

ISABELLE POUTRIN

L'ÉGLISE ET LES CONSENTEMENTS ARRACHÉS

Violence et crainte dans le baptême et l'apostasie

*(Espagne, XVI^e-XVII^e siècle)**

L'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles, à la frontière de la Chrétienté, est un bon terrain d'étude des conversions forcées de l'islam au christianisme, et inversement. Sur le thème «Forcer les âmes», nous proposons de développer la comparaison entre ces deux modalités de la conversion: le baptême, entrée dans l'Église, et l'apostasie, certes considérée par les théologiens catholiques non pas comme une conversion mais comme une désertion, mais qui présente avec le baptême un point commun dès lors que l'individu est soumis à une contrainte et donne son consentement sous l'emprise de la peur.

L'aire méditerranéenne mettant les sujets du Roi Catholique en contact avec les musulmans d'Alger et de Tunis, il arrivait que ces chrétiens fussent capturés sur terre ou en mer et emmenés en Afrique du Nord, se fissent «Turcs», puis aient la possibilité de retraverser la Méditerranée¹. De retour en Espagne, en Sicile ou en Sardaigne, ils se présentaient ou étaient amenés devant les juges du Saint-Office. Commençait alors une procédure où l'Inquisition cherchait à connaître les circonstances du reniement afin d'en apprécier la gravité. Les renégats alléguaient la contrainte, la peur et les menaces, parmi d'autres causes de leur passage à l'islam. Les études sur les renégats ne s'arrêtent pas sur les notions juridico-théologiques qui sous-tendent les critères d'appréciation mis en œuvre par les juges². D'autre part, dans la péninsule Ibérique, le décret d'expulsion des musulmans de la couronne d'Aragon de novembre 1525 fut une étape majeure du processus d'élimination des minorités religieuses inauguré en 1391 par le massacre et la

* Per motivi editoriali il contributo, previsto per gli Atti del convegno *Forzare le anime. Conversioni tra libertà e costrizione in età moderna*, pubblicati in RSCr 1(2010), esce in questo fascicolo.

¹ Voir Robert C. Davis, *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast and Italy, 1500-1800*, Macmillan, Basingstoke-New York 2003; Wolfgang Kaiser (ed.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, xv^e-xvii^e siècle*, Collection de l'École française de Rome 406, Rome 2008.

² Bartolomé Bennassar - Lucile Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, xvi^e-xviii^e siècles*, Perrin, Paris 1989; Anita Gonzalez-Raymond, *La Croix et le croissant. Les Inquisiteurs des îles face à l'islam 1550-1700*, Editions du CNRS, Paris 1992; Maria Sofia Messana, *La «resistenza» musulmana e i «martiri» dell'islam: moriscos, schiavi e cristiani renegati di fronte all'Inquisizione spagnola in Sicilia*, dans «Quaderni Storici» 126 / a. XLII, n. 3(2007), pp. 743-772.

conversion forcée de nombreuses communautés juives³. Ce décret qui venait entériner les effets d'une vague de baptêmes forcés, étendit à l'ensemble de la couronne d'Aragon l'obligation faite aux musulmans de quitter le territoire, s'ils n'embrassaient pas la foi. Dans cette affaire également, les notions de peur et de contrainte furent au cœur du débat juridico-théologique.

En effet le royaume de Valence, conquis par Jaime 1^{er} au XIII^e siècle, comptait encore quelque 80 à 100 000 mudéjars qui, craignant d'être forcés à se convertir à la foi chrétienne après le décret d'expulsion qui avait, en 1502, frappé les musulmans de la couronne de Castille, avaient reçu du roi Ferdinand d'Aragon, en 1510, l'assurance qu'ils ne seraient pas contraints de devenir chrétiens. Mais en 1519, après l'avènement de Charles Quint, éclata une révolte anti-nobiliaire désignée sous le nom de *Germania*⁴. Ayant constitué une armée et vaincu les troupes royales à Gandie le 25 juillet 1521, les rebelles entreprirent de pousser au baptême les communautés de musulmans qui vivaient au sud de Valence, entre Carlet et Alcoy. Les *agermanados* étaient animés de motivations complexes: le ressentiment contre les seigneurs, qui tiraient de leurs vassaux musulmans une bonne part de leurs revenus, rejoignait la volonté de convertir les infidèles pour accélérer la venue des Derniers Jours ainsi que, plus prosaïquement, le désir de s'emparer des biens des musulmans en mettant à sac leurs quartiers spécifiques, les *more-rias*. Plusieurs milliers de musulmans reçurent ainsi le baptême pendant le mois d'août puis, tandis que les rebelles reculaient devant l'armée royale, revinrent progressivement à la pratique de l'islam⁵. Or, comme le signalait à Charles Quint l'Inquisiteur général Alonso Manrique en janvier 1524, les seigneurs locaux couvrirent le retour à l'islam des «nouveaux convertis» en contestant la validité de baptêmes consentis sous l'emprise de la peur:

«On dit que, comme les nobles se voient lésés dans leurs biens temporels et subissent des pertes, ils les aident à revenir à leur secte et, pour qu'ils ne soient pas forcés d'être ramenés à notre religion chrétienne, ils allèguent qu'ils se sont convertis par peur»⁶.

³ Voir par exemple Ron Barkai (dir.), *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale. De la convergence à l'expulsion*, Cerf, Paris 1994; *De mudejares a moriscos : una conversión forzada*. Actas del VIII Simposio internacional de mudejarismo, Teruel, 15-17 septembre de 1999, Centro de Estudios mudejares, Instituto de estudios turolenses, Teruel 2002. Pour le Portugal: François Soyer, *The Persecution of the Jews and Muslims in Portugal: King Manuel I and the End of Religious Tolerance, 1496-1497*, E.J. Brill, Leyden-Boston 2007.

⁴ Voir Ricardo García Carcel, *Las Germanias de Valencia*, Península, Barcelone 1975; Vicent L. Valles Borras, *Las Germanias*, Institutio "Alfons el Magnanim", Valence 2000; Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Institutio Alfons el Magnanim-Diputación de Valencia, Valencia 2001, pp. 27-64.

⁵ Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares*, dans «Estudis» 22(1996), pp. 27-51.

⁶ «[...] que segun se dice, como los cavalleros reciben daño y detrimento en sus bienes y haciendas temporales favorezcan a estos que se bolvieron a su secta, y para que no sean compelidos a que eran reducidos a nuestra religion cristiana, alegan que se convirtieron con miedo», Alonso Manrique à Charles Quint, 23 janvier 1524, in Pascual Boronat y Barra-

Cette contestation des baptêmes par la noblesse incita l'Inquisition à prendre l'affaire en mains, avec l'autorisation de l'empereur. Alerté par le Saint-Office puisque ces *nouveaux chrétiens* revenant à l'islam se trouvaient coupables d'apostasie, Charles Quint envoya des enquêteurs s'informer sur les circonstances des baptêmes. Dans le questionnaire qui devait guider ce travail figuraient notamment deux questions: les musulmans avaient-ils subi une contrainte, et laquelle? Avaient-ils été menacés par des personnes puissantes qui leur auraient fait peur afin qu'ils se convertissent à la foi catholique?⁷ Lors de l'enquête menée à l'automne 1524, il se confirma que la peur qu'inspiraient les bandes armées était bien le motif principal qui avait amené des communautés entières de mudéjars, comptant parfois des centaines d'individus, à recevoir le sacrement du baptême. Les témoignages des chrétiens font état des violences commises par les *agermanados*, violences physiques à Denia et Oliva lorsque les musulmans furent, en foule, poussés vers les églises, mais aussi menaces de meurtre et de vol, à tel point que dans plusieurs localités, les autorités chrétiennes organisèrent le baptême des musulmans pour éviter l'incursion de l'armée rebelle sur leur territoire. Pourtant, l'excuse de la peur ne fut pas retenue par les prélats, les théologiens et les juristes qui se réunirent à Madrid en février-mars 1525, à la demande de l'empereur, pour statuer sur la validité des baptêmes de 1521. Leurs conclusions reposent en revanche sur une autre notion, celle de «violence précise» ou «absolue»: l'absence de «violence absolue», en l'occurrence, faisait que les baptêmes étaient pleinement valides et que les «nouveaux convertis» devaient être tenus d'observer l'engagement qu'ils avaient pris envers la foi et la doctrine chrétiennes⁸. Dans un précédent article, nous avons pu analyser l'ensemble de l'argumentation qui fut employée, pour soutenir la validité de ces baptêmes, par le procureur de l'Inquisition de Valence Fernando de Loazes dans le *Tractatus super nova paganorum conversione* qu'il publia en avril 1525. C'est à cette occasion que nous avons abordé le sujet de la peur dans la validité des baptêmes forcés⁹.

