN, *Anonyme de Cordoue. Chronique rimée des derniers rois de Tolède et de la conquête de l'Espagne par les arabes*, Paris 1885, p. 41, n. 3; Justo PÉREZ DE URBEL, *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, VI, Madrid 1956, p. 29; Juan GIL, *Para la edición de los textos visigodos y mozarabes*, dans: *Habis* 4 (1973) p. 189–234, ici p. 227–234, et enfin GARCÍA MORENO (voir n. 219).

tons donc, à titre d'hypothèse, la datation proposée. Il resterait encore à établir une relation avec la bataille de Covadonga, sur laquelle l'unanimité n'a d'ailleurs jamais existé, certains continuant aujourd'hui encore à douter de son existence²⁴⁶. Acceptons pourtant un instant, en bloc, la datation et le contexte. La *Missa de hostibus* viendrait alors combler, presque miraculeusement, les lacunes d'une documentation chrétienne quasiment inexistante. La question serait alors de savoir ce qu'un tel texte nous apprendrait sur l'idée de guerre sainte aux premiers temps de la »Reconquête«. Et l'on peut se demander si, sur ce point, cette source exceptionnelle s'avérerait vraiment loquace.

Le terme de »Reconquête«, pour commencer, se révélerait largement erroné. La *Missa* affirme, en utilisant les termes de la Bible, qu'il faut sauver la *terra* de l'envahisseur²⁴⁷. L'objectif est celui du retour à la situation antérieure, caractérisée par la paix et la tranquillité²⁴⁸. Quant à l'idée d'une lutte à soutenir pour expulser définitivement l'ennemi, elle est remarquablement absente. En d'autres termes, lorsque la crise actuelle sera passée, tout sera terminé. La notion même d'une restauration religieuse n'est jamais évoquée. Dans le récit de Covadonga transmis par la *Chronique d'Alphonse III*, le passage clé annonçait le futur »salut de l'Espagne« et de »l'armée du peuple goth«²⁴⁹. L'absence d'une thématique comparable dans la *Missa* ne peut que suggérer la grande différence entre un discours tenu – puisque nous adoptons ici cette hypothèse – dans les années 720 ou 730, et un autre, postérieur de presque deux siècles. Alexander Pierre Bronisch propose de voir dans la *Missa* une sorte de brouillon du »Récit primitif de Covadonga«, lequel aurait ensuite intégré d'autres thématiques comme la trahison des fils de Witiza et la responsabilité de sa *Sippe*. Mais du point de vue de l'idée de guerre sainte, que resterait-il dans ces textes »primitifs«? Essentiellement, la conviction que Dieu aidera les combattants, ce qui n'est tout de même pas très original dans une messe propitiatoire, l'assimilation des assaillis avec le peuple hébreux et des assaillants avec les Égyptiens, enfin un discours providentialiste plus ou moins sous-jacent. Ces quelques traits permettent-ils de parler de guerre sainte? Si l'on se réfère à la définition proposée par l'auteur, ils sont effectivement déterminants. Cependant, cette défi-

246 LOUIS BARRAU DIHIGO, *Historia política del reino asturiano*, Gijón 1989, p. 106–112 (reprise et traduction de *Histoire politique du royaume asturien*, dans: *Bulletin hispanique* 52 [1921] p. 1–357) avait été comme toujours l'un des plus critiques. L'argument parfois avancé de l'absence de référence à Covadonga dans la *Chronique de 754* est discuté par Juan GIL (voir n. 245), en particulier p. 233 (le passage de la *Chronique de 754* est donné comme »el núcleo de lo que dos siglos más tarde sería narrado como batalla de Covadonga«). Auparavant, Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ avait défendu passionnément l'historicité de la bataille: voir n. 245, ainsi que: ¿Se peleó en Covadonga?, dans: *Orígenes* (voir n. 159) p. 137–155, et *Otra vez Guadalete y Covadonga*, dans: *Cuadernos de Historia de España* 1–2 (1944) p. 11–114. Du côté des sceptiques, on trouve plutôt aujourd'hui des historiens allemands (Odilo Engels, Ludwig Vones), auxquels ne se rallie pas Bronisch, et aussi, du côté espagnol, Arsenio DACOSTA MARTÍNEZ, *Notas sobre las crónicas ovetenses del siglo IX. Pelayo y el sistema sucesorio en el caudillaje asturiano*, dans: *Studia Historica. Historia Medieval* 10 (1992) p. 9–46, ici p. 17–18 (sans remettre en cause totalement Covadonga: »el carácter fabuloso de este pasaje, así como gran parte de lo sucedido en Covadonga«, p. 17), ou encore Miguel Angel LADERO QUESADA, *Reconquista*, dans: *Lexicon des Mittelalters* 7 (1994) col. 527–531. Pour un résumé des diverses interprétations de la bataille et de leur enjeu idéologique: GARCÍA MORENO (voir n. 219), qui ne dissimule pas ses propres choix: »Los sesenta y los setenta han pasado, y ciertas ideologías, que entonces alcanzaron su cenit [i. e. »aquellas visiones marxistas neorománticas«], parecen hoy cosa antañona«, p. 356.

