

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées
Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

PR. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, G. FOUCART,
A. FOUCHER, MAURICE GOGUEL, CH. GUIGNEBERT,
ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LEVI, AD. LODS, FR. MACLER,
M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE,
CH. PICARD, A. REBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES,
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

TOME XCIX. N° 2-3. — MARS-JUIN 1929

P. ALPHANDÉRY

LES CITATIONS BIBLIQUES

CHEZ LES HISTORIENS DE LA PREMIÈRE CROISADE

PARIS

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1929

Bibliothèque Maison de l'Orient



134855

LES CITATIONS BIBLIQUES

CHEZ LES HISTORIENS DE LA PREMIÈRE CROISADE

Röhricht, dans un article recueilli dans ses *Kleine Studien z. Geschichte der Kreuzzüge* (1), a fait un relevé des mobiles de la Croisade tels qu'ils sont énoncés par les bulles pontificales. C'est, à notre connaissance, l'une des très rares études — sinon la seule — qui traite des raisons spécifiquement religieuses des expéditions outre mer. Il en ressort que la théorie de la Croisade se fonde sur des textes bibliques. Malheureusement l'examen de Röhricht porte sur une période assez tardive ; aucune des bulles étudiées n'est antérieure à 1213, c'est-à-dire à la bulle d'Innocent III *Vineam Domini Sabaoth* (2). Or, à ce moment, si, dans les faits, la Croisade s'est beaucoup laïcisée et a dévié vers des entreprises toutes séculières, dans la théorie elle a déjà fait l'objet d'un travail d'élaboration théologique, de construction abstraite. Pour une période plus ancienne et de pensée religieuse plus spontanée, le document officiel, diplomatique nous fournit assez peu. Par contre, il y a tout profit à interroger les textes narratifs contemporains de la première expédition sacrée si l'on veut amorcer une étude sur la tradition biblique dans les Croisades.

Unanimentement les historiens de la première Croisade ont affirmé qu'elle tenait sa place préfixe dans le plan divin, qu'elle marquait une heure décisive dans l'histoire de la foi révélée. Pour Ekkehard

(1) Pp. 9-11.

(2) Pothast, 4725.

d'Aura, elle s'est réalisée *non tam humanitus quam divinitus* (1). Raymond d'Aguilers appelle la prise de Jérusalem *dies haec... fidei nostrae renovatio* (2). Or, il est constant que, pour des esprits du XI^e ou du XII^e siècle latin, des faits ainsi consacrés, de tels points de repère de l'histoire ecclésiastique universelle sont aisés à reconnaître dans l'Écriture Sainte soit *préfigurés*, soit *prophétisés* — ce qui revient au même, le fait ou le texte biblique n'étant ici employé que comme figure, puisqu'à l'homme illuminé par la piété Dieu fait connaître toute chose créée *multiplicibus figuris formisque* (3).

Il n'a donc pas échappé aux plus anciens historiographes de l'*iter sacrum* (4) que l'on pouvait établir des rapprochements entre les événements de la Croisade et les textes scripturaires,

(1) *Hierosolymita*, éd. Hagemmeyer, p. 42.

(2) *Hist. Occid. Crois.* III, p. 300 F.

(3) Glaber, *Histor.* éd. Prou, p. 2.

(4) Ce groupe comprend les *Gesta* anonymes, (v. éd. L. Bréhier, dans *Classiques Hist. de Fr. au MA*, 1924), Baudry de Dol, Raimond d'Aguilers, Foucher de Chartres, Robert le Moine, Raoul de Caen. On peut y ajouter, à cause de sa haute époque et de sa valeur critique, le livre d'un théologien de la Croisade, d'un historien de cabinet : les *Gesta Dei per Francos*, de Guibert de Nogent. Par contre on peut écarter de ce groupe Raoul de Caen, simple « panégyriste des princes normands » (Molinier, *Sources*), historiographe féodal chez lequel n'apparaissent ni émotion religieuse, ni érudition biblique. On pourra s'étonner de ne trouver utilisée ici en aucune mesure l'œuvre considérable d'Albert d'Aix, *Liber christianae expeditionis pro ereptione Hierosolymitanae ecclesiae* qui sert si souvent encore de récit de base aux histoires de la première Croisade. Notre abstention à l'égard de cette source commode se justifie, croyons-nous, par deux motifs : il y a de fortes probabilités pour que ce livre ait été écrit postérieurement au premier quart du XII^e siècle, et il porte tous les caractères d'un panégyrique diffus de Godefroy de Bouillon et des Lorrains ; rien n'y décèle l'œuvre directement dictée par le premier enthousiasme de la Croisade. De plus, les traces bibliques y sont très faibles. M. Paul Meyer, dans l'édition qu'il en a donnée au t. IV des *Historiens Occidentaux des Croisades*, a patiemment recherché les allusions même très indirectes, les tournures de style, les emplois de termes qui rappelleraient l'Écriture. On ne peut valablement rien en déduire ; il y a tout au plus là matière à une étude de vocabulaire ou de stylistique. Le fait que la langue de la Vulgate du Nouveau Testament s'y trouve employée dans une dizaine de cas de plus que celle de l'Ancien Testament ne saurait nous autoriser à conclure que les Synoptiques ou les Epîtres ont remplacé les Psaumes ou Isaïe dans la faveur de l'historiographie de la Croisade.

que la Croisade, ses mobiles et ses réalisations, même de détail, paraissaient avoir été prédits formellement par les prophètes. Robert le Moine dit de façon expresse : *Haec* (il vient de citer une prophétie d'Isaïe) *et multa invenimus in prophetis libris quae congruunt huic liberationi factae aetatibus nostris...* (1). Il y a un degré de certitude de plus chez Foucher de Chartres : *De hoc itinere... plurima in prophetis legimus* (2). Les Croisés, au lendemain de la victoire, dans la joie du triomphe, saluent l'accomplissement des prophéties, dès la première ligne de la lettre qu'ils adressent au pape : *Deus magnificavit misericordiam suam, complendo in nobis ea quae antiquis temporibus promiserat* (3). A quelque distance des événements, lorsque le sens général s'en laisse voir et que l'équilibre entre les succès et les déceptions tend à s'établir, Ekkehard d'Aura note que la foi dans les *vaticinia* (4), loin de s'effacer, s'affirme, s'étend, et que ces textes prophétiques sont maintenant dans tous les cœurs, se répètent dans toutes les langues (5).