Nous traiterons donc ici, non pas de l'angoisse millénariste qui incita les *agermanados* à éradiquer l'islam pour faire advenir le royaume du Christ, ni

china, *Los moriscos españoles y su expulsión* [1901], Universidad de Granada, Granada 1992, t. 1, pp. 401-403.

⁷ «II. Item si les fue hecha alguna fuerza y que fuerza fue, y quien la hizo, lo qual se inquirá con mucha diligencia para que enteramente se sepa la verdad si hovo [sic] fuerza y que tal fue. III. Item si fueron amenazados por personas poderosas que les causasse temor para que se convertiessen a nuestra sancta fe catholica», *Informacion*, f. 4, in Henry Charles Lea, *The Moriscos of Spain: their conversion and expulsion*, Bernard Quaritch, London 1901, p. 412.

⁸ Charles Quint, Lettre à la vice-reine Germaine de Foix, 4 avril 1525, in Augustin Redondo, *Antonio de Guevara (1480-1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux œuvres politico-morales*, Droz, Genève 1976, p. 229.

⁹ Fernando de Loazes, *Per utilis et singularis quaestio: seu tractatus super nova paganorum regni Valentiae conversione*, Valencia 1525; Isabelle Poutrin, *La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés*, dans «Revue Historique» 648(2008), pp. 819-855.

du sentiment de panique qui s'empara des mudéjars valenciens à l'arrivée des révoltés, mais, dans une perspective juridique sans doute plus aride, de la contrainte et de la peur telles qu'elles pouvaient être alléguées pour demander l'invalidation d'un baptême ou pour excuser une apostasie. Il s'agit d'articuler le terrain des pratiques et celui des normes, et la moyenne durée de l'Espagne inquisitoriale avec le temps long de l'élaboration et de l'interprétation du droit canonique. Aussi sera-t-il nécessaire de remonter aux premiers siècles de l'histoire de l'Église puis de nous arrêter sur la période décisive des XII^e-XIII^e siècles, afin de suivre l'élaboration de la doctrine par les théologiens et les juristes jusqu'au début du XVII^e siècle. Ce parcours permettra, nous l'espérons, d'éclairer l'attitude des autorités ecclésiastiques, et notamment des tribunaux d'Inquisition, face aux morisques et aux renégats.

La genèse des normes sur la contrainte: des persécutions païennes aux baptêmes forcés

Dans le droit français actuel, la violence est, avec l'erreur et le dol, l'un des éléments susceptibles d'altérer le consentement d'un individu. À travers les juristes du Moyen Âge et de l'Ancien Régime, la théorie moderne des vices du consentement recueille un héritage du droit romain, la reconnaissance de la violence comme un délit dont la victime peut obtenir réparation. Au I^{er} siècle avant J.-C., l'Édit du préteur confondait violence et crainte, la violence physique (*vis*) étant associée à la violence morale qui engendre la crainte (*metus*): «Tout ce qui est fait sous la pression d'une violence considérable est également regardé comme fait par crainte»¹⁰. La violence devait être particulièrement terrible, et illégitime: ainsi, on ne pouvait arguer de la crainte produite par un magistrat dans l'exercice régulier de ses fonctions. On évaluait le degré de la violence en fonction de la capacité de résistance de l'individu: «Ce n'est pas la crainte d'un homme timide, mais celle qui atteint d'une façon réelle même un homme très courageux qui est envisagée par cet Édit», soulignait Gaius¹¹.

Cette définition de la crainte passa dans le droit canonique. Lorsque le pape Innocent III, au début du XIII^e siècle, établit qu'un clerc ayant renoncé à son bénéfice sous l'emprise de la crainte peut le récupérer, il précisa que cette crainte était celle «qui atteint même un homme très courageux», reprenant les termes mêmes du *Digeste*¹². Les *Décrétales* de Grégoire IX

¹⁰ «Quodcumque vi atroci fit, id metu quoque fieri videatur», Ulpien, *Commentaire sur l'Édit*, L. 11 (= D.4,2,1), trad. par Jean Gaudemet, *Droit privé romain*, Montchrestien, Paris, 1998, p. 371; voir aussi Jean-Louis Gazzaniga, *Introduction historique au droit des obligations*, PUF, Paris 1992, pp. 138, 174; Daniel Touzaud, *Des vices du consentement en droit romain et en droit français*, Imprimerie de E. Donnaud, Paris 1873, pp. 14-24 et 102-107.

¹¹ «Metum autem non vani hominis, sed qui merito et in hominem constantissimum cadat, ad hoc Edictum pertinere dicemus», Gaius, *Commentaire sur l'Édit provincial*, L. 4 (= D. 4,2,6) trad. par J. Gaudemet, *Droit privé*, cit., p. 371.

¹² *Décrétales de Grégoire IX*, canon *Ad Audientiam* (= X, 1.40.4).

regroupent au titre 40 du livre un ensemble de sept canons concernant les actes commis sous l'emprise de la crainte et les conditions de leur invalidation: la question du consentement se pose dans le cadre du fonctionnement interne de l'Église, les *Décrétales* présentant des exemples sur les vœux de religion, la renonciation à un bénéfice ecclésiastique, les pressions des laïcs ou encore les contacts avec les excommuniés. Le baptême n'apparaît pas parmi ces différents cas. En effet les conditions de l'entrée dans l'Église relevaient d'autres domaines, la théologie des sacrements et les relations avec les infidèles. Elles furent précisées par des textes majeurs produits au VII^e et au XIII^e siècle.

En premier lieu, la théologie du baptême établit une distinction radicale entre celui-ci, sacrement fondateur d'une relation à Dieu, et les actes contractuels, qui requièrent le plein consentement de l'individu. Au début du V^e siècle, saint Augustin distingua dans le *Traité du baptême contre les donatistes* deux effets du baptême: l'admission dans l'Église et la réception de la grâce divine nécessaire au salut. Ces deux effets sont associés, idéalement: le baptisé devient un membre du corps mystique du Christ, et il obtient par la grâce la rémission de ses péchés¹³. Au milieu du XII^e siècle, Gratien recueillit dans le *Décret* 156 canons tirés en grand partie du traité *Du baptême* de saint Augustin: ainsi le droit canon contribua non seulement à codifier le rituel, mais aussi à fixer la doctrine du baptême. C'est aux XII^e et XIII^e siècles que le vocabulaire se précisa. Dans le livre IV des *Sentences* composé vers 1155-1158, Pierre Lombard résolut les questions concernant la réception du baptême et montra que les deux effets, l'admission dans l'Église (qu'il désigne sous le terme de «sacrement») et la réception de la grâce (qu'il appelle «la chose réelle», *res*) peuvent être dissociés en fonction des dispositions intérieures de celui qui le reçoit, ou des circonstances qui pourraient empêcher de conférer le baptême. Ainsi, ceux qui viennent au baptême sans véritable sincérité intérieure et «par tromperie» (*ficte*) ne reçoivent pas le don de la grâce, mais sont néanmoins considérés comme des membres de l'Église¹⁴. Par la suite, ce que Pierre Lombard désignait comme le sacrement fut appelé le caractère du baptême, marque invisible posée par Dieu, et qui atteste l'appartenance du baptisé à l'Église. Ce caractère que rien ne peut effacer et qui place l'infidèle, dès le moment de son baptême, sous la juridiction de l'Église, n'est donc en rien conditionné par la sincérité du converti, par son adhésion intérieure et sa foi¹⁵. Thomas d'Aquin précisa que, si la foi est nécessaire au baptisé dans la mesure où elle conditionne la réception de la grâce, cette nécessité n'est pas absolue:

¹³ G. Bareille, *Baptême d'après les Pères grecs et latins*, dans «Dictionnaire de Théologie Catholique», Letouzey et Ané, Paris 1932, II, col. 206.

