HAL
open science

Effacer et soustraire. Infanticides et baptêmes forcés au Moyen Âge

Elsa Marmursztejn

To cite this version:

Elsa Marmursztejn. Effacer et soustraire. Infanticides et baptêmes forcés au Moyen Âge. Penser/rêver, 2010, À quoi servent les enfants?, 17, pp.135-152. halshs-02951168v2

HAL Id: halshs-02951168

https://shs.hal.science/halshs-02951168v2

Submitted on 7 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Effacer et soustraire. Infanticides et baptêmes forcés au Moyen Âge

Elsa Marmursztejn

[paru dans *Penser / rêver*, n°17, printemps 2010, *À quoi servent les enfants ?*, p. 135-152]

Au septième chapitre de *La Lettre écarlate*, Hester Prynne se présente chez le gouverneur avec la petite Pearl, trois ans.

> *Un bruit lui était parvenu d'après lequel certains personnages en place, ceux qui avaient les principes les plus rigides en matière de religion et de gouvernement, songeaient à lui enlever sa fille. Invoquant la supposition qui attribuait à Pearl une origine démoniaque, ces bonnes gens faisaient valoir assez raisonnablement en somme que, dans l'intérêt de l'âme de la mère, les chrétiens se devaient d'enlever de son chemin pareille pierre d'achoppement. Que si, d'autre part, quelques éléments permettaient de ne désespérer point du salut de l'enfant, il y aurait sûrement davantage de chance de les voir se développer sous une tutelle plus recommandable que celle d'Hester Prynne*[1].

Le salut de l'enfant est l'objet central de la discussion qui se développe dans le chapitre suivant. Le gouverneur apostrophe Hester :

> *Parle ! Toi, la mère ! Ne crois-tu pas qu'il serait bon pour le salut éternel et temporel de ton enfant qu'elle te fût enlevée pour être vêtue avec modestie, sévèrement élevée et convenablement instruite des vérités de la terre et du ciel ? Que peux-tu faire, pour ton enfant, de comparable ?*[2]

[136] Interrogée (« Peux-tu me dire, mon enfant, qui t'a créée et mise au monde ? »), l'enfant que sa mère avait commencé d'instruire de « ces vérités dont l'esprit humain, fût-il à peine développé encore, se laisse imprégner avec empressement », répond – évidemment – n'importe quoi :

> *Pearl savait très bien qui l'avait créée et mise au monde […]. Mais cette tendance au caprice, qui est plus ou moins le lot de tous les enfants et dont la petite Pearl*

---

1 N. Hawthorne, *La Lettre écarlate*, traduit par M. Canavaggia, Gallimard, « Folio », 1954, pp. 149-150.

2 *Ibid.*, pp. 163-164.

avait dix parts pour une, prit possession d'elle en ce moment entre tous mal choisis, lui scellant les lèvres ou la poussant à parler de travers[1].

Épouvanté par l'ignorance de Pearl, le gouverneur juge inutile de poursuivre l'enquête. Entrent alors en scène la mère, puis le pasteur (le père), qui présentent une défense substantiellement identique : l'enfant est le « bonheur » et le « tourment » de sa mère, elle assure tout à la fois sa survie et son expiation ; l'enfant du crime et de la honte est « sortie des mains de Dieu pour agir de biens de façons sur le cœur de cette femme qui réclame avec tant d'ardeur et d'amertume le droit de la garder » ; c'est « une ignorante à qui elle devra enseigner le bien, une innocente qui lui rappelle à chaque instant sa faute mais lui assure du même coup, comme par une promesse du Seigneur lui-même, que si elle conduit son enfant au ciel, son enfant l'y conduira en retour »[2].

Démoniaque ou innocente, incarnation du péché et moyen de la rédemption, pierre d'achoppement (scandale) et instrument de la réparation, l'enfant est elle-même, comme le dit Hester, « une lettre écarlate qui se fait aimer et qui a, plus que l'autre, le pouvoir de […] faire expier »[3]. La question essentielle de son instruction chrétienne, à laquelle celle de son enlèvement est immédiatement corrélée, est rendue plus aiguë par la réponse fantaisiste que l'enfant fait au [137] gouverneur. Gâchant tout d'un mot, l'enfant sert à faire parler les adultes, la partie favorable à la séparation d'avec la mère ayant fait mine d'accorder tout crédit aux propos de « l'enfant-lutin » : « Mais c'est épouvantable, s'écriait le Gouverneur revenant petit à petit de la stupeur où l'avait plongé la réponse de Pearl. Une enfant de trois ans qui ne sait pas qui l'a créée ! »[4]