Or, cela est une nouveauté, d'une importance indéniable pour l'histoire de l'exégèse allégorique au Moyen âge. Dans l'interprétation des textes bibliques, la littérature originale de la première Croisade, historiographie ou documents diplomatiques, décèle une transformation profonde du principe même de l'interprétation spirituelle : l'objet de l'allégorie n'est plus le Christ, mais les chrétiens, et même une classe de chrétiens, une heure précise de l'histoire de l'Église : les croisés, l'expédition entreprise en 1096. Seule ou presque seule parmi les Livres Saints, l'Apocalypse avait été parfois interprétée historiquement ; et encore, W. Bousset l'a montré (6), l'exégèse spiritualiste de Ticonius domine-t-elle nettement les grandes *explanationes* de Bède, de Beatus de Llebana, d'Alcuin et d'Haymon d'Alberstadt. Mais à partir

(1) *Hist. Occ. Crois.* III, p. 882 c.

(2) *Hist. Occ. Crois.* III, p. 328 D.

(3) Hagenmayer, *Epistolae et chartae...*, p. 167.

(4) Le mot doit être pris au sens de « prophéties bibliques » ; le contexte le prouve.

(5) *Op. cit.*, p. 311.

(6) *Handkommentar*, de Meyer : *Apk.* (6^e éd.), pp. 56-73.

de la première Croisade, c'est l'ensemble des Ecritures qui sont interprétées avec une indépendance surprenante à l'égard de la tradition exégétique, du canon allégoriste, de la *Glossa ordinaria*. L'explication christologique est expropriée d'un domaine qu'elle possédait sans conteste dès avant S. Jérôme.

Le choix quasi-rituel des textes à commenter est lui-même désormais tenu pour caduc : un demi-siècle auparavant, Hildebrand avait donné un commentaire des psaumes pénitentiels (1). Or, celui des historiens de la Croisade qui, nous le verrons, fait le plus abondant usage des Psaumes, Raymond d'Aguilers, n'emprunte pas un verset aux sept psaumes de ce groupe (2).

Notons bien, toutefois, que cette tendance se limite assez vite : le texte biblique prend valeur de prophétie positive, de préfiguration d'un événement historique et non mystique, mais il s'en faut que soit rendu au témoignage des Ecritures son sens proprement réaliste. C'eût été une subversion totale des habitudes d'esprit communes à tous les commentateurs médiévaux. L'allégorie a changé d'objet, pourtant elle subsiste ; elle ne s'efface encore devant rien de semblable à notre conception moderne du document. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner de la rareté des cas où la topographie de l'*iter sacrum* ou des Livres Saints se trouve précisée à l'aide de textes bibliques. La plupart du temps, nous devons nous contenter d'allusions presque symboliques aux lieux de l'histoire juive ou évangélique : *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo* (Psal. XIV, 1. chez Raymond d'Aguilers), *Introibimus in tabernaculum ejus, adorabimus in loco ubi steterunt pedes ejus* (Psal. CXXXI, 7. chez Foucher de Chartres). Seul, d'ailleurs, Foucher de Chartres nous donne une description de Jérusalem et de ses alentours (3) : le témoignage scripturaire, surtout emprunté à II Reg.

(1) PL, t. CXLVIII.

(2) Le Ps. XXXII qu'il cite est celui de la Vulgate et non celui de la Bible massorétique.

(3) *Hist. Occ. Crois.* III, pp. 355-356. Cette description due à Foucher de Chartres est assez voisine (sans qu'il y ait emprunt) de celle que donne un petit texte publié par Tobler et Molinier, *Itinera Hierosolymitana* I² pp. 347-349 et qui est peu antérieur à 1096.

et à II Paralip., y est invoqué à propos de tel souvenir de David, de Josias, éveillé par l'aspect des lieux où se déroula leur histoire ; mais encore est-il à noter que lorsque Foucher mentionne la fontaine de Siloë, le cours du Cédron, le val de Josaphat, la tour de David, le mur d'enceinte de la ville, le tracé des murs du Temple, il ne donne aucune référence biblique, il décrit ou évoque avec une sècheresse de touriste sans imagination.

Si peu sensibles qu'aient été ce groupe d'historiens — et d'ailleurs tout leur temps — aux qualités documentaires et pittoresques de la Bible, on ne peut dire qu'ils aient présenté la Croisade comme tout abstraite, comme entreprise et constamment menée sur le plan spirituel, qu'ils aient jamais donné aux Croisés la figure irréelle du *Pèlerin* de Bunyan. Non que la tendance à en faire les combattants d'une sorte de Psychomachie, hors de l'espace et du temps, n'ait pas été représentée dans l'historiographie du premier âge des Croisades ; tout a existé, au Moyen âge, en matière de spiritualisation à l'extrême. Mais cette transposition en surnaturel des faits de la Croisade, nous ne l'avons guère rencontrée, pour la période antérieure à l'influence du mysticisme bernardien, que dans des textes où l'expédition armée elle-même reste dans une sorte de pénombre, est plus l'accessoire que le principal : dans cette catégorie rentre la *Translatio S. Nicolai reliquiarum* (1), texte vénitien du début du XIII^e siècle : pour l'auteur, les Croisés, *Spiritus Sancti inflammati*, forment une *militia salutaris* dont les armes sont aussi spirituelles que matérielles, *cum armis spiritualibus simulque materialibus* ; c'est sur les démons et sur leur culte, à *cultura doemoniorum*, qu'ils reconquirent les Lieux Saints. Ce texte peut à peine passer pour un document direct sur la Croisade : il emprunte tout son intérêt — et son type littéraire — à la *translatio* qu'il célèbre. Mais même les historiens de la première Croisade les moins enclins à cet allégorisme radical, paraissent bien avoir eu de la Terre Sainte une idée parfois indépendante des lieux mêmes, et la part des textes bibliques dans la constitution des *thèmes de Croi-*

(1) *Hist. Occ. Crois.* V, p. 255.

sade porte la marque de cette spiritualisation, de cette tendance à l'abstrait soit dans les mobiles soit dans les réalisations proposées (1).