¹⁴ Pierre Lombard, *Sentenciarum libri quatuor*, L. IV, dist. IV, cap. 26-27.

¹⁵ Voir Jean Galot, *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale*, Desclée de Brouwer, Louvain 1957, p. 49.

«Même celui qui ne croit pas reçoit le sacrement. Ainsi, saint Augustin dit qu'il peut certainement arriver que quelqu'un ait un véritable baptême, et n'ait pas la véritable foi»¹⁶.

Cette élaboration théologique s'accordait avec les normes concernant la validité des baptêmes forcés, qui furent mises en place durant la même période. Dans le *Décret*, Gratien recueillit un texte du VII^e siècle qui, par son insertion dans ce monument du droit canonique, se vit doté d'une portée universelle: le canon *De Iudeis* tiré du IV^e concile de Tolède (633). Ce décret conciliaire statuait sur la situation de deux groupes distincts: d'une part, les juifs qui avaient pu échapper aux persécutions ordonnées par le roi wisigoth Sisebut (612-621) durant les premières années de son règne et qui, après la mort de ce roi, étaient rentrés en Espagne; d'autre part, les juifs qui avaient été conduits au baptême dans ces mêmes circonstances et qui, ensuite, étaient revenus à la pratique du judaïsme. Concernant les premiers, le canon 57 du concile se prononça contre la pratique des conversions forcées et conseilla de les évangéliser par la prédication. Quant aux autres, le concile ne nia pas l'emploi de la contrainte, mais il reconnut les nouveaux convertis comme des membres de l'Église et commanda de les y maintenir de gré ou de force:

«En revanche, ceux qui ont été auparavant contraints de se convertir par la force (comme cela a été fait au temps du très pieux roi Sisebut), comme il est établi qu'ils sont déjà associés aux sacrements divins et qu'ils ont reçu la grâce du baptême et l'onction du chrême, et ont été fait membres du corps du Christ, il convient de les contraindre à observer la foi qu'ils ont reçue par la force ou la nécessité, afin que le nom de Dieu ne soit pas blasphémé et que la foi qu'ils ont reçue ne soit pas tenue pour vile et méprisable»¹⁷.

Il fut ainsi établi que la violence et les pressions n'ouvraient pas nécessairement une possibilité de recours contre un baptême reçu dans ces circonstances. L'intérêt de la foi primait sur le consentement des individus. La notion de caractère du baptême, qui s'applique à tous les baptisés, permettait de rendre irréversible l'entrée dans l'Église.

Cependant la définition de la contrainte requérait des précisions supplémentaires. L'un des premiers commentateurs du *Décret*, le canoniste bolo-

¹⁶ «[Fides] non autem requeritur ad primum finem consequendum, quia sacramentu percipit aliquis etiam si non credat. Unde Augustinus dicit (*in lib. de unico bapt. contra Petil.* 1, 11), quod prorsus fieri potest ut aliqui verum baptisma habeant, et non habeant fidem veram», Thomas d'Aquin, *Super Sententiarum* lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3, in S. Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, vol. 7 (libro Quarto, distinzioni 1-13), tr. di P. Roberto Coggi, o. p., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999, p. 436.

¹⁷ «Qui autem iam pridem ad Christianitatem coacti sunt, (sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti), quia iam constat eos sacramentis diuinis associatos, et baptismi gratiam suscepisse, et crismate unctos esse, et corporis Domini extitisse participes, oportet, ut fidem, quam ui uel necessitate susceperint, tenere cogantur, ne nomen Domini blasphemetur, et fides, quam susceperunt, uilis ac contemptibilis, habeatur», *Décret de Gratien*, 1 D. 45, C. 5, *ibidem*.

gnais Rufin qui termina son ouvrage vers 1164, distingua trois catégories en la matière: modique, violente et passive (dite aussi «absolue»), et violente et active (dite aussi «conditionnelle»)¹⁸. La contrainte «modique» est, par exemple, la menace proférée contre un individu d'incendier sa maison le lendemain. L'individu qui cède à une telle pression est toujours considéré comme responsable des actes commis en conséquence, qu'ils soient licites ou non. La contrainte violente recourt à une pression physique. Lorsqu'elle est «violente et passive», ou absolue, elle empêche toute résistance: c'est le cas d'un homme dont on saisirait les mains pour le forcer à présenter un sacrifice aux idoles, sans qu'il y consente. Les actes commis dans ces circonstances n'entraînent pas de culpabilité. Reste la contrainte «violente et active», ou conditionnelle, qui consiste à menacer un individu d'un danger imminent: l'image du couteau placé sous la gorge d'un homme pour lui extorquer un serment est éloquente. Cependant, Rufin ne dit pas si celui qui cède à ce type de pression est coupable, ou non, de ce qu'il pourrait commettre, si bien que le débat sur ce point resta ouvert entre les canonistes.

L'un des exemples pris par Rufin renvoie non pas aux baptêmes forcés, mais à l'apostasie forcée. L'homme dont on saisit les mains pour l'obliger à présenter un sacrifice aux idoles appartient à la période des persécutions antichrétiennes du milieu du III^e siècle et du début du IV^e siècle: après avoir obtempéré aux édits impériaux qui ordonnaient à tous d'offrir de l'encens ou un sacrifice aux divinités romaines, des milliers de chrétiens, désignés comme *lapsi* (ceux qui ont faibli), demandèrent leur réintégration dans l'Église. Contre les tenants de la tradition pour qui l'apostasie était, à l'égal de l'homicide et de l'adultère, un péché sans rémission possible, et contre les partisans d'une réintégration rapide des *lapsi*, la majorité des Églises parvint à promouvoir une voie moyenne. La grande persécution de Dioclétien, en 303-311, produisit une deuxième vague de *lapsi* et renouvela le débat¹⁹. En Orient, le concile d'Ancyre réuni en 314 introduisit la distinction entre deux cas de figure (canons 3 et 4). Certains fidèles avaient, sans cesser de se proclamer chrétiens et de persévérer dans la foi, été l'objet de contraintes physiques, leurs mains étant prises et posées sur les sacrifices païens. Le concile ne les excluait pas de la communion de l'Église. Les seconds en revanche, avaient été forcés d'aller dans les temples sacrifier aux idoles par des pressions qui n'empêchaient pas toute résistance physique: ils devaient s'astreindre à une année de

¹⁸ Rufin, *Summa Decretorum* (1164), ad C. 22 q. 5, dans *Die «Summa Decretorum» des Magister Rufinus*, herausgegeben von Dr. Heinrich Singer, F. Schönig, Paderborn, 1902, p. 400.