Dans ce cadre religieux comme en d'autres, on s'arrache les enfants au nom du salut des âmes. Les enfants disputés sont la cible des campagnes conduites pour punir ou pour anéantir l'adversaire au moyen de rapts maquillés en sauvetages. Chez les théologiens médiévaux, on sait que le souci du salut enfantin a souvent pris la forme d'interrogations sur le salut des jeunes enfants morts avant d'avoir pu être baptisés. Mais la réflexion théologique s'est aussi portée sur la licéité du baptême des enfants juifs (*parvuli Iudeorum*) contre la volonté de leurs parents, dans un cadre normatif où, le droit canonique interdisant les baptêmes forcés d'adultes, les enfants font figure de cas limite, puisque leur défaut de libre arbitre les rend aussi incapables de consentir au baptême que de le refuser. En tant que tel, le baptême présente des difficultés

1 *Ibid.*, p. 165.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, p. 167.
4 *Ibid.*, p. 166.

spécifiques. Ordinairement administré à des enfants, il fait en effet partie des sacrements censés imprimer dans l'âme une marque indélébile, considérée comme l'effet réel du sacrement, que la théologie désigne comme le « caractère sacramentel ». Or si le sacrement est irréversible, il n'est que le point d'accès à la fabrique du chrétien. Aussi posait-il immédiatement la question corollaire de l'enlèvement des enfants à leurs parents juifs, qui me semble finalement constituer la question centrale. Exigeant des justifications nettement distinctes de celles qui pouvaient fonder, banalement, l'administration du baptême, cette question fait appel à des croyances populaires et à des représentations communes que les théologiens relaient en termes abstraits pour étayer leurs démonstrations. L'équation entre juifs et infanticides, qui sous-tend des accusations de divers ordres, me paraît constituer le socle de la [138] justification des enlèvements. L'usage intellectuel, logique et casuistique des enfants se relie ainsi aux usages concrets et sanglants des corps d'enfants par les ennemis désignés de la société chrétienne.

L'enfant et les sorciers

Fondé sur les témoignages issus des procès de plus de cent sorciers, le traité *Ut magorum et maleficiorum errores*, écrit par le juge dauphinois Claude Tholosan[1] vers 1436, comporte un exposé théorique initial des pratiques des sorciers. Les enfants y sont l'objet de divers emplois rituels. Lors de leur « conversion », ceux que les sorciers

> *savent entièrement enclins, par la révélation du diable, à la vengeance ou à la luxure […] s'agenouillent et baisent le diable […] sur la bouche ; ils lui donnent leur corps et leur âme, ainsi que l'un de leurs enfants, généralement le premier-né, qu'ils immolent et lui offrent en sacrifice à genoux, tenant l'enfant nu par dessous les bras et les épaules, puis ils le tuent ; après l'ensevelissement, ils le déterrent et font de lui une poudre, avec d'autres substances décrites ci-dessous*[2].

L'enfant n'est pas seulement l'objet symbolique du contrat entre le diable et le nouvel adepte – à l'inverse du fétu de paille ou de la motte de terre dont le seigneur gratifiait son nouveau vassal pour signifier la concession du fief ; réduit en poudre, l'enfant devient l'un des ingrédients qui serviront à enduire les véhicules du vol nocturne. Jouets de leurs « songes » diaboliques, les sorciers croient en effet « se

---

1 Claude Tholosan, « Traité *Ut magorum et maleficiorum errores* », traduit par M. Ostorero dans *L'Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens, c. 1430 - c. 1440*, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 1999.

2 *Ibid.*, pp. 365-367.

déplacer physiquement de nuit, surtout les jeudis et les samedis, en compagnie des diables, pour étouffer des enfants [139] et infliger des maladies ; ils prélèvent la graisse des enfants qu'ils cuisent et mangent aussitôt, puis ils se rendent vers un certain lieu où ils tiennent la synagogue du pays […]. Et ils affirment qu'ils se déplacent au loin, les uns sur une baguette enduite de graisse d'enfant et de la poudre déjà décrite, avec l'urine du diable, et les autres sur des bêtes et des balais »[1].