Au cours du XIII^e siècle, dans la conscience occidentale, l'idée de Croisade s'est insensiblement rapprochée d'un idéal monastique : en réaction contre les tares féodales des grandes expéditions outre mer, les exactions qui en marquaient l'entreprise et les pilleries en cours de route, surtout contre les scandaleuses déviations vers des buts trop temporels, plusieurs théologiens et quelques chroniqueurs furent tôt portés à considérer le *negotium Crucis*, la sublime mission de Croisade comme réservée aux seuls pauvres, volontaires ou non. Au XIII^e siècle, Matthieu Paris donne cette formule vigoureuse : *proecipue pauperes in quibus voluntas divina quiescere solet et negotium crucis magis prosperari*. Mais, dès le premier âge de la Croisade, on peut discerner les linéaments de cette théorie. Glaber, déjà, avait remarqué qu'au moment des grands départs de 1033, c'était l'*ordo inferioris plebis* qui avant tout autre s'était mis en marche vers les Lieux Saints (2). Pour les départs de 1096, nous possédons un témoignage autrement étendu et précis : c'est tout un récit de la Croisade animé d'une foi inaltérable dans l'élection des pauvres : l'*Historia Francorum qui ceperunt Jerusalem* de Raimond d'Aguilers, chanoine du Puy et chapelain de Raimond de S. Gilles (3). Ce texte est

(1) C'est Gislebert de Mons qui le premier, dans le long passage qu'il consacre à la première Croisade dans son *Chronicon Hanoniense* (Pertz, M. G. SS, XXI, 502) trace une histoire de Jérusalem depuis David jusqu'à l'arrivée des Croisés en Terre Sainte, rattache ainsi la Croisade à un passé réaliste. Mais Gislebert écrit un peu après 1200, lorsque la rigueur des faits prouve leur réalité.

(2) *Op. cit.*, p. 106.

(3) Raimond d'Aguilers n'a été que fort peu étudié (v. un mémoire, insuffisant, de Klein, Berlin 1892) et l'on n'a jamais, à notre connaissance, mis en relief l'étrange et captivante « épopée de Raimond de S. Gilles » que renferme l'œuvre de son chapelain. Chez R. d'Aguilers, le comte de S. Gilles apparaît comme un héros messianique, son armée de Provençaux comme un groupe élu, une sorte de communauté de « saints des derniers jours » parmi lesquels on n'entre que par des rites de purification, qui combattent aidés par

assez à part dans le petit groupe des premières histoires de la Croisade : Raimond d'Aguilers n'a rien d'un narrateur objectif, il obéit à des préoccupations de coterie religieuse encore plus que de parti national, mais son livre serait déjà pour nous d'un vif intérêt quand il ne se distinguerait des autres récits de l'*iter sacrum* que par l'emploi volontaire, insistant de l'expression *pauperes Dei, plebs pauperum Dei* pour désigner les Croisés (1).

Tantôt Raimond d'Aguilers entend par là l'ensemble de l'armée chrétienne (en en excluant les impurs, les *lapsi*, les déserteurs d'Antioche), tantôt — le plus souvent — l'expression désigne le seul contingent des provençaux commandés par Raimond de S. Gilles (2). Surtout dans le second cas, la formule renferme une idée très nette d'élection, paraît très voisine du sens attaché aux mots *ebionim, anavim, dallim* dans la « littérature des pauvres » (3). Faut-il voir là un résultat de l'influence exercée sur

les milices célestes, et vont droit au ciel en mourant. A cette légende qui semble s'être formée tout de suite, se rattache indubitablement une forme provençale de la légende du S. Graal et de la Ste Lance : Raimond de S. Gilles est institué gardien des deux reliques sacrées à lui révélées miraculeusement à Antioche. V. nos *Notes sur le Messianisme capétien*, dans *Annuaire de l'École des Hautes Etudes. Sciences religieuses*, 1912, pp. 11-12. Peut-être Raimond d'Aguilers n'est-il pas le seul à avoir cru au rôle providentiel du comte de S. Gilles : Robert le Moine, citant les princes qui prennent la croix les premiers, salue d'un hommage tout particulier Raimond de S. Gilles : *Vir iste cum praedives esset, et temporalibus bonis locupletatus, omnia sua vendidit et viam deliberationis Sancti Sepulchri arripuit* (Cf. le « *Vende omnia quod habes...* de l'Evangile) et il ajoute : *Ecce praesentialiter nunc videmus in re, quod olim Dominus pronisit per os Isaiae prophetae. Ait enim : Ab Aquitone adducam semen tuum*, etc. (Isaïe XLIII, 5-6).

(1) V. notamment ch. VII (p. 247 G.) et du ch. XIV à la fin du livre.

(2) Raimond de S. Gilles, représenté comme le chef de cette milice ascétique, doit être pauvre lui-même : sous les murs d'Arka, S. André, dans une vision, donne l'ordre à Raimond de S. Gilles, de se dépouiller de tout butin s'il veut prendre Jérusalem : *Quidquid tibi Deus concesserit, in nomine ejus libenter distribue* (Raimond d'Aguilers, *op. cit.*, p. 289 D). Au siège de Marra, Raimond de S. Gilles, au témoignage de son chapelain, avait considéré comme un signe de la volonté de Dieu, *divino nutu*, l'acte des pauvres de l'armée détruisant la ville où s'attardaient les Croisés.