¹⁹ Luce Piétri, «*Les résistances: de la polémique païenne à la persécution de Dioclétien*», in *Histoire du christianisme. II. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, Paris 1995, p. 155-185. Pour le traitement de l'apostasie dans le royaume barbares, voir Bruno Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècle*, Fayard, Paris 2005, pp. 373-375. Je remercie Claire Sotinel (Centre de recherches en histoire européenne comparée, UPEC) de ses précisions sur ce point.

catéchèse et à trois ans de pénitence²⁰. Si ces distinctions jouèrent un rôle marginal dans les débats contemporains, les canons d'Ancyre furent répétés et intégrés dans les premières collections canoniques du VI^e siècle. C'est donc très tôt que l'Église établit une distinction entre deux modalités de contrainte qui entraînaient chacune des conséquences pénales différentes pour les intéressés. Cette distinction reproduisait celle qu'avait opérée Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, entre les actions que l'individu accomplit volontairement (et dans ce cas, elles peuvent entraîner pour lui des récompenses ou des punitions) et celles qui sont accomplies sans son consentement et qui appellent, dit-il «l'indulgence et parfois même la pitié». Les actions forcées, selon Aristote, sont celles dont le principe est extérieur à l'individu: c'est le cas dans la contrainte physique. En revanche, si l'individu exécute un forfait ou une action quelconque pour échapper à une contrainte d'origine humaine (menaces de mort) ou naturelle (tempête), Aristote considérerait que cette action est volontaire puisqu'elle fait l'objet d'un choix et que l'individu fait usage de ses membres pour l'accomplir. Toutefois, l'action conserve une part d'involontaire, puisque l'individu ne l'aurait pas commise dans d'autres circonstances²¹. C'est ce caractère mixte de l'action commise sous l'emprise de la peur qui ouvre la voie à une atténuation de la punition. Suivant cette logique, le concile d'Ancyre refusa de traiter les *lapsi* comme des criminels, leur infligeant cependant une sanction assez lourde.

Gratien inséra dans le *Décret* une partie des dispositions de ce concile, celle qui concerne les fidèles dont les mains ont été saisies pour les forcer à présenter des sacrifices, et il les compléta avec un autre décret concernant l'apostasie sous la menace: ainsi le canon *Praesbyteros* offrit aux juristes, dans la seconde moitié du XII^e siècle, les éléments d'une réflexion sur la contrainte qui, partant de l'apostasie, pouvait être appliquée au baptême²². C'est ainsi que dans les années 1180, les catégories distinguées par Rufin furent utilisées dans une discussion sur les baptêmes forcés qui opposa plusieurs docteurs de Bologne et qui est rapportée par une glose du canon *De Iudeis*²³. Pour le premier de ces juristes, l'individu baptisé par force, quelles qu'en soient les modalités, n'est pas tenu à l'observance de la foi: on voit que, dans ce cas, la contrainte est considérée comme dans le droit romain, comme un préjudice qui pouvait entraîner l'annulation de l'acte. À l'autre extrême, un second docteur n'accordait à la contrainte aucun poids: en toutes circonstances, le baptisé entre définitivement dans l'Église. Enfin le troisième, Huguccio de Pise, auteur d'un important commentaire du *Décret* de Gratien composé vers 1180, établit une distinction entre les deux types de contrainte, absolue et condi-

²⁰ Charles Joseph Hefele, *Histoire des conciles*. I., 1^e partie, Letouzey et Ané, Paris 1907, pp. 305-307.

²¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 3^e partie, Garnier Flammarion, Paris 2004, pp. 132-133.

²² *Décret de Gratien*, I D.50, C.33.

²³ Alanus, *Apparatus ius naturale*, ad. D.45, c. 5: Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 1318, fol. 46 v. Je remercie Charles de Miramon (Groupe d'Anthropologie Scolastique, EHESS) de m'avoir fait connaître ce texte ainsi celui de Rufin.

tionnelle²⁴. Le résultat de la discussion restant indécis, le pape Innocent III intervint dans ce débat en 1201, à l'occasion d'une question qui lui avait été posée par l'archevêque d'Arles, sur la validité du baptême lorsqu'il était conféré aux enfants, point contesté par les hérétiques. Étendant sa réflexion au-delà de la question initiale, le pape statua sur la validité du baptême conféré aux enfants mais aussi aux déments, à ceux qui sont plongés dans le sommeil ainsi qu'à ceux qui sont baptisés par force. Sur ce dernier point, le pape commença par écarter l'opinion selon laquelle tous les baptisés par force seraient obligatoirement soumis à la juridiction de l'Église:

«Il est contraire à la religion chrétienne que soit contraint de la recevoir et de l'observer quelqu'un qui s'y oppose et exprime son entier refus»²⁵.

Cet énoncé d'Innocent III ne condamne pas tout usage de la force pour conduire des infidèles au baptême, si bien qu'on ne saurait l'interpréter comme une interdiction radicale des conversions forcées. En effet, le pape poursuivit en rappelant que d'autres docteurs introduisaient une distinction dans l'emploi de la contrainte, lui-même s'associant à cette démarche:

«C'est pourquoi d'autres distinguent, non sans raison, entre forcé et forcé, contraint et contraint. Celui qui est violemment poussé par les terreurs et les supplices, et reçoit le sacrement du baptême afin de ne pas subir de dommage, de même que celui qui, comme lui, reçoit le baptême de façon insincère, reçoit le caractère de la chrétienté, et celui-ci, comme il veut de façon conditionnelle, bien que dans l'absolu il ne veuille pas, doit être contraint d'observer la foi chrétienne»²⁶.

Innocent III recourut ici à la notion de caractère, affinée au même moment par les théologiens, pour affirmer que le baptême reçu en situation de contrainte conditionnelle marque bien l'entrée définitive du converti dans l'Église. Pour préciser sa pensée, il rappela les dispositions du concile de Tolède sur les juifs convertis à l'époque de Sisebut. Quant à l'individu qui ne cesse de protester de «son entier refus», Innocent déclara qu'il ne reçoit aucun des deux effets du baptême. Sur ce cas de figure le pape esquisse une analogie entre baptême forcé et apostasie forcée, dans une allusion aux dispositions du concile d'Ancyre:

²⁴ Sur cet auteur, voir Wolfgang P. Müller, *Huguccio. The life, works and thought of a twelfth-century jurist*, Catholic University of America Press, Washington 1994; Charles de Miramon, «Innocent III, Huguccio de Ferrare e Hubert de Pirovano. Droit canonique, théologie et philosophie dans les années 1180», dans Wolfgang P. Müller - M.E. Sommar, *Medieval Foundations of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, Washington, 2006, pp. 320-346.

²⁵ «Verum id est religioni Christianae contrarium, ut semper invitus et penitus contradicens ad recipiendam et servandam Christianitatem aliquis compellatur», *Décrétales de Grégoire IX*, 3,42,3.

²⁶ «Propter quod inter invitum et invitum, coactum et coactum alii non absurde distinguunt, quod is, qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et, ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis quidem, sicut et is, qui fecte ad baptismum accedit, cha-

«Quant à celui qui ne consent jamais mais refuse totalement, il ne reçoit ni la chose, ni le caractère du baptême, car contredire expressément est quelque chose de plus que ne pas consentir; de même que n'encourt pas la flétrissure du péché celui qui, sans cesser de protester et de contredire, est violemment saisi pour encenser les idoles»²⁷.

Il apparaît donc que l'élaboration de la norme concernant les baptêmes forcés dans les années 1180-1201 emprunta à celle du début du iv^e siècle concernant les apostasies forcées, le *Décret* de Gratien et ses commentateurs formant le pont entre ces deux situations. Un long extrait de la lettre d'Innocent III, le canon *Maiores*, fut inséré dans les *Décrétales* de Grégoire IX promulguées en 1234, dans le titre *Du baptême et de ses effets* du livre III. Par la suite, les canons *De Iudeis* et *Maiores* fournirent aux docteurs, qu'ils soient juristes ou théologiens, l'outillage essentiel de toute réflexion sur les baptêmes forcés, avec la notion de caractère et la distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle. Les normes énoncées par ces textes s'imposèrent à l'ensemble de l'Église, trouvant des applications successives par exemple dans les persécutions anti-juives qui marquent les derniers siècles du Moyen Âge.