L'interrogatoire de Catherine Quicquat[2] par un inquisiteur dominicain, lors d'un procès en sorcellerie tenu en 1448 en Pays de Vaud, au diocèse de Lausanne, donne un récit très détaillé des rituels nocturnes de la synagogue, où l'infanticide et le cannibalisme – toujours confessés après la torture – tiennent le même rang que dans le traité de Claude Tholosan. L'enfant y devient le plat de résistance du repas pris en commun par les adeptes : s'étant « rendue à la synagogue » et ayant rendu hommage du diable « qui avait l'aspect d'un renard […] appelé Rabiel », Catherine Quicquat « avoua que dans cette synagogue, elle avait mangé en compagnie d'autres personnes – elle ne les connaissait pas toutes – de la viande d'enfants aux aulx verts, du bon pain et ils avaient bu du bon vin blanc et rouge ». Le notaire souligne en marge : « Repas de chair humaine »[3]. La singularité de l'infanticide est pourtant soulignée :

> *[Catherine Quicquat] avoua spontanément qu'un autre jeudi, elle s'était rendue à la synagogue dans le pré de Pierre Torney de Hauteville où se trouvaient tous ceux qu'elle a nommés plus haut […]. Et là ils mangèrent une fille de Sibylle [la femme qui l'avait introduite en sorcellerie], que Sibylle elle-même tua et apporta à la synagogue ; Pierre Flour l'apprêta car il était cuisinier […] ; ensuite, ils la mangèrent avec des aulx blancs*[4].

[140] Sans les enfants, donc, plus de synagogue, plus de sabbat, plus de vol nocturne : symbole de la dédition de son parent, plat cuisiné dont la commune consommation assure la communion satanique des adultes, matière dont le sorcier oint sa baguette ou son balai, l'enfant servait à tout pourvu qu'il fût mort. L'infanticide n'est pas visé en tant que tel, mais compliqué des divers usages du corps mort de l'enfant (graisse, poudre, chair), sans que jamais ces usages fassent l'objet d'aucune glose, comme si les récits résistaient au commentaire, le rôle des enfants suffisant à assurer

---

1 *Ibid.*, pp. 369.
2 M. Ostorero, *Folâtrer avec les démons. Sabbat et chasse aux sorcières à Vevey (1448)*, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 1995.
3 *Ibid.*, p. 251.
4 *Ibid.*, p. 253.

l'efficacité de scènes d'horreur qui décrivent plus généralement la subversion de l'ordre chrétien et appellent implicitement à son rétablissement. L'efficacité de ces récits peut se comprendre dans un contexte de répression accrue de l'infanticide : sans considération des circonstances, la mère coupable encourait la peine capitale pour un crime désormais réputé abominable. Les meurtres d'enfants illégitimes étaient surtout visés. À cet égard, comme le souligne Martine Ostorero, « la criminalisation de l'infanticide a partie liée avec le contrôle de la sexualité »[1].

Le sang des enfants

Mais il y a autre chose, puisque l'infanticide est *ce qui donne lieu* au prélèvement de graisse, à la réduction en poudre ou à la consommation de la chair de l'enfant. De fait, l'utilisation du corps et du sang des enfants à des fins rituelles, comme l'idée de secte, rabattent les usages des enfants lors du « sabbat » et de la « synagogue » sur l'accusation de meurtre rituel, développée en Angleterre au milieu du XIIe siècle à partir de l'affaire Guillaume de Norwich (1144)[2]. En déplaçant cette accusation sur le terrain de la sorcellerie, les démonologues ont adapté un stéréotype ancien et largement partagé. [141] Le motif de l'infanticide, dans les interrogatoires conduits par les inquisiteurs, vient ainsi en droite ligne des accusations portées contre les juifs qui ont donné lieu à des persécutions réelles.

L'accusation de meurtre rituel n'institue pas seulement l'équation chrétienne entre juifs et assassins d'enfants ; elle identifie un élément fondamental du rituel de Pessah à un sacrifice sanglant – les juifs ne tuent pas pour tuer, mais pour recueillir le sang des enfants chrétiens qu'ils font entrer dans la composition du pain azyme –, qui apparaît aux yeux des chrétiens comme un crime abominable valant à certaines de ses victimes l'auréole des martyrs, à l'instar de Guillaume de Norwich : le corps mutilé du garçon, découvert dans un bois à la veille de Pâques, fut transféré au cimetière des moines qui jouxtait la cathédrale après que son oncle prêtre eût désigné les juifs comme coupables du crime ; des miracles se produisirent sur sa tombe. La *Vie et la Passion de saint Guillaume, martyr de Norwich*, composée vers le milieu du XIIe siècle par Thomas de Monmouth, membre du chapitre cathédral de Norwich, met en scène la crucifixion de l'enfant par les juifs. Dans cette réitération de la Passion en des formes favorisées par la proximité des Pâques juive et chrétienne, le Christ retombe en enfance et les espèces

---

1 M. Ostorero, *op. cit.*, p. 84.

2 Sur les origines de cette accusation, voir J. M. McCulloh, « William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of the Myth », *Speculum*, 72, n° 3 (1997), pp. 698-740.

eucharistiques sont subverties. La fragilité de l'enfant Jésus accentue la perception du danger représenté par les juifs ; les espèces sacrées dans lesquelles le dogme inscrit sa présence réelle doivent être protégées. Au XIIIe siècle, l'accusation de profanation d'hostie, illustrée par des récits et des représentations d'hosties poignardées par des juifs et saignant d'abondance pour manifester leurs propriétés eucharistiques, rend compte de cette inquiétude accrue, étroitement liée à l'essor contemporain de la dévotion envers le *corpus Christi*[1].