(3) Lœb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, notamment préface par Th. Reinach : A. Causse, *Les « pauvres d'Israël »*.

la Croisade, tout au moins à son origine, par les ermites occidentaux, par l'ascétisme extra-ecclésiastique qui s'est personnifié dans la figure peut-être mythique de Pierre l'Ermite? (1). Faut-il voir dans ce rapide avancement (d'ailleurs tout théorique) du Pauvre au premier plan de la Croisade, l'effet d'un rigorisme, d'une sorte de donatisme diffus dans l'Eglise populaire médiévale et que les tendances hildebrandiennes auraient sensiblement encouragé pendant toute la seconde moitié du XI^e siècle? On ne peut guère se prononcer sur l'action de ces impondérables, mais il est hors de conteste que cette tendance domine tout le livre de Raimond d'Aguilers, en fait une sorte de manifeste du parti des Pauvres au moment de l'intense crise morale ouverte par la Croisade (2).

Or, il est aisé de constater que cette épopée des victoires des

(1) Hagemmeyer, *Peter der Eremitte*, pp. 1-7, 51, 112-118. — Ce prestige de l'« ermite » se retrouve, en dépit des défaillances de Pierre, dans le fait qu'on le charge de l'office de « trésorier des pauvres ». Plus significatif encore nous semble l'épisode du siège de Jérusalem raconté par Raimond d'Aguilers (*op. cit.*, 293 E) et Raoul de Caen (*Hist. occ. Crois.* III, 685) : dans les premiers jours du siège de Jérusalem et sur le point de donner l'assaut, les Croisés prennent conseil d'un ermite qui leur donne des indications précises d'ordre religieux et aussi stratégique.

(2) Ce sentiment d'une « éminente dignité » et d'une désignation spéciale des pauvres à délivrer la Terre Sainte, qui sera si net dans la seconde partie du XII^e siècle et dominant au XIII^e, nous pouvons le percevoir chez plusieurs des historiens originaux de la première Croisade. Guibert de Nogent, malgré quelque ironie à l'égard de la naïveté des enthousiasmes populaires, reconnaît que les pauvres sont partis les premiers, les nobles plus lentement. Baudry de Dol fait la même remarque. Lors des départs de 1033, Glaber l'avait faite aussi. A noter également le passage où l'auteur des *Gesta*, si peu abondant cependant en notations de cet ordre, rapporte les paroles de l'évêque Adhémar : *Nemo ex vobis (il s'adresse aux Croisés) salvari potest, nisi honorificet pauperes et reficiat vosque non potestis salvari sine illis ipsique vivere nequeunt sine vobis : oportet igitur, ut ipsi cotidiana supplicatione pro vestris orent delictis Deum* (ed. Brehier, p. 166). Cf. Raimond d'Aguilers (*op. cit.*, 269 E) où S. Pierre (vision à Marra) reproche aux croisés d'avoir fait *violentiam pauperi* et ordonne la création d'un trésor où les pauvres auront leur part.

Pauvres (1) est comme jalonnée de citations des Psaumes. A part un texte de I Petr. V, 6, un de I Cor. XIII et un de Matth. XXVI, toutes les autorités scripturaires invoquées par Raimond d'Aguilers sont empruntées au Psautier. Toutes ne sont pas, il est vrai, également significatives : tantôt, et le cas est assez fréquent, le texte du Psaume est placé comme une sorte d'interjection pieuse au milieu d'un récit de combat : *Exsurge et adjuva nos, Domine, propter nomen tuum* (Psal. XLIII, 28). *Dominus fortis et potens in praelio* (Psal. XXIII, 8). *Adjutor in opportunitatibus Dominus* (Psal. IX, 9) etc. Mais déjà l'on sent mieux combien, aux yeux de Raimond, l'armée des Croisés ou tout au moins le groupe élu des provençaux est la *plebs Dei*, l'*exercitus Dei* lorsqu'il emploie, à plusieurs reprises, le cri d'exultation du Ps. XXXII, 12 : *O quam beata gens cujus est Dominus Deus ejus ! O quam beatus populus quem Deus elegit !* (2). Dans certains cas, la parole biblique est plus intimement liée au fait, a une valeur pragmatique : au moment où se manifeste un fléchissement moral chez les Croisés enfermés dans Antioche, un prêtre obscur, Etienne, donne une voix à l'angoisse générale et interroge le Seigneur par ces mots empruntés au Psaume XIV, 1 : *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo ?* — et le Seigneur lui donne un message pour les

(1) C'est à dessein que nous employons le terme d'épopée : la littérature épique de la Croisade (*Chanson d'Antioche*, *Chanson de Jérusalem*) dénotent également ce parti-pris ébionitique : V. dans la *Chanson d'Antioche*, l'épisode de « Foucart l'orphelin », le Pauvre, qui demande à monter le premier à l'assaut d'Antioche (ch. VI, laisse XXV). Même poème et *Chanson de Jérusalem*, v. le rôle des « Tafurs » et de leur roi. Ce bizarre contingent ne semble pas avoir eu un caractère purement légendaire ; Guibert de Nogent donne même la « règle de pauvreté » qui aurait été en vigueur parmi les Tafurs : lorsqu'un des membres de la troupe était trouvé par son chef en possession de quelque argent, il était expulsé de la communauté (*op. cit.*). La *Chanson de Jérusalem* (qu'il est malheureusement à peu près impossible de dater) rapporte un fait évidemment légendaire : le premier roi de Jérusalem se serait fait couronner, en signe d'humilité, par le roi des Tafurs (ch. V, laisse XXVIII).