Vers une théorie générale du consentement: baptêmes forcés et reniements

Dans l'enquête qui fut menée dans le royaume de Valence sur les conversions de l'été 1521, les deux questions concernant la contrainte et les menaces visaient à donner forme aux souvenirs des témoins suivant les catégories juridiques précises tirée des canons *De Iudeis* et *Maiores* : les autorités cherchaient à savoir si la contrainte subie par les musulmans était absolue ou conditionnelle. Sur ce thème, la lecture des 132 témoignages appelle une série de remarques²⁸. À l'évidence, la peur imprègne ces souvenirs de la *Germania*, les chrétiens ayant été eux aussi menacés par les exactions commises par les rebelles. Mais dans le cas des musulmans, les pressions dont ils avaient été l'objet pour recevoir le baptême étaient de nature et d'intensité très variables selon les localités²⁹. L'enquête établit que, même dans les circonstances les plus tendues, les baptêmes avaient été célébrés conformément au rite, le clergé prenant en charge l'organisation de la cérémonie. Les célé-

racterem suscipit Christianitatis impressum, et ipse, tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est [*tamen*] ad observantiam fidei Christianæ», *ibidem*.

²⁷ «Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit sacramenti, quia plus est expresse contradicere quam minime consentire: sicut nec ille notam alicuius reatus incurrit, qui contradicens penitus et reclamans thurificare idolis cogitur violenter», *ibidem*.

²⁸ *Informatio recepta super conversione Sarracenorum ad fidem catholicam [...]*, University of Pennsylvania, Rare Books and Manuscripts Library, codex 1078. Je remercie le professeur Rafael Benítez Sánchez-Blanco (Universitat de València) de son aide pour la consultation de ce document.

²⁹ Voir Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Cristianos o bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos*, dans «Estudis» 26(2000), pp. 11-36.

brants, parfaitement conscients des menaces qui pesaient sur les mudéjars, se conformèrent à une double exigence: la célébration de baptêmes canoniquement valides (d'où l'insistance particulière des témoins sur la demande de consentement, la formule sacramentelle et l'eau versée) et une relative rapidité, les musulmans étant baptisés souvent par groupes de dix ou douze personnes. Les acteurs des baptêmes, clercs et laïcs, s'accordaient à reconnaître que la conversion au christianisme enlevait aux *agermanados* tout prétexte pour s'attaquer aux musulmans et à leurs biens. Le collège d'experts réuni à Madrid pour statuer sur la situation des «nouveaux convertis» de Valence, était fondé, au vu des éléments de l'enquête et dans une perspective strictement juridique et coercitive, à conclure que les musulmans avaient été l'objet d'une contrainte conditionnelle.

Le procureur inquisitorial Fernando de Loazes put alors s'attaquer à l'argument de la crainte qu'avançaient les seigneurs valenciens pour établir la nullité des baptêmes. Dans la première partie de sa démonstration où il présentait les raisons de la partie adverse, il admit que la violence et la crainte étaient des motifs d'annulation dans toutes sortes d'actes contractuels (contrats, testaments, vœux, élections par exemple) et que les musulmans pouvaient être fondés à obtenir la restitution de leurs mosquées³⁰. Mais c'était pour mieux établir, dans sa deuxième partie, la supériorité de la distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle: elle était le seul critère permettant de statuer sur le sort des convertis valenciens. La contrainte absolue, rappela Loazes à partir du canon *Maiiores* et de la littérature canonique postérieure, est définie comme une contrainte irrésistible exercée sur un individu de telle sorte que celui qui la subit, malgré ses protestations incessantes, est physiquement hors d'état d'opposer la moindre résistance. Comme l'individu manifeste sa volonté absolue de ne pas être baptisé, il ne reçoit ni la grâce divine, ni le caractère du sacrement: il ne saurait donc être considéré comme un chrétien. En revanche, la contrainte conditionnelle laisse la place à un choix qui requiert l'exercice de la volonté et du libre arbitre: l'individu, placé devant une alternative dont les deux termes lui sont également défavorables, est censé choisir le moindre mal. L'alternative inclut explicitement la menace de mort, qui équivaut aux «terreurs et [aux] supplices» du canon *Maiiores*³¹. Choisisant le baptême plutôt que la mort, l'individu est conduit à exprimer une forme de consentement, même minimale. La menace de mort n'est pas reconnue comme une circonstance de nature à entacher le consentement du baptisé, ni à invalider le sacrement.

L'Église, d'ailleurs, n'attendait nullement du baptisé qu'il expose ses motivations intimes ou montre un enthousiasme particulier. Dans le rituel du baptême en vigueur dans le diocèse de Valence à cette époque, la demande de consentement était prononcée par le célébrant à trois reprises, par la question «*Vis baptizari?*» («Veux-tu être baptisé?»), à quoi l'individu, s'il s'agis-

³⁰ F. de Loazes, *Per utilis*, cit., col. VII-VIII.

³¹ *Ibidem*, col. XIV-XV.

sait d'un adulte, répondait lui-même «Volo» («Je le veux»). Le célébrant pouvait alors prononcer la formule sacramentelle et verser de l'eau sur la tête du baptisé³². Ces trois éléments, consentement, formule et eau versée, sont indispensables à la validité canonique du sacrement. L'expression du consentement se trouvait donc réduite à un seul mot qui devait, néanmoins, être prononcé par trois fois.

Au XVI^e siècle, la doctrine sur la contrainte absolue ou conditionnelle demeura valide, trouvant un nouveau champ d'application sur le terrain des missions. Le sujet de la conversion forcée revint dans les débats concernant les méthodes d'évangélisation employées au Nouveau Monde³³. Dans son traité *Sur le salut des indiens* présenté à Philippe II en 1588, le jésuite José de Acosta, mûri par un séjour de quinze années au Pérou et aux Mexique, rappelait les critères de validité du baptême établis par le pape Innocent III conformément au canon *De Iudeis*:

«Si le consentement n'est pas absent, s'il a été arraché par la force ou par les menaces, comme il [l'individu] a été marqué du caractère du Christ, il faut le contraindre à observer la foi déjà reçue»³⁴.

Dans le même temps, la réflexion sur la contrainte et la peur dans l'apostasie se développa car le Saint-Office, tant en Espagne et au Portugal qu'en Italie, devait distribuer peines et châtiments aux renégats qui revenaient en pays chrétien. Pour la plupart, les auteurs qui traitèrent ce sujet étaient liés à l'institution inquisitoriale et leurs exposés avaient une visée éminemment pratique³⁵. L'évêque de Zamora Diego de Simancas, membre du conseil de l'Inquisition, composa, avec les *Institutiones catholicae*, une sorte de manuel de droit inquisitorial qui connut une diffusion rapide et qu'il remania largement entre la première édition (Valladolid 1552), où il n'avait pas abordé la question de la crainte dans l'apostasie, et la deuxième (Alcalá 1569), où il jugea opportun de traiter ce sujet³⁶. C'est ensuite dans le cadre romain que se fixa le droit inquisitorial: le dominicain Francisco Peña, audi-

³² *Ordinarium de ministracione sacramentorum secundum consuetudinem alme metropolitane sedis Valentiae*, Valencia 1514, fol. 27-38.

³³ Venancio Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Facultad de teología de San Estebán, Salamanca 1951.

³⁴ «Verum si voluntas nonnulla non defuit, tametsi vel vi vel minis extrota, quia revera caractere Christi insignitus est, cogendus est fidem semel susceptam conservare», José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, 2 vol., «Corpus hispanorum de Pace», 23-24, C.S.I.C., Madrid 1984-1987, pp. 364-366.