En écho au meurtre rituel d'enfants chrétiens, le risque d'infanticide dont les enfants juifs faisaient eux-mêmes l'objet suggère la haine que les juifs étaient censés nourrir pour le christianisme, au point de préférer tuer leurs propres enfants plutôt que de les voir [142] devenir chrétiens. C'est le thème d'une légende orientale du VIe siècle, rapidement diffusée en Occident, notamment relayée par Grégoire de Tours, et qu'on retrouve au XIIIe siècle dans la littérature des miracles de la Vierge et dans la *Légende dorée*. Dans un chapitre consacré à l'Assomption de la Vierge, Jacques de Voragine situe à Bourges, au début du VIIIe siècle, la légende de l'enfant juif jeté par son père dans une fournaise ardente pour avoir communié le jour de Pâques parmi des enfants chrétiens ; la Vierge sauve l'enfant ; le père, jeté dans la fournaise par les chrétiens attirés en foule par les cris de la mère, est « brûlé sur le champ et entièrement consumé »[2]. L'*exemplum* offre deux leçons : explicite, celle de l'efficacité miraculeuse de la protection mariale incite à la conversion ; implicite, celle de la disparition totale du père juif provoquée par la conversion de son fils – même si le récit évoque la communion de l'enfant juif, non son baptême, et l'adhésion à la foi plutôt que la réception du sacrement – incite à convertir les fils pour se défaire des pères que les récits de profanations d'hosties montrent par ailleurs plus rétifs que les mères à la conversion et que leur opiniâtreté mène généralement au bûcher.

La représentation des juifs infanticides a été reliée par des historiens comme Israel Yuval aux effets des massacres perpétrés en 1096 dans la vallée du Rhin en marge de la première croisade. Le rapprochement est suscité par la quasi-coïncidence chronologique des martyres juifs et de l'accusation de meurtre rituel et conforté par le postulat selon lequel il s'agit dans les deux cas de sacrifice humain ; seul diffère le tué[3]. On observera toutefois que le lien entre les infanticides sanglants de 1096 et les accusations de

---

1 M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, 1991.

2 Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, éd. A. Boureau, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2005, p. 644.

3 I. Yuval, *Two Nations in your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, University of California Press, 2006, p. 164.

meurtres rituels n'est noué nulle part dans les sources chrétiennes. Aussi l'idée selon laquelle la haine que les juifs avaient du christianisme représentait une menace d'autant plus grande pour les enfants chrétiens qu'elle avait pu les [143] conduire à tuer leurs propres enfants pour les soustraire au baptême relève-t-elle d'une élaboration strictement extérieure aux sources, qui semble moins relever de l'hypothèse que du sophisme et dont l'efficacité tient essentiellement à la charge de scandale dissimulée sous les voiles d'une logique commune. En assignant des origines réelles aux accusations de meurtre rituel, Israel Yuval ne dit pas que les juifs ont effectivement commis les meurtres d'enfants qui leur ont été imputés, ni même certains d'entre eux, mais que la croyance en ces meurtres s'est fondée sur des actes qu'ils avaient effectivement commis. L'historien isole étrangement ces infanticides et ces suicides des massacres et des tentatives de conversion forcés qui les ont suscités, pour en faire le point d'origine d'une nouvelle accusation plutôt que le résultat singulier et aggravé d'un passage à l'acte porté par l'effervescence antijuive du contexte de croisade.

La mention de critiques juives des infanticides relève du même type d'approche. Une glose rabbinique sur l'interdiction de l'homicide (Genèse 9, 5) constitue une source - souvent citée par ailleurs - sur l'opposition violente aux meurtres d'enfants au sein des communautés :

> *Il y avait un rabbin qui avait tué beaucoup d'enfants à une époque de persécution, parce qu'il craignait qu'ils ne fussent baptisés. Et il y avait un autre rabbin avec lui, qui était furieux contre lui et le traita d'assassin ; mais il ne s'en soucia pas. Ce rabbin dit : si je ne me trompe, ce rabbin mourra d'une mort affreuse. Et c'est ce qu'il advint : les Gentils le prirent, l'écorchèrent et mirent du sable entre sa peau et sa chair. Puis la persécution prit fin, et s'il n'avait pas tué les enfants, ils eussent été sauvés*[1].