(2) *Hist. Occ. Crois.*, III, p. 259 G, l'autorité *O quam beata gens...* (Psal. XXXII et CXLIII) est doublée de l'autorité *O quam beatus populus, quem Deus elegit* (Psal. XXXII).

princes de l'armée chrétienne afin qu'ils soient rassurés sur les droits du peuple croisé à l'héritage du Christ (1).

Mais c'est surtout lorsqu'il arrive au récit de la prise de Jérusalem qu'est sensible ce que la religion de Raimond d'Aguilers a de *psalmique*. Pour célébrer le triomphe prédestiné, il ne se contente pas du texte même du Psautier *Haec dies quam fecit Dominus exultemus et laetemur in ea* (Psal. cxviii, 23) : il y a chez lui, à ce moment, comme une sorte de jaillissement spontané de lyrisme inspiré des psaumes, une création littéraire maladroite, ingénue, mais assez émouvante. En dehors de toute rythmique consciente, le vocabulaire et le nombre se rapprochent instinctivement de ceux que la Vulgate prête aux chants hébraïques d'exultation : *Mens eorum* (il le dit des Croisés, c'est de lui aussi qu'on le peut entendre) *Deo victori et triumphanti vota laudum offerebat, quae explicare non poterant. Nova dies, novum gaudium et exultatio, nova et perpetua laetitia, laboris et devotionis consummatio, nova verba, nova cantica...* (2).

Allons-nous, de l'exemple que nous fournit Raimond d'Aguilers, conclure que l'historiographie de la première Croisade a subi, pour une large part de son inspiration biblique, l'influence de la « littérature des pauvres » d'Israël ? Des traits importants manqueraient pour établir cette filiation d'une façon péremptoire. On sait que dans Isaïe, il est une notable partie du texte qui rentre dans la catégorie des écrits bibliques reconnus comme une apologie méthodique du Pauvre. Or, il est aisé de voir que cette partie du texte d'Isaïe n'est pas celle que citent de préférence les auteurs du groupe que nous étudions : Robert le Moine, qui use des citations d'Isaïe aussi fréquemment que Raimond d'Aguilers de celles des Psaumes, les autres historiens de la Croisade qui tous empruntent dans des proportions variables des textes au premier des grands prophètes, se trouvent en fin de compte n'en devoir aucun aux « chants du serviteur de Jahvé » ; il n'y a donc pas, de leur part, identification même

(1) *Id.* p. 256 A.

(2) *Id.* p. 300 E F.

instinctive du peuple des Croisés avec le Pauvre messianique. Au surplus, c'est seulement au cours du XIII^e siècle, et sous l'influence du mysticisme bernardien que l'idée d'*imitation* du Christ par les Croisés, et par dérivation la figure du Croisé-hostie, s'établira dans la tradition religieuse de la Croisade. Au premier âge des expéditions outre mer, ce que l'on recherche dans les grandes images d'Isaïe, c'est une illustration prophétique de la reconquête de Sion par son peuple — le peuple des Croisés — celui qu'ont ramené l'Aquilon et l'Auster, *filios meos de longinquo, filias meas ab extremo terrae*.

Reconnaissons aussi que, parmi les historiens de la première Croisade, il en est plusieurs chez qui il serait impossible de discerner une préférence pour tel ou tel livre ou groupe de livres des Ecritures. Si Foucher de Chartres cite fréquemment les Psaumes, l'emploi qu'il en fait n'a rien de caractéristique et il cite en même proportion les Evangiles — ce qui est fort rare au temps de la première Croisade —, surtout les passages eschatologiques de S. Matthieu ; il n'utilise jamais Isaïe. Baudry de Dol, Ekkehard animent leur texte des couleurs du Psautier, mais leurs citations ne sont que médiocrement topiques ou sont amenées par certaines étapes du récit : c'est ainsi que chez eux comme chez tous les historiens du même groupe il est impossible de ne pas reconnaître que l'emploi des Psaumes paraît obligé, comme automatique, aux trois grands moments de la Croisade : départs, Antioche, Jérusalem. De même, Isaïe est mis à contribution de préférence lorsqu'arrive l'heure de l'exultation, la délivrance de la Cité sainte (en particulier le ch. XI sur la grandeur future de Jérusalem, qui est donné comme renfermant des promesses dont la réalisation doit dater du triomphe des Croisés).

Seul, Guibert de Nogent inverse cet ordre et fait une place à Isaïe au début de son récit, dans cette reconstitution du discours de Clermont qui, sans doute, représente moins les paroles présumées d'Urbain II que la philosophie de la Croisade telle que l'entendait le docte abbé de Nogent. Il fait prononcer au pape, en manière de charte de la Croisade, trois citations d'Isaïe dans

lesquelles est censé tenir le tout de l'idée de Croisade à l'usage de chevaliers qui seraient quelque peu des clercs : la reconquête du St Sépulcre évoquée par les mots *erit sepulcrum ejus gloriosum* (P. XI, 10) — le séjour à Jérusalem lieu d'origine de la foi révélée : *De Sion exhibit lex et verbum Domini de Jerusalem* (Is. II, 3) (1), — et enfin la mission dont sont investis les Croisés, le caractère élu qu'ils portent et qu'ils ont reçu par prédestination : *Ab Oriente adducam semen tuum et ab Occidente congregabo te* (P. XLIII, 5) (2).