³⁵ Voir Virgilio Pinto Crespo, *La justificación doctrinal del Santo Oficio*, in Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América*, B.A.C., Madrid 1984, I, pp. 880-886.

³⁶ Diego de Simancas, *Institutiones Catholicae quibus ordine ac brevitate diseretur quicquid ad præcavendas & extrimandas hereses necessarium est*, Valladolid 1552; dans les éditions postérieures, le développement sur l'apostasie forcée se trouve au titre XVII intitulé «*De defensionibus reorum*»: Diego de Simancas, *Opera... hoc est: De Catholicis institutionibus...*, Ferraræ 1692, pp. 106-115.

teur de la Rote, y apporta une contribution essentielle en rééditant en 1578 le *Directorium Inquisitorium* de Nicolas Eymerich avec ses propres commentaires³⁷. Peña accorda à la question de la crainte dans l'apostasie un traitement approfondi. Deux auteurs postérieurs, Farinacci et Ricciulo, empruntèrent largement à Simancas et à Peña. Le *Tractatus de haeresi* (1616) du juriconsulte romain Prospero Farinacci, expert en droit criminel, fut un ouvrage influent; Antonio Ricciulo, d'abord avocat à Rome puis évêque et inquisiteur, dressa dans le *Tractatus de jure personarum extra Ecclesiae gremium existentium* (1623) un bilan des élaborations doctrinales du XVI^e et du premier XVII^e siècle sur l'apostasie forcée³⁸. De son côté le jésuite Juan de Azor, dans les *Institutionum moralium* publiées à Rome en 1600-1611, présenta son opinion sur cette question dans la perspective de la théologie morale, sensiblement différente de celle des juristes.

Aux juristes, la théologie n'offrait que peu d'appuis. Saint Thomas, dans la *Somme théologique*, s'était attaché à distinguer apostasie et infidélité et interrogé sur les conséquences de l'apostasie du prince, mais sans s'arrêter sur l'apostasie forcée³⁹. À sa suite les théologiens de l'École de Salamanque, commentateurs de la *Somme*, disputèrent longuement de la différence entre apostasie et hérésie, négligeant l'apostasie forcée⁴⁰. Toutefois la *Somme* fournissait un point d'appui à la réflexion juridique et morale en établissant que ce n'est pas seulement la conviction intérieure qui relève de la foi mais aussi «la protestation intérieure de foi par des paroles et des actes extérieurs: en effet, la confession est un acte de foi»⁴¹. C'est donc par les paroles et les actions de l'individu que l'on peut en conclure à sa qualité d'infidèle.

Les cinq auteurs nommés plus haut ne s'évertuent pas à définir ces paroles ou actions symptomatiques de l'apostasie. Simancas, repris par Farinacci et Ricciulo, évoque la présentation de sacrifices aux idoles, exemple venu de l'Antiquité. Fixée par les décrets du concile d'Ancyre compilés dans le *Décret* de Gratien, l'image de l'homme aux mains saisies par un tiers pour sacrifier aux idoles relève de la culture commune aux juristes, de Rufin à

³⁷ On trouve le développement de Francisco Peña sur l'apostasie forcée dans la Ière partie, question 9, commentaire xxiv: Nicolas Eymerich, *Directorium Inquisitorium... cum commentariis Francisco Pegnae, Sacrae theologiae ac juris utriusque Doctoris*, Romae 1587, pp. 67-69.

³⁸ Prospero Farinacci traite le sujet dans la question 183 consacrée à l'apostasie: *De apostatante a fide coacto, et per vim*, dans *Tractatus de haeresi*, Anvers 1616, pp. 109-111; Antonio Ricciulo le traite dans le livre 6 (les apostats de la foi), chap. 5: «An qui coacte, vel per vim & metum abnegat fidem catholicam, vel idolis sacrificat, corde tamen, fidelis est, possit apostata reputari», dans *Tractatus de jure personarum extra Ecclesiae gremium existentium*, Romae 1623, pp. 516-522.

³⁹ Thomas d'Aquin, *Somme*, cit., II^a-II^ae q. 12.

⁴⁰ Voir par exemple Domingo de Bañez, ad II^a-II^ae q. 12, *Commentaria in secundam secundae angeli doctoris D. Thomas*, Venezia 1602, col. 569-585.

⁴¹ «Ad secundum dicendum quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta, nam confessio est actus fidei», dans Thomas d'Aquin, *Somme*, cit., II^a-II^ae q. 12.

Ricciulo⁴². Farinacci, qui écrivait dans le contexte romain, mentionne aussi le cas du fils poussé par la crainte révérencielle de ses parents à l'accomplissement de rites juifs. Mais Peña, qui lui aussi travaillait à Rome, tournait ses pensées plutôt vers la Méditerranée, avec l'exemple de l'individu capturé par les Turcs, qui se prosterne devant Mahomet ou confesse qu'il est le véritable prophète, on encore celui qui est forcé d'être circoncis – à moins que le dominicain n'ait suivi simplement saint Thomas, lequel précisait: «Si quelqu'un se fait circoncire ou adore le tombeau de Mahomet, il est considéré comme un apostat»⁴³. Peña évoque aussi l'exemple du catholique tombé aux mains des luthériens, contraint de nier le pouvoir du pape et le culte des images, de souiller et de détruire celles-ci. Ces indications couvrent un spectre assez large. Elles devaient suffire aux inquisiteurs rompus au repérage des paroles et des actes pouvant nourrir un soupçon d'hérésie. Le moraliste Azor, qui s'adressait à un autre public, dresse une soigneuse typologie en trois points. D'une part, l'individu peut proférer des paroles contre la foi: il se dit hérétique, sarrasin, païen ou non-chrétien, ou affirme que le Christ n'est pas le vrai Dieu. On voit ici diverses modalités de l'apostasie, depuis le passage à une confession concurrente jusqu'au déisme, mais non jusqu'à l'athéisme. D'autre part l'individu, selon Azor, peut commettre des actes extérieurs contre la foi: adorer les idoles, offrir des sacrifices, couvrir sa tête, fléchir le genou. Ces exemples renvoient à des pratiques païennes, ce qui contraste avec la liste des «actes propres aux hérétiques» que l'individu, dans un troisième cas de figure, peut commettre. Cette liste renvoie surtout aux gestes de profanation des protestants, et un peu aux pratiques de sorcellerie: invoquer et vénérer les démons, lacérer les images des saints, briser et piétiner leurs statues ou effigies, souiller les hosties consacrées, mettre la Croix en pièces, vénérer un hérétique. Le but des auteurs, qu'ils aient puisé leur inspiration dans les faits contemporains ou dans la culture juridique, n'était pas de répertorier tout ce qu'un chrétien pouvait commettre sous la contrainte mais d'établir deux points: si un tel individu devait être considéré comme hérétique et quelles étaient les peines qui devaient lui être appliquées.

Au XIV^e siècle, Nicolas Eymerich avait exprimé sur ces questions une position rigoureuse. Il concédait que les individus qui avaient renié la foi sous l'emprise de la peur n'étaient pas de véritables hérétiques, néanmoins l'Église, «qui doit juger des convictions intérieures par les signes extérieurs», devait les considérer comme tels; s'ils revenaient à la foi, elle devait les recevoir en qualité d'hérétiques pénitents. Eymerich soulignait en effet que la mort est préférable au reniement ou à l'idolâtrie. Le dominicain catalan demeurait dans la ligne tracée par le concile d'Ancyre qui imposait une longue pénitence aux chrétiens qui avaient apostasié sous la menace. Mais contrairement au concile, il ne distinguait pas de gradations dans l'apostasie

⁴² *Decret de Gratien*, 1, D. 50 C.33 (c. *presbyteros*).