La variation des circonstances met en relief l'absurdité d'infanticides considérés indépendamment de la « persécution », évoquée [144] sur le mode de la banalité météorologique. L'*exemplum* est parachevé par le supplice du rabbin meurtrier, dont la cruauté est ainsi rétribuée. Yuval passe de l'anecdote juive à l'étude des « réactions chrétiennes » face aux événements de 1096. Indépendamment du contexte, les sources mobilisées concourent à décrire une vaste opération chrétienne de sauvetage forcé de

---

[1] *Sefer Tosafot ha-Shalem 'al ha-Torah*, éd. J. J. Gellis, Jérusalem, 1982, p. 262 (cité par H. Soloveitchik, « *Halakhah*, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz », *The Jewish Quarterly Review*, vol. 94, n° 1 (2004), p. 102).

juifs déterminés à mourir : on retient ceux qui se jettent dans des synagogues en flammes ; on les enferme, on les isole, on les surveille ; à Trêves, les autorités font fermer les puits, de crainte que les juifs n'y précipitent leurs enfants. Les chroniques chrétiennes relatent des actes indicibles : Albert d'Aix décrit les mères qui tranchent la gorge des nourrissons qu'elles allaitent, *quod dictu nefas est*[1].

À quoi servent ces enfants morts, massacrés par des mères mues par le désespoir ? À la rédemption et à la vengeance futures, dans le contexte d'attentes messianiques localement partagées avec les chrétiens et dans le climat idéologique de la croisade : le choix du *Kiddush ha-Shem*, de la sanctification du nom de Dieu, peut s'interpréter comme une captation d'initiative et comme un défi à l'idéologie de la croisade qui invitait à accéder au salut par le martyre. De fait, les chroniques hébraïques soulignent les implications apocalyptiques des événements de 1096 et en appellent à la vengeance divine, châtiment approprié à l'effusion de sang : ceux qui avaient été tués pour sanctifier le nom divin étaient destinés à vivre dans l'autre monde. Le martyre n'était pas vain : il constituait une opportunité de hâter la Rédemption en suscitant la colère de Dieu contre les ennemis de ses serviteurs[2]. Ces récits écrits par les survivants des massacres rhénans – dont beaucoup avaient été convertis de force et étaient revenus au judaïsme avec l'approbation de l'empereur Henri IV en 1097 – avaient une autre fonction majeure : celle d'entretenir la mémoire des martyrs de 1096 pour conforter la [145] résistance au christianisme et préserver les générations futures de la tentation de la conversion[3].

À cet égard, l'infanticide a valeur exemplaire, comme action principale de scènes sanglantes auxquelles répondent peut-être les développements réalistes du motif iconographique du bain de sang pris par Pharaon lépreux dans les manuscrits de la Haggada produits dans le Sud de l'Allemagne au XVe siècle[4]. Les thèmes du massacre des enfants arrachés à leur mère, de la vengeance et de la rédemption sont d'ailleurs très présents dans ces illustrations. Il se trouve que l'apparition du motif du bain de sang a coïncidé avec une accusation de meurtre rituel à Endingen, en 1462 ; en l'occurrence, le

---

1 *Historia Hierosolymitanae expeditionis*, *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, vol. 4, Paris, 1879, p. 293.

2 Le lien entre martyre et vengeance messianique est établi par I. Yuval, *op. cit.*, spécialement pp. 136-138.

3 Cf. J. Cohen, *Sanctifying the Name of God. Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, University of Pennsylvania Press, 2004 et E. Haverkamp éd., *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs*, Hansche Buchhandlung, 2005, introduction, p. 13.

4 Hypothèse de David Malkiel dans « Infanticide in Passover Iconography », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 56 (1993), p. 92.

sang était censé avoir été utilisé pour soigner la lèpre ; mais alors que tous les membres d'une famille chrétienne avaient été tués à Endigen, Pharaon se baignait exclusivement dans le sang de nourrissons.