Guibert de Nogent nous donne, il est vrai, une histoire déjà interprétative de la Croisade. Au moment d'écrire, il recueille « ses souvenirs de savant et de théologien » (3), analyse, coordonne les faits et veut avant tout établir, pour son lecteur et pour lui-même, un « état de la question ». Disons que, le premier, il a tenu à dégager, dans l'histoire proprement religieuse de la Croisade, les éléments spécifiques de cette dévotion nouvelle. Et d'abord il a été surpris de son caractère collectif, acéphale : « Quelle admirable expédition que ces peuples marchant sans maîtres, sous la seule impulsion de Dieu !... (4). Ce qui dans la Croisade est expédition non armée, disons le mot : migration de peuples, apparaît dans son récit avec une netteté qui dénote autre chose qu'une recherche de pittoresque facile (5). Enfin il a tenté de trouver un mobile de la Croisade dans le plan divin, au-dessus des intentions humaines plus ou moins débiles (6). Que, ce faisant, il ait substitué à la vraie physionomie religieuse de la Croisade une image théologique née de son idéal personnel, de ses conceptions sotériologiques, ce n'est point ici le lieu de le discuter (7). Retenons seulement que Guibert de Nogent,

(1) *Hist. Occ. Crois.* IV, p. 138 B et F.

(2) *Id.* p. 139 G.

(3) B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI^e s.*, p. 236, n. 3.

(4) *Hist. Occ. Crois.* IV, p. 123 G. 124 A.

(5) V. surtout I, I, ch. 1 ; I, II, c. 6-7.

(6) V. surtout I, I, ch. 1.

(7) Il propose — accessoirement — de la Croisade une explication « ascéticista » (pour employer le terme que les beaux et subtils travaux de l'abbé

théologien systématique, ne pouvait manquer de relever avec soin les rapports prophétiques, les similitudes qui paraissaient relier les faits de la Croisade à la parole biblique : il met un zèle minutieux d'*explanator Scripturarum* à retrouver dans les Livres Saints une justification totale de l'*iter hierosolymitanum* ; il aboutit à un travail fait de sang-froid, à distance des événements et d'aspect plus artificiel que l'utilisation libre et assez souple des textes bibliques par les autres historiens de la Croisade. Son histoire s'ouvre par une sorte de *praeparatio* scripturaire : *In hujus voluminis exordio, quaedam exempla praebeuimus Scripturarum quae huic tanto quod explicuimus negotio convenire putavimus* (1), et, de fait, tout son livre 1^{er}, sur le paganisme et son action néfaste, sur les préliminaires de la Croisade qui en consommera la ruine, est émaillé de citations bibliques. En conclusion (l. VIII, c. IV) cependant, il fait œuvre plus personnelle : il a découvert dans Zacharie *aliquid consonum* au siège et à la prise de Jérusalem.

Guibert avait abordé par Amos et Osée le commentaire des douze petits prophètes (2), mais son exégèse est tout allégorique et christocentrique, dans la ligne de celle de Walafrid Strabon, d'Haymon d'Alberstadt et de Rémi d'Auxerre, c'est-à-dire qu'elle est, à peu de chose près, un centon des commentaires hiéronymiens. Dans les *Gesta Dei per Francos*, l'application du texte biblique est

Bremond ont — ou devraient avoir déjà — fait entrer dans le vocabulaire de l'histoire religieuse) : c'est afin d'offrir un nouveau moyen de salut aux chevaliers qui s'entremassaient que Dieu a suscité les guerres saintes, pour que ces braves guerriers ne fussent pas contraints d'embrasser la vie monastique pour gagner le ciel, mais eussent facilité d'y arriver en « demeurant dans leurs habitudes ». Remarquons qu'il devance ici l'évolution de l'idée de Croisade en se demandant si le croisé est autre chose qu'un moine. Cet « ascétisme », l'école bernardienne (v. le l. IV du *De consideratione* et la lettre de S. Bernard à Jean de Casamari), et après elle le franciscanisme, y verront la raison d'être unique des expéditions sacrées. Mais au début de la Croisade, l'identification du chevalier au moine est exceptionnelle : Robert le Moine est seul à dépeindre Godefroid de Bouillon comme étant *magis monachum quam militem*.

(1) *Hist. Occ. Crois.* IV, p. 237 E.

(2) P. L. t. CLVI, cc. 337-349.

tout historique : Guibert néglige même les visions du premier Zacharie (I-8) et leur symbolisme difficile ; il ne puise ses autorités que dans le chapitre le plus caractéristique du Deuterozacharie, ce chapitre XII qui décrit avec une splendeur précise le triomphe que Jahvé donnera à la maison de David.

Jérusalem, avant ces heures de gloire, a subi des souffrances prédites aussi : Guibert en signale l'annonce formelle dans Zacharie XII, 3 : *Omnes qui levabunt eam...* et rapproche ce texte de Luc XXI, 24 : *Jerusalem calcabitur a gentibus, donec impleantur tempora nationum* (1). Il semble que ce dernier passage des Ecritures ait eu une fortune assez grande dans le folklore de la Croisade : d'après Ekkehard (2), les *Annales Rosenfeldenses* (3), l'Annaliste Saxon (4), Pierre l'Ermite aurait, dans sa prédication, fait usage d'une *epistola excitatoria*, qu'il disait d'origine céleste et qui renfermait des promesses apocalyptiques (5). Or elle paraît avoir consisté dans une paraphrase du *Jerusalem calcabitur....* — l'un des très rares textes des Synoptiques cités par les historiens de la première Croisade.

C'est encore d'une citation de Zacharie que Guibert déduit par allégorie le but dernier de la Croisade : *In die illa, ponam duces Juda sicut caminum ignis in lignis, et sicut facem ignis in feno : et devorabunt ad dexteram et ad sinistram omnes populos in circuitu* (Zach. XII, 6) (6). Ce feu, ce sera le feu de la charité, de l'amour divin qui brûlera les élus qui sont dans la Ville sainte rédimée ; et pareillement ce sera le feu qui brûlera les méchants qui encerclent encore la ville. Seuls ceux qui subsisteront seront appelés, incorporés dans la *pietas Christianitatis* — et ce terme paraît bien désigner un groupe qui sera à la fois témoin et acteur des *εργατα*. *Procul dubio scimus Deum ista nequaquam pro unius civitalis liberatione cœpisse, sed contra venturi rabiem Anti-*

(1) *Hist. Occ. Crois.* IV, p. 238 A. B.