247 *Ut vivatis et bene sit vobis, et protelentur dies vestri in terra possessionis vestre*, LO (voir n. 24) col. 445, d'après Deut 5, 33.

248 *Ut et domus tua a te munita in sanctitate et pace permaneat*, *ibid.* col. 444; *Qui et hoc holocaustum acceptum faciat et nos adiuvans paci et tranquillitati committat*, *ibid.* col. 445.

249 Cf. *supra* p. 179 et note 44.

nition convenait elle-même que la guerre sainte devait être menée contre des non-chrétiens, combattus en tant que tels²⁵⁰. Or si la *Missa de hostibus* souhaite les pires maux aux *invadores, aliegenae* et autres *inimici*, elle connote tellement peu leur action sur un plan religieux que l'on peut se demander si ces ennemis professent bien une autre religion. Inversement, si les assaillis se définissent, lorsqu'ils s'adressent à Dieu, comme *populus tuus*, ils ne semblent pas éprouver le besoin, contrairement à ce qui arrive dans d'autres textes, de se présenter comme *christiani*²⁵¹. Ne tirons pas de conclusions trop hâtives de cette remarque, qui ne suffit certainement pas à prouver que nous n'avons pas affaire ici à des musulmans contre des chrétiens, mais notons tout de même, pour terminer, ceci: si la *Missa de hostibus* était bien un texte composé pour les combattants de la première victoire chrétienne après l'invasion de 711, elle pourrait difficilement constituer la première pierre d'une idéologie de guerre sainte. Du tryptique »Religion ou doctrine ennemie/Reconquête territoriale/Continuité gothique«, on n'aurait ici aucun des trois éléments constitutifs.

*

Peut-on et doit-on parler de »guerre sainte« en péninsule ibérique avant le XII^e siècle? À partir de quand? Selon quelles modalités? Telles sont en définitive les questions qui sous-tendent le livre d'Alexander Pierre Bronisch, et accessoirement les remarques formulées ci-dessus. Terminons par quelques observations afin de prolonger, éventuellement, la discussion ici entamée. *Reconquista und heiliger Krieg* met très justement en valeur la continuité du modèle wisigothique de la guerre, de même que l'apparition d'un certain nombre de thèmes constitutifs de la guerre sainte bien avant le tournant que représente, à partir de la fin du XI^e siècle, l'ouverture de la péninsule aux notions de croisade et d'universalité chrétienne. Il reste cependant difficile de soutenir, me semble-t-il, qu'il existe dès les années suivant l'invasion musulmane un discours cohérent, lequel formaliserait, dès les premiers balbutiements de la »Reconquête«, une idéologie de guerre sainte. La plupart des textes mis en avant sont difficilement datables et leur contenu, dans plus d'un cas, reste modeste par rapport aux chroniques ultérieures. En revanche, lorsque nous avons affaire à des sources bien datées – chroniques de 741 et de 754, *Chronologia regum gothorum* –, la dimension religieuse de la guerre contre l'islam n'apparaît pas comme déterminante.