S'approprier les corps pour sauver les âmes

Lorsque le motif de l'infanticide apparaît dans certains textes scolastiques des XIIIe et XIVe siècles sur la licéité du baptême forcé des enfants juifs, c'est à titre d'argument. Les théologiens ont en effet discuté de l'opportunité ou de la nécessité d'enlever les enfants juifs à leurs parents, de crainte qu'ils ne les élèvent dans le judaïsme en dépit du baptême reçu, ou qu'ils ne les tuent pour les soustraire au baptême. La prescription du concile wisigothique de Tolède IV (633) qui stipulait que les enfants juifs, pour n'être pas élevés dans les erreurs de leurs parents juifs, devaient être enlevés, semble trouver dans la menace que les parents faisaient peser sur la vie de leurs enfants une cause d'évidente nécessité. Le risque d'infanticide [146] figure ainsi à titre d'argument dans un texte du théologien franciscain Richard de Mediavilla à la fin du XIIIe siècle : si les enfants n'étaient pas rendus à leurs parents, on s'exposerait au risque que les parents ne les tuent en secret pour éviter qu'ils ne deviennent chrétiens. En introduisant précisément cet argument, Mediavilla brode sur le canevas thomiste de la démonstration, qui associait le « péril pour la foi » et la « justice naturelle » pour déclarer illicites les baptêmes administrés aux enfants contre le gré de leurs parents ; dans le mouvement même de récusation de la licéité de tels baptêmes, Thomas d'Aquin arguait d'un *periculum fidei* qui s'incarnait précisément dans les parents des enfants juifs baptisés avant d'avoir atteint l'âge de raison, dans la mesure où ils « pourraient facilement induire les enfants à abandonner ce qu'ils avaient reçu alors qu'ils étaient ignorants »[1]. Chez Mediavilla, le péril que les parents représentent pour la foi est augmenté du risque qu'ils représentent pour leurs propres enfants :

> *Les enfants juifs ne devraient pas être baptisés contre le gré de leurs parents, car soit les baptisés seraient rendus à leurs parents pour qu'ils les élèvent et dans ce cas les parents les induiraient dans leurs erreurs et les en persuaderaient, ce qui contreviendrait à l'honneur du sacrement, soit ils ne seraient pas restitués à leurs*

[1] Thomas d'Aquin, Quodlibet II, 7, Édition Léonine, t. 25-2, 1996, p. 223.

parents, et il y aurait un risque que les parents ne les tuent en secret afin qu'on n'en fasse pas des chrétiens[1].

À l'instar de Thomas d'Aquin, Mediavilla considère en définitive que l'enlèvement des enfants violerait le droit des parents. L'assimilation par Thomas d'Aquin du *ius patriae potestatis* à un véritable droit de propriété le conduit d'ailleurs à affirmer – en des termes qui n'ont rien d'original dans un cadre intellectuel où les droits des personnes et les droits sur les personnes (époux, enfants…) [147] étaient pensés et exprimés dans les catégories du droit de propriété – qu'en soustrayant un enfant aux soins de son père, on agirait autant contre la justice dans l'ordre du droit naturel qu'en enlevant à leur propriétaire légitime un bœuf ou un cheval, aussi dépourvus de raison qu'un enfant, dans l'ordre du droit civil[2]. Richard de Mediavilla exprime très brièvement cet argument en rappelant simplement que les parents conservaient un droit sur le corps de leurs enfants tant que le libre arbitre leur faisait défaut. Il laissait intacte l'hypothèse selon laquelle les parents préféraient tuer leurs propres enfants plutôt qu'en être dépossédés, *a fortiori* si leur enlèvement avait pour but d'en faire des chrétiens.

C'est de cette idée, dans une tout autre optique, que se saisit au début du XIVe siècle le franciscain Jean Duns Scot : justifiant l'enlèvement des enfants par la hiérarchie des puissances – le prince chrétien devait primordialement servir Dieu et soustraire les enfants à leurs parents juifs pour les faire élever dans la foi chrétienne –, Duns Scot recommande la prudence et le secret, afin que les parents, prévenus du projet, ne soient pas tentés de mettre fin aux jours de leur progéniture par désespoir ; « s'ils étaient bien éduqués, ces enfants deviendraient de vrais fidèles en trois ou quatre générations ».

Dans sa singulière radicalité, car il est le premier et pratiquement le seul théologien médiéval à avoir prôné, outre l'enlèvement et le baptême forcé des enfants juifs, le baptême forcé d'adultes (à l'exception d'une minorité dont il préconise la mise à l'écart *in aliqua insula* pour assurer l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe selon laquelle les juifs se convertiraient à l'approche de la fin des temps), Duns Scot permet de souligner la particularité du cas des enfants qui, coupés de leur milieu d'origine et élevés dans le christianisme, étaient susceptibles de devenir d'authentiques chrétiens, à la différence d'adultes toujours suspects.

---

[1] Richard de Mediavilla, *In IV Libros Sententiarum*, d. 6, a. 3, q. 3, Brescia, apud Vincentium Sabbium, 1591, repr. Minerva, 1963, p. 79.

[2] Thomas d'Aquin, *op. cit.*, p. 223.