(2) *Hierosolymita* d'après le ms. de Göttingue, cité par Hagenmeyer, *op. cit.*, p. 117, n. 1.

(3) Pertz, M G SS. XVI, 101.

(4) Pertz, M G SS. VI, 728.

(5) Hagenmeyer, *op. cit.*, pp. 116-117.

(6) *Hist. Occ. Crois.* IV, n. 239 B.

christi, haec semina, longe lateque fructificatura jecisse (1). Ce passage présente une analogie indéniable avec un trait du discours de Clermont selon la version qu'en fournit Guibert de Nogent lui-même : Urbain II aurait affirmé — et donné comme l'un des motifs plus impérieux de l'expédition sacrée — que la présence des Chrétiens en Terre Sainte était indispensable à la manifestation prochaine de l'Antichrist : *perspicuum namque est Antichristum non contra Judaeos, non contra gentiles bella facturum, sed, juxta etymologiam sui nominis, Christianos pervasurum* » (2) ; leur absence risquerait de retarder le déroulement du drame eschatologique, entraverait l'exécution du plan de Dieu. Ce sont donc des hosties et des rédempteurs qui se rendent à Jérusalem, qui viennent y mourir et y triompher. Ils sont dotés par prédestination de grâces insignes ; Zacharie est formel : *Et effundam super habitatores Jerusalem spiritum graciae et precum* (Zach. XII, 10) (3). Cet « esprit de grâce et de prières », c'est celui que Joachim de Flore affirme devoir résider dans les *virii spirituales* du troisième âge, dans ces « pneumatiques » de l'Évangile éternel. Guibert de Nogent ne va pas aussi loin dans les déductions de son exégèse apocalyptique : il a pourtant bien tendance à représenter le royaume de Jérusalem comme un royaume mystique, une communauté d'élus isolée au milieu des nations.

Il ébauche même, aux chapitres XXII et XXIII du l. VII, une identification de plus en plus étroite des Croisés avec les Hébreux en faisant ressortir ce qu'a de biblique leur *passagium*, en marquant d'un trait plus vigoureux le rôle des enfants et des pauvres dans cette expédition qui, à ses yeux, aboutit à une sorte de Pâque... (4). Nous ne pouvons que signaler ici l'intérêt de ces chapitres pour l'histoire réellement religieuse et non militaire ou politique de la Croisade : ils dépassent singulièrement l'importance anecdotique à laquelle on réduit trop souvent cet ordre de

(1) *Id.* p. 239 G.

(2) *Id.* p. 138 H.

(3) *Id.* p. 240 F.

(4) *Hist. Occ. Crois.* IV, p. 241-242.

témoignages fournis par le sagace abbé de Ste Marie de Nogent.

L'assimilation des Croisés aux Hébreux se trouve, au surplus, chez presque tous les historiens originaux de la première Croisade, et elle était matériellement préparée par la tradition des pèlerinages : dès qu'ils s'organisent de façon rituelle (milieu du IV^e siècle), il est visible que les pèlerins ont égard, dans l'établissement de leur itinéraire, aux étapes de la route des Hébreux se rendant en Terre promise presque autant qu'aux traces laissées par l'histoire évangélique. Et cela apparaît de la façon la plus frappante dès les premiers textes d'*itineraria* (1). Les Croisés, s'il ne foulent pas *carnalibus pedibus* la même route pieuse, du moins la suivent *figurative*, et il n'est pas de combat contre les Sarrazins qui ne leur apparaisse (ou tout au moins à leurs historiographes) comme un épisode d'une lutte biblique contre les Moabites ou les Amorrhéens : *Sicut dicitur in Cantico Moysi* (Deut. xxxii, 30) *quod unus persequebatur mille et duo fugabant decem millia*, disent les *Gesta Adhemari* (2). Certains chroniqueurs relèvent d'ailleurs, dans l'histoire du peuple croisé, ces alternances de succès et de défaites qui correspondent, comme dans l'histoire du peuple hébreu, aux alternances de piété et de péché : lorsqu'ils offensent Dieu, c'est *sicut et Israheliticus populus quondam* (Bernold de S. Blaise) (3).

Ces citations *ad probandum*, ces recherches d'analogie presque constantes, cette atmosphère biblique sont caractéristiques de l'historiographie de la première Croisade (4) : une contre-épreuve

(1) V. notamment *Peregrinatio Sylviac* dans Geyer, *Itinera*, pp. 37-101, et S. Jérôme, *Peregrinatio S. Paulae*, dans Tobler, *Itinera*, I, pp. 29-40.

(2) *Hist. Occ. Cr.* V, p. 355. C'est, il est vrai, l'un des textes les plus voisins de la pure hagiographie.

(3) Pertz M. G. SS. V., p. 464.

(4) Nous avons cherché, non pas à donner les résultats statistiques d'un relevé complet, mais à signaler les traits caractéristiques d'une *péripiétie* que nous croyons reconnaître, au moment de la première Croisade ou très peu après, dans l'histoire de la tradition biblique au Moyen-Âge. Il va sans dire que là même où les Psaumes ou Isaïe dominent, d'autres textes, et nombreux, apparaissent, notamment chez un Guibert de Nogent ou un Robert le Moine ; tous deux possèdent, on le voit tout de suite, une connaissance étendue, intime, des Livres saints. Chez Robert le Moine dominent les citations

permet de n'en pas douter. Dans la seconde moitié du XI^e siècle, des forces féodales, en majeure partie françaises, coopérèrent à deux reprises, et sur l'invitation de la papauté, à la reconquête espagnole (1). Volontiers on emploie, pour désigner ces deux

de l'Ancien Testament ; chez Guibert de Nogent celles du Nouveau — en dehors des Psaumes et de Zacharie. Les préférences de Robert vont aux Livres sapientiaux, celles de Guibert de Nogent visiblement aux Epîtres pauliniennes. Des Evangiles, les historiens de la première Croisade ne retiennent guère que les passages eschatologiques de Matthieu et de Luc. Seul le théologien Guibert utilise le IV^e Evangile, et encore n'est-ce qu'à des citations peu significatives.