Qu'il y ait eu lors du haut Moyen Âge hispanique un discours visant à faire de la lutte contre les musulmans un moyen de légitimation religieuse et politique ne fait cependant pas de doute. Il est en revanche plus difficile de savoir à partir de quand ce discours a été systématisé, en bref à quel moment il s'est cristallisé en ce que l'on peut appeler une idéologie. Au delà des indispensables nuances, des corrections et des nombreuses suggestions qu'une impeccable érudition permet à Alexander Pierre Bronisch de formuler, tout semble cependant nous ramener vers les deux dernières décennies du IX^e siècle et vers la cour d'Alphonse III. C'est alors que l'on produit des textes narratifs et que les faits sont remis en ordre dans une perspective providentialiste qui, si elle n'est pas nouvelle, s'accompagne désormais d'une volonté explicite de restauration générale de l'Espagne gothique et catholique. On peut certes rechercher les racines de ce discours dans des textes plus anciens – »Récit primi-

250 »Der Antrieb zum Heiligen Krieg liegt in den Vorschriften der eigenen Religion begründet und nicht in der Religion des Heidnischen oder in den abweichenden Vorstellungen des ketzerischen Gegners«, RHK p. 226.

251 *Ut visites populum tuum et dirigas viam nostram ad liberationem populi tui ...*, LO (voir n. 24) col. 443. L'assimilation des *inimici* aux Égyptiens noyés dans la Mer Rouge ne suffit pas à les caractériser religieusement, puisque l'arrière-plan vétéro-testamentaire peut valoir aussi pour des guerres entre chrétiens (cf. supra, notes 146 et 147).

tif de Covadonga», testament d'Alphonse II, hymnes et messes –, mais même en admettant l'existence et l'authenticité sans partage de ces »sources originelles«, ce qui ne va pas de soi, il semble assez difficile d'y voir, déjà, les fondements d'une idéologie de guerre sainte.

Ce que l'auteur appelle, selon sa propre définition, »guerre sainte«, se caractérise par une valorisation religieuse du combat contre un ennemi clairement désigné, par une intervention directe de Dieu sur le champ de bataille et par une assimilation entre les événements du présent et leurs précédents bibliques. Dans quelle mesure une telle construction joue-t-elle le rôle de ciment des idéologies cléricale et royale en péninsule ibérique? En d'autres termes, cette »Reconquête« militaire fortement sacralisée n'a-t-elle pas cohabité avec d'autres discours, fondés sur d'autres critères? C'est essentiellement l'historiographie chrétienne qui, indépendamment de sa validité, permet de valoriser le concept de guerre sainte. Or il existe un ensemble d'œuvres cléricales – produites par des clercs et, prioritairement, pour des clercs – qui échappent totalement à cette logique. Que dire par exemple des nombreux manuscrits illuminés du *Commentaire de l'Apocalypse* de Beatus de Liebana, qui témoignent d'une conception du temps et de l'action très éloignée de la lutte quotidienne contre les maures mise au premier plan par les chroniques? On peut certes y trouver, ici et là, des allusions à la domination musulmane d'une grande partie de l'Espagne, mais là n'est pas l'essentiel²⁵². Les combats se livrent sur un autre plan et l'ennemi n'est pas désigné, ou plutôt il l'est selon les termes de l'Apocalypse. Dans le *codex Aemilianensis*, qui, à la fin du X^e siècle, transmet au côté de textes conciliaires et canoniques une partie de la chronique d'Albelda et l'*Historia Mahometis*, un enlumineur a représenté les évêques des différents diocèses de la péninsule²⁵³. Pour ce faire, il s'est inspiré de listes antérieures à la conquête musulmane. Il représente par conséquent, dans un schéma hérité de la traditionnelle rose des vents, tous les évêques *s'étant partagé*, et non *se partageant*, l'*Hispania*²⁵⁴. Ici, la guerre sainte n'existe pas car l'Église n'a pas souffert, les diocèses anciens n'ont pas disparu et »les musulmans n'ont pas envahi l'Espagne«. On est là dans un autre temps que celui de la »Reconquête«, temps immobile sur lequel les événements n'ont guère de prise. Cette étonnante vision n'est évidemment pas une idéologie alternative à celle de la »guerre sainte«. Les clercs qui tenaient ce type de discours étaient les mêmes que ceux qui écrivaient ou recopiaient les chroniques. Il faut donc se résoudre à considérer les idéologies chrétiennes de la »Reconquête« comme des systèmes complexes, au sein desquels la sacralisation de la guerre et le combat contre un adversaire religieusement caractérisé ne représentaient sans doute qu'un élément parmi d'autres. Si l'on ne veut pas abuser du schématisme inhérent à toute reconstruction historique, peut-être faut-il alors ne pas hypostasier tel ou tel de ces éléments, mais plutôt l'étudier en relation avec ses voisins.