[148] Répétitions

L'enlèvement et la déportation à São Tomé des enfants dont les parents s'étaient réfugiés au Portugal après l'expulsion d'Espagne, décidés en 1493 par le roi Jean II, ainsi que les conversions massives ordonnées par le roi Manuel Ier en 1497, apparaissent comme la mise en œuvre la plus complète du programme de Duns Scot[1]. Engagé envers l'Espagne, Manuel Ier avait signé en décembre 1496 la clause du mariage avec l'héritière des rois catholiques qui l'obligeait à expulser tous les infidèles de son royaume dans un délai de dix mois sous peine de mort et de confiscation de leurs biens. Alors que les juifs qui refusaient le baptême se préparaient à quitter le Portugal par le port de Lisbonne, un nouveau décret prescrivit que l'on enlevât à leurs parents tous les enfants juifs de moins de quatorze ans, afin qu'ils fussent répartis parmi les chrétiens et élevés dans la foi chrétienne. Des descriptions tardives, probablement fondées sur des sources communes, évoquent les scènes de 1096. Ainsi dans la chronique latine composée en 1571 par l'historiographe royal Jérôme Osorio :

> *[Manuel] ordonna que les enfants des juifs âgés de moins de quatorze ans soient enlevés à leurs parents, soustraits à leur présence et instruits de la discipline de la religion chrétienne. Cela ne pouvait se faire sans susciter une grande émotion. Et c'était un spectacle pitoyable, que ces enfants arrachés des bras de leur mère, que ces pères auxquels on enlevait les enfants qu'ils serraient contre eux et qu'on rompait encore de coups de bâton ; de grands cris s'élevaient de toutes parts et tout était rempli des pleurs et des plaintes des femmes. Il y en eut qui, bouleversés d'être aussi indignement traités, jetèrent leurs enfants dans des puits. Beaucoup* [149] *furent gagnés par une telle folie qu'ils se donnèrent la mort de leur propre main*[2].

Le récit d'Abraham Saba, expulsé d'Espagne en 1492, puis du Portugal vers l'Afrique du Nord en 1498, mort en Turquie après 1509[3], se présente comme un témoignage oculaire :

> *Nous avons vu de nos propres yeux au royaume de Portugal, à l'époque de l'expulsion, qu'au moment où l'on prit de force les garçons et les filles pour qu'ils*

---

1 Cf. E. Marmursztejn et S. Piron, « Duns Scot et la politique : pouvoir du prince et conversion des juifs », dans *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, éd. O. Boulnois *et al.*, Brepols, 2005, p. 21-62.

2 J. Osorio, *De rebus Emmanuelis regis Lusitaniae libri duodecim*, lib. I, éd. Lisbonne, apud Antonionum Gondisalvum, 1571, pp. 19-20. Je dois à Maurice Kriegel la connaissance des textes de Jérôme Osorio et d'Abraham Saba.

3 Sur la vie d'Abraham Saba, voir A. Gross, *Iberian Jewry from Twilight to Dawn. The World of Rabbi Abraham Saba*, Brill, 1995, p. 5-39.

violent leur religion et soient convertis, [leurs parents] s'étranglèrent et se tuèrent eux-mêmes et [étranglèrent et tuèrent] leurs femmes. Et cela se produisit en particulier au début, lorsque le décret ne s'appliquait qu'aux [enfants], garçons et filles, et ils prirent les garçons et les filles et les jetèrent dans des puits pour les faire mourir, tant qu'ils étaient eux-mêmes vivants, ou les étranglèrent et les massacrèrent plutôt que de les voir commettre l'idolâtrie[1].

Un décret définitif interdit aux juifs de quitter le royaume. Après expiration du délai d'expulsion, leurs biens furent saisis. « Vaincus par des maux si nombreux », beaucoup acceptèrent de recevoir le baptême et « après avoir été instruits dans la doctrine chrétienne, ils furent purifiés sur les fonts baptismaux et leurs enfants et leur liberté leur furent rendus »[2]. Or si Osorio conteste très vivement les méthodes mises en œuvre par le roi et le principe même des conversions forcées, il admet l'efficacité des baptêmes d'enfants juifs en termes peu équivoques :

[150] *Et bien que cette action du roi ait été peu juste, nous voyons chaque jour les fruits qu'elle donne. Car les enfants de ces juifs suspects de simuler la foi de manière impie, par l'usage, la coutume et la discipline, et par l'oubli du crime paternel, honorent aujourd'hui saintement la religion du Christ et conforment leur vie à sa discipline. Pour cette raison, certains des juifs partirent en exil, et certains des juifs perdirent ce nom*[3].

