

La christianisation de la Livonie et de l'Estonie au sein des croisades baltiques aux XII^e-XIII^e siècles

Louis Provost-Brien

Résumé

La présente recherche aborde la christianisation de la Livonie et de l'Estonie au sein du mouvement des croisades baltiques aux XII^e et XIII^e siècles. Plus précisément, le but de cet article est de comprendre si la conversion de la Livonie médiévale entre 1180 et 1226 est seulement issue de la violence, comme le laisse supposer une grande partie de l'historiographie actuelle, ou si elle n'est pas plutôt le résultat à la fois