⁴³ «Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur», Thomas d'Aquin, *Somme*, cit., II^a-II^ae q. 12 *idem*.

forcée, et, par conséquent, n'ouvrirait pas la voie à un traitement moins sévère pour ceux qui avaient subi une plus forte contrainte. Au début du xvii^e, le jésuite Juan Azor se situa sur la même position: celui qui avait renié la foi chrétienne en paroles ou qui avait été contraint, par peur, de commettre un acte contre la foi, n'était pas un hérétique (Azor réservait cette qualification à ceux qui exécutent les «actes propres aux hérétiques» indiqués plus haut), pour autant, il avait commis un péché et devait être puni comme un hérétique: Dieu sonde les âmes mais les hommes jugent d'après l'extérieur. Azor signalait trois circonstances aggravantes: la possibilité d'échapper facilement au danger de mort, le rang intellectuel ou social de l'individu et le fait de ne pas revenir vers l'Église quand le danger était passé. Le théologien jésuite assurait suivre la doctrine commune mais il semble, en réalité, que son opinion soit plus rigoureuse sur un point précis et essentiel: la punition encourue par le fautif.

La question de la punition de l'apostat fut résolue, dans la deuxième moitié du xvii^e siècle, dans le sens de la modération. Diego de Simancas, en traitant le sujet de l'apostasie forcée dans un chapitre consacré aux excuses présentées par les accusés pour leur défense, orienta la discussion en direction d'une appréciation au cas par cas de la gravité de la faute, approche qui visait à une modulation des peines. Dans une savante gradation, il discernait des excuses imparables aux actes hérétiques, comme la folie ou le somnambulisme; et des excuses plus douteuses, comme l'état d'ivresse ou la facétie. La peur, comme la jeunesse ou l'ignorance féminine, faisait partie de ces circonstances qui pouvaient atténuer le châtement. Sur ce point Simancas s'appuya sur deux autorités qui distinguent des degrés de contrainte: les canons du concile d'Ancyre déjà évoqués et le canon *Sacris* des *Décrétales*⁴⁴. Ce canon, un texte court, établit que celui qui communique avec un excommunié contre son gré ne doit pas être excommunié à son tour s'il y a été contraint par la violence; mais c'est par la peur qu'il y a été poussé, il est marqué par la souillure de l'excommunication parce que la peur atténue mais ne supprime pas la faute: le devoir d'éviter un péché mortel doit toujours l'emporter sur la peur. Suivant ces autorités, Simancas refusa de considérer comme hérétique celui qui avait été mu par une force extérieure (mais il ne précisa pas quelle peine lui était applicable); celui qui avait agi par crainte n'était pas hérétique et n'encourait pas les peines de l'hérésie, toutefois il était fautif car il n'avait pas été en situation passive lors de son reniement, et parce qu'aucune crainte de la mort ne peut excuser celui qui renie la foi catholique.

Poussant la logique mise en œuvre par Simancas, Francisco Peña apporta à la discussion une clarification décisive en réutilisant, pour l'apostasie forcée, les notions de contrainte absolue et de contrainte conditionnelle élaborées à partir du canon *Maiores*, texte qu'il mentionne également. Nous avons vu que les décrets du concile d'Ancyre avaient donné un point d'appui à l'élaboration de ces notions qui avaient appliquées à la question de la

⁴⁴ *Décrétales* de Grégoire IX, 1,40.

validité des baptêmes forcés. La contrainte absolue et la contrainte conditionnelle étaient d'autant plus familières aux juristes qu'elles étaient utilisées dans la glose du *Décret* de Gratien en plusieurs endroits: ainsi dans la glose du canon *Praesbyteros* tiré du concile d'Ancyre, mais aussi, entre autres occurrences, dans celle du canon *Quandoque* qui concerne les aveux arrachés sous la menace et les supplices⁴⁵. Au XVI^e siècle, la distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle apparaît d'un usage courant chez les juristes si l'on en croit l'avocat français André Tiraqueau, dont Diego de Simancas mentionne le traité sur la mitigation des peines publié en 1559. Tiraqueau, se fondant sur le *Décret* de Gratien et sur l'*Éthique à Nicomaque*, établit que la crainte est un motif d'allègement de la sanction qui doit être infligée à un fautif, en cas de contrainte conditionnelle; quant à celui qui est l'objet d'une contrainte absolue, il ne pèche pas et n'encourt pas de punition⁴⁶. En alléguant cet ouvrage, Simancas allait dans le sens d'une déculpabilisation de l'apostasie en cas de contrainte absolue. Peña lui emboîta le pas: il n'y a pas de péché quand la volonté n'est pas libre. Ainsi la distinction entre les deux catégories de contrainte conduisit à absoudre du péché d'hérésie les cas de contrainte absolue: celui qui avait été contraint physiquement de se plier à des rites non catholiques ne devait pas être sanctionné.

Concernant l'apostasie sous la menace, c'est-à-dire dans des circonstances de contrainte conditionnelle, Francisco Peña produisit une analyse très précise, toujours dictée par un souci de modération. Toute la difficulté, signalait-il, est de savoir si la crainte excuse ou non des individus de leurs actes ou propos apparemment hérétiques; certes, ils auraient pu les éviter en trouvant la mort mais, constatait Peña, mourir exige un très grand courage et c'est si difficile qu'ils ont choisi «plutôt la vie avec le péché, que la mort avec la gloire»⁴⁷. Comme l'hérésie se définit par la volonté obstinée du sujet, celui qui pèche par crainte n'encourt pas la punition prévue pour les hérétiques. Peña poursuivait en citant les canons 3 et 4 du concile d'Ancyre. Peña se situa donc sur une ligne moins sévère que Nicolas Eymerich, en professant une attitude réaliste et indulgente envers les chrétiens qui avaient faibli devant l'épreuve du martyr. Il posa cependant une condition à cette relative modération du juge, condition déjà signalée par Simancas: le fautif devait s'empressement de faire pénitence dès que la cause de la peur avait cessé, afin de bien montrer qu'il n'avait nullement acquiescé aux actes hérétiques qu'il avait pu commettre sous la menace⁴⁸.

⁴⁵ *Décret de Gratien*, 2 C.15 q. 6 C.1.

⁴⁶ André Tiraqueau, *De poenis, legum ac Consuetudinum, Statutarium temperandis, aut etiam remittendis, & id quibus quotque ex causis*, 1559, causa 36, pp. 236-239; André Tiraqueau, *Le «de poenis temperandis» de Tiraqueau, 1559*, introduction, traduction et notes par André Laingui, Economica, Paris 1986.

⁴⁷ «[...] sed quoniam mori magnum est virtutis opus, & valde difficile, ideo elegerunt potius vitam cum peccato, quam mortem cum gloria», F. Peña in N. Eymerich, *Directorium*, cit., p. 67.

⁴⁸ D. de Simancas, *Institutiones*, cit., p. 110; F. Peña in N. Eymerich, *Directorium*, cit., p. 68.