Remarquons que dans les Lettres et Chartes de la première Croisade, à part peut-être dans la lettre du pape Pascal II aux Croisés « *in Asia triumphantes* » (28 avril 1100. Hagenmeyer, *Epistulae et Chartae*, pp. 178-179) où les citations d'Isaïe, du Deutéronome et même de la Genèse rappellent l'inspiration puisée par un Raimond d'Aguilers et un Robert le Moine dans l'Ancien Testament, c'est surtout dans le Nouveau Testament et en particulier dans les Epîtres que les auteurs de lettres laïques comme Anselme de Ribemont, Bohémond, les autres princes croisés, ou de lettres épiscopales comme Dagobert de Pise ou Manassé de Reims, empruntent les textes d'ailleurs assez rares dont ils illustrent leurs relations de campagne. Il y a lieu de noter l'emploi, très anodin, de l'Apocalypse qui est fait peut-être dans la lettre de Bohémond et des autres princes écrivant à Urbain II (Hagenmeyer, *op. cit.*, p. 161-165) : une simple formule, *portas utriusque Jerusalem*, intéressante en elle-même, mais où Hagenmeyer met quelque complaisance à voir une citation formelle de Apc. 21, 10-21. Faut-il en conclure que les mobiles eschatologiques de la Croisade étaient moins apparents pour les « combattants » que pour les théologiens et historiens de l'« arrière » — ou que l'évidence de ces mobiles ne se dégagèrent qu'à la réflexion, quelque peu après les événements auxquels étaient intimement mêlés les auteurs des lettres ?

Faut-il aller plus loin, se demander si, en quelque mesure, les faits ont été conditionnés par les textes, sont des réalisations d'un schéma prophétique tracé par les théologiens dès avant la croisade ou tout au moins dès sa première heure ? Traiter ou même aborder cette question dépasserait singulièrement nos ambitions et, au surplus, nous ferait cotoyer un champ d'hypothèses toutes gratuites. Par contre, on peut se risquer à considérer les citations de l'Ecriture — les plus fréquentes — dans les narrations les plus anciennes de la première Croisade comme l'affleurement d'un travail subconscient d'assimilation des faits contemporains aux faits bibliques, aux traditions bibliques. La citation est peut-être le « symbole » d'une représentation collective de la Croisade.

(1) V. Boissonnade, *Du nouveau sur la Chanson de Roland*, pp. 22-38.

expéditions (l'une en 1064-1065, l'autre en 1087) le terme de « Croisades » (1). En fait, ces courtes guerres ne sont des Croisades que pour une vue superficielle : de l'*iter sacrum* elles n'ont aucune des particularités théologiques ni liturgiques, aucun de ces « rites nouveaux » que signale Ekkehard d'Aura ; elles ne sont sanctionnées par l'octroi d'aucune indulgence ; elles sont seulement encouragées et non ordonnées par le pape. Ajoutons cet argument de plus pour leur faire dénier le titre de croisades : dans la littérature historique relative à l'une ou à l'autre (2), c'est en vain qu'on chercherait la moindre réminiscence biblique, la moindre citation, le plus insignifiant rapprochement avec l'histoire d'Israël. Si donc on était tenté de juger que les citations bibliques dont usent les historiens de la première Croisade ne sont que de pure rhétorique, du moins faudrait-il reconnaître que, pour cette époque ou l'époque antérieure, *ce genre de rhétorique ne se trouve que là.*

Les bulles de Croisade, toutes du début ou du milieu du XIII^e siècle (3) que Röhrich a utilisées pour dresser une liste des mobiles officiels de l'*iter sacrum*, présentent-elles des textes bibliques très différents de ceux qui dominent chez les historiens de l'expédition de 1096-1099 ? Les Psaumes y sont peu cités, seulement quatre fois sur environ quarante-cinq « autorités » ; Isaïe n'y figure que trois fois et encore ne fournit-il que des images de style pieux et non des prophéties formelles des événements de la Croisade (4). Mais un élément nouveau y apparaît, fourni par la bulle d'Innocent III *Vineam Domini Sabaoth* du 19 avril 1213 : c'est l'Apocalypse johannique (5). Nous avons remarqué que dans Zacharie les visions eschatologiques sont négligées même par Guibert de Nogent ; Daniel n'est pas cité une fois dans toute la littérature annalistique ou diplomatique de la première Croisade.

(1) Il est étendu, dans la pratique, aux vingt-sept expéditions françaises conduites dans la péninsule ibérique entre 1017 et 1148. Boissonnade, *op. cit.*, p. 3 et suiv.

(2) Orderic Vital, Hugues de Fléure, l'*Historia francoica anonyma*, etc.


(3) *Kleine Studien*, pp. 9, 11.

(4) Potthast, 6997 ; 25623 ; 6969.

(5) Potthast, 4725.

Il ne semble guère contestable que les premiers départs se soient effectués sous la hantise — ou dans l'espoir — des *ἔσχατα* ; l'atmosphère apocalyptique explique encore bien des traits de la seconde et de la troisième Croisade, fait seule comprendre la tentative de Foulque de Neuilly et « Croisade » des enfants de France et d'Allemagne : pourtant il faut attendre presque jusqu'à l'année 1213 pour voir apparaître dans les documents officiels une allusion à la puissance menaçante de l'Antichrist, à l'obligation où se trouvent les Chrétiens d'aller combattre cette puissance sur la Terre même où elle s'apprête à sévir avec le plus de rage. C'est Innocent III, théologien positif, qui a donné sa charte à la Croisade eschatologique.

P. ALPHANDÉRY.



LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