Ce qui vaut pour les constructions idéologiques savantes est sans doute plus vrai encore pour les représentations laïques. Malheureusement, celles-ci nous échappent très largement. C'est sans doute en partie pour cette raison qu'Alexander Pierre Bronisch choisit de ne pas étudier le rôle que l'idéologie de guerre sainte a pu jouer dans la »praktische Politik«. Il soutient tout de même que d'un point de vue social, la sacralisation de la guerre et son caractère intrinsèquement chrétien ne concernaient pas que le clergé et les rois, mais aussi, en raison de l'impact des rituels, au moins l'aristocratie combattante. Pour ce qui est de la connaissance de cet idéal de guerre sainte, c'est possible. Mais pour ce qui est de son assimilation? Le

252 Otto Karl WERCKMEISTER, *Islamische Formen in spanischen Miniaturen des 10. Jahrhunderts und das Problem der mozarabischen Buchmalerei*, dans: *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, II, Spolète 1965 (Settimane di Studio del centro di Studi sull'alto medioevo, 12), p. 933–967.

253 Bibliothèque de l'Escorial, ms d. I. 1., fol. 392v.

254 Otto Karl WERCKMEISTER, *Das Bild zur Liste der Bistümer Spaniens im Codex Aemilianensis*, dans: *Madriider Mitteilungen* 9 (1968) p. 399–423 (et planches 152–160).

nombre important des exilés chrétiens se battant au service d'un pouvoir musulman – phénomène parcourant tout le Moyen Âge –, la volonté d'intégration d'une partie des élites chrétiennes, laïques aussi bien que cléricales, vivant dans l'Espagne musulmane avant la mise en place, à partir des années 1080, des dynasties berbères, suffisent à montrer que si l'idéologie de guerre sainte était connue, elle devait être aussi singulièrement adaptable, voire labile et, dans plus d'un cas, encombrante. Sans doute cette remarque ne permet-elle pas de mettre en doute l'existence d'une idéologie chrétienne de la guerre telle que nous la décrit l'auteur. La »pragmatische Politik« est une chose, la construction d'un discours visant à interpréter les faits en est une autre. Mais les quelques éléments de discussion qui viennent d'être donnés peuvent au moins inviter à s'interroger sur la prégnance réelle de l'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique.

Doit-on, en définitive, parler de guerre sainte? Nous avons exprimé nos doutes pour la période antérieure à la fin du IX^e siècle. Il est certain que l'image d'une guerre fortement christianisée s'impose ensuite. Dans quelle mesure, cependant, des sources cléricales eussent-elles pu donner de la guerre une image qui n'eût pas été foncièrement chrétienne? Il est vrai que les modalités de cette »christianisation« de la lutte contre l'islam correspondent particulièrement bien à la définition de la guerre sainte proposée par l'auteur, mais cette adéquation ne vaut pas preuve. Si l'on donnait – ce qui nous semblerait loin d'être illégitime – une définition de la guerre sainte incluant, par exemple, la notion de salut par la mort au combat, la réponse serait alors bien différente: il faudrait sans doute alors se résoudre à la complète inexistence du concept de guerre sainte en péninsule avant le XII^e siècle. Ainsi, la question de savoir s'il est ou non possible de parler de guerre sainte à telle époque et en tel lieu est-elle largement biaisée, car la réponse est nécessairement gouvernée par des définitions préalables qui ne font pas l'unanimité. En définitive, la représentation de la guerre comme entreprise collective sur le modèle d'Israël, le modèle providentialiste et contractuel des rapports entre Dieu et son peuple, la volonté de »reconquête« des territoires perdus, de reconstruction de l'Église et de restauration d'un ordre »goth«, sont peut-être, plus que les diverses pièces d'une idéologie de »guerre sainte« hispanique particulièrement précoce, les éléments spécifiques d'une conception de la guerre qui ne différerait pas fondamentalement de celle qui était en vigueur dans le reste de l'Occident. Guerre nécessairement chrétienne dans une société chrétienne. Puissent ces remarques et ces propositions alimenter d'autres discussions.