L'apostasie sous la menace était la situation qui, du point de vue de la pratique inquisitoriale, présentait semble-t-il les plus grandes difficultés en raison de l'adoption progressive du principe de la modulation des peines. Dans ce domaine, le *Décret* de Gratien offrait encore un point d'appui avec le canon *Episcopo vero* qui concerne la punition de clercs ayant agi par peur de représailles: la glose du canon indique que «dans ce cas, la crainte atténue le péché»⁴⁹. Ce principe de la crainte comme circonstance atténuante fut appliqué aux individus ayant, sous l'emprise de la peur, renié la foi ou commis un acte hérétique. Simancas proposa de moduler la punition en fonction de la nature de la menace: la mort et la torture, par exemple, sont des menaces plus redoutables que l'exil. Dans ce critère de la nature de la menace, on reconnaît la distinction du droit romain entre la violence «qui atteint même un homme courageux» et celle qui n'impressionne que l'homme timide, comme le soulignèrent Peña et Ricciulo, lesquels ajoutèrent, aux menaces mineures, la faim, le fouet et la prison. D'autre part Simancas reconnaissait des devoirs particuliers aux élites politiques, cléricales, intellectuelles, sociales: plus puissants et plus sages, les théologiens, les prélats, les clercs et les nobles devaient être punis plus sévèrement, s'ils avaient cédé à la peur, que les gens du peuple et les femmes⁵⁰. Peña rassembla ces divers critères d'appréciation en un faisceau d'indices: la gravité de la menace, la qualité de la personne, son degré de résistance à la peur et sa facilité à renoncer à sa foi, tous ces éléments devaient être soupesés par le juge qui, au vu de ces signes extérieurs, devait conclure à une légère ou à une lourde suspicion d'hérésie⁵¹. Peña se référait sur ce point au *De protestatione circa materiam fidei* de Jean Gerson, qu'il avait lui-même réédité à la suite du *Lucerna Inquisitorium* du dominicain Bernardo da Como. Dans ce court traité composé au concile de Constance en octobre 1415, le chancelier de l'université de Paris invitait à considérer les mœurs et la qualité de l'individu et les circonstances de ces actes comme autant de signes extérieurs, plus ou moins forts, susceptibles de montrer que l'on était en présence d'un hérétique: il ne suffisait pas que l'intéressé proteste de sa foi ou qu'il révoque les opinions erronées⁵².

À la notion de crainte (*metus*) issue du droit romain, qui conduisait à reconnaître les effets de l'altération du consentement, le droit canonique a préféré, pour statuer sur les conséquences des conversions forcées, la distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle. La genèse de ces catégories jusqu'au xvii^e siècle reflète l'histoire de l'Église, d'abord persécutée par les empereurs païens, puis, avec la christianisation des royaumes barbares, en situation d'intégrer dans ses rangs des infidèles (païens, juifs, musulmans) conduits au baptême par persécutions ordonnées par les souve-

⁴⁹ *Décret de Gratien*, 2 C.2 q.1 c. 8.

⁵⁰ D. de Simancas, *Institutiones*, cit., p. 110.

⁵¹ F. Peña in N. Eymerich, *Directorium*, cit., p. 68.

⁵² Jean Gerson, *Tractatus... de protestatione circa materiam fidei*, in Bernardus Comensis, *Lucerna inquisitorum haereticæ pravitatis [...] cum annotationibus Francisci Pegna*, Rome 1584, consideratio xii, pp. 179-181.

rains chrétiens, par des violences émeutières ou par des missionnaires sans scrupules; sur ses marges ou en son sein, l'Église se trouvait aussi confrontée aux puissances islamiques et aux protestants qui pouvaient exiger de leurs prisonniers catholiques diverses pratiques de reniement.

La distinction entre les deux types de contrainte repose sur la simple alternative entre le refus et l'expression du consentement. L'application de ces catégories au domaine de l'apostasie, au XVI^e siècle, souligna le parallèle entre les deux modalités de la conversion forcée, parallèle effectué dès le XII^e siècle par les canonistes de Bologne. En situation de contrainte absolue, l'individu résiste constamment à la conversion forcée; or comme le consentement est à la fois l'un des critères de validité du baptême et l'un des éléments constitutifs de l'hérésie, son absence entraîne, pour l'individu concerné, la nullité du baptême et l'absolution du péché d'hérésie. En situation de contrainte conditionnelle, en revanche, le statut du consentement n'est plus le même dans les deux types de conversion forcée. Qu'il soit explicite, tacite ou extorqué sous la menace, le consentement au baptême produit un sacrement pleinement valide, plaçant définitivement l'individu sous la juridiction de l'Église par une rupture totale avec son appartenance religieuse antérieure. Le reniement, qu'il soit consenti ou forcé, n'a nullement l'effet inverse: il n'exclut pas le renégat de l'Église et n'annule pas son baptême. Le renégat n'est pas réduit à l'état d'infidèle, c'est un apostat, toujours justiciable des tribunaux d'Église. Même arraché par la menace, le reniement reste un péché mais la gravité de celui-ci peut être atténuée en fonction des circonstances et de la qualité de l'individu: c'est ici seulement que la notion romaine de crainte trouve une application, dans la formulation progressive du principe de la modulation de la peine selon les modalités du consentement.

La clef de voûte de cette construction juridico-théologique est la notion de caractère du baptême: elle permet de grossir les rangs des chrétiens en entérinant les baptêmes conférés aux infidèles sous l'effet de pressions diverses, même très violentes; elle maintient les chrétiens dans l'Église même s'ils renient volontairement la foi; elle permet de les réintégrer au plus vite en cas de reniement forcé. Élaborées aux XII^e-XIII^e siècle à partir d'un ensemble de normes éparses, la notion de caractère du baptême et la distinction entre les deux modalités de la contrainte étaient les outils juridiques indispensables pour préciser et fixer le statut des personnes au regard de la juridiction de l'Église, pour distinguer le chrétien de l'infidèle, et l'apostat, du bon chrétien.

ABSTRACT

In the XVI and the XVII century Spain experienced two kinds of forced conversion: muslims' conversion to Christianity, through forced baptisms during Germanias' revolt in Valencia in 1521 and through muslims' deportation decree in 1502 and 1525, that produced a series of mass conversions; forced apostasy of christians captured by muslim pirates, then brought to North Africa and forced to become muslims. So fear and compulsion were used by muslims to produce evidence of the nullity of their baptism and by renegades to be reconciled with the Church in front of inquisition trials when they came back to Spain. The article dwells upon the rules of the canon law about the reason of fear in baptism and in apostasy, and it traces their genesis up to Roman law and anti-Christian persecutions in the IV century. The article deepens in particular the XIII century, when the theological notion of the feature of baptism developed: baptism is a brand definitively impressed by God on the individual, even if he gave his consent under death threat. In the XVI century, the consent doctrine achieved new developments through Diego of Simancas and Francisco Peña, linking it to the practice of inquisition. While the doctrine of forced apostasy evolves towards the growing recognition of mitigating circumstances, the doctrine of forced baptism is blocked by the concept of the seal of baptism, which avoids any steps backwards.

Nel XVI e XVII secolo la Spagna conosce due modalità di conversione forzata: conversione dei musulmani al cristianesimo, con i battesimi forzati nel corso della rivolta dei Germanias di Valenza nel 1521 e con i decreti di espulsione dei musulmani del 1502 e del 1525 che producono una serie di conversioni di massa; apostasia forzata dei cristiani catturati dai pirati musulmani, poi condotti nell'Africa del Nord e costretti a passare all'Islam. La paura e la costrizione sono state così adottate dai musulmani come prova della nullità del loro battesimo e dai rinnegati per riconciliarsi con la Chiesa davanti ai tribunali dell'Inquisizione, al loro ritorno in Spagna. L'articolo studia le norme del diritto canonico sulla motivazione della paura nel battesimo e nell'apostasia, rintracciando la loro genesi fin nel diritto romano e nelle persecuzioni anti-cristiane del IV secolo, soffermandosi sul XIII secolo. È allora che si forma la nozione teologica del carattere del battesimo, marchio impresso definitivamente da Dio sull'individuo anche se questi ha donato il suo consenso sotto minaccia di morte. Nel XVI secolo, la dottrina sul consenso conosce nuovi sviluppi con Diego di Simancas e Francisco Peña, in collegamento con la pratica inquisitoriale. Mentre la dottrina dell'apostasia forzata evolve verso il riconoscimento crescente delle circostanze attenuanti, la dottrina sul battesimo forzato resta bloccata dalla nozione di sigillo del battesimo, che impedisce ogni ritorno indietro.