Enlevés, tués, cuits, mangés, pilés, crucifiés, saignés, les enfants apparaissent dans les sources médiévales comme des objets et des enjeux majeurs dans la persécution des juifs. Les enfants (chrétiens et juifs) servent en premier lieu à alimenter des accusations élaborées sur le double registre de l'inhumanité traduite en crimes abominables et de l'infidélité muée en haine du Christ : les juifs tuent leurs propres enfants pour les soustraire au baptême ; dans un contexte de survalorisation de l'enfance du Christ, le meurtre qui vise à recueillir le sang d'enfants chrétiens à des fins rituelles se conçoit comme une réitération de la Passion qui débouche éventuellement sur des cultes officiels. Traduction littérale de la mort spirituelle à laquelle les juifs préparent leurs enfants, l'infanticide fait fonctionner l'articulation entre le baptême et l'enlèvement des enfants juifs. La mobilité des représentations du

---

1 A. Saba, *Eshkol ha-Kofer*, Drohovitch, 1903, pp. 39-40, cité dans A. Gross, *Struggling with Tradition. Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages*, Brill, 2004, p. 75. Je remercie Maurice Kriegel pour cette référence.

2 J. Osorio, *op. cit.*, p. 20.

3 *Ibid.*, p. 21.

Christ (enfant figurant un sauveur adulte, nourrisson au sein rachetant l'humanité par son sacrifice sur la croix) permet l'assimilation de l'infanticide au déicide. La figure fixe de l'enfant crucifié n'est pas celle du Christ, c'est – par exemple – celle de Guillaume de Norwich ; mais c'est bien la haine des juifs pour le Christ que le meurtre rituel a pour fonction de démontrer et d'illustrer dans ses sanglants détails.

Les enfants ont en outre servi à extirper ou à éradiquer le judaïsme : le cas portugais illustre l'efficacité de la pression exercée sur les juifs, contraints de se convertir pour que leurs enfants leur soient rendus ; dans la légende largement diffusée du petit juitel, la conversion [151] spontanée du fils débouche sur la mort du père. En contrepoint, les chroniques hébraïques qui font le récit des infanticides de 1096 visent à décourager les conversions futures en proposant le modèle et l'issue du *Kiddush ha-Shem* aux survivants des massacres ; ils illustrent la cruauté des chrétiens qui poussent les mères au meurtre en même temps qu'ils enjoignent de préférer l'infanticide à la conversion, dans une perspective de vengeance et de rédemption. Dans les deux cas, les enfants, considérés comme une matière molle sujette à tout façonnement – corps cuisinés et âmes gavées –, sont ce dont les juifs ont redouté et les chrétiens désiré qu'ils rompent les liens de la filiation.

Dans les débats médiévaux sur le baptême forcé, la question de l'enlèvement des enfants est indubitablement centrale, à laquelle les enfants cachés et baptisés pendant la guerre ou l'affaire Finaly donnent d'ailleurs des échos encore proches. Pratiquement, l'enlèvement des enfants juifs baptisés sans le consentement ou contre la volonté de leurs parents apparaît comme le moyen le plus efficace d'assurer la disparition de la *Judaici nominis memoria*[1], au sein d'une Église maternelle qui promeut en outre, au cœur même de sa doctrine, des représentations d'une parenté divine fondées sur l'abolition des fondements de la reproduction humaine selon l'ordre charnel, de la reconnaissance de l'ordre des générations et des normes sociales communiquant aux individus le fonctionnement de cet ordre : le fils de Dieu est le père de sa mère, l'Église est fille et épouse du Christ, qui par l'incarnation est le frère des hommes dont il est le père en tant que fils de Dieu, etc. En ignorant l'ordre des générations et en autorisant l'inversion des positions, les diverses représentations de la parenté divine assurent le triomphe idéologique d'une « anti-

[1] Finalité explicitement assignée au baptême forcé dans les *Annales Disibodenbergenses* (« ils formèrent le projet de traîner au baptême, de gré ou de force, les juifs où qu'ils se trouvaient, pour que nulle part ne subsiste la mémoire du nom juif »), qui concordent sur ce point avec les chroniques hébraïques d'Eliezer bar Nathan et de Salomon bar Simson (voir E. Haverkamp, *op. cit.*, introduction, p. 9, n. 37 et p. 252).

[152] généalogie »[1] dont on pourrait considérer qu'elle est à l'œuvre dans la pratique du baptême forcé et de l'enlèvement des enfants juifs.

E. M.

[1] J. Baschet, *Le Sein du Père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Gallimard, 2000, pp. 48-62, spécialement p. 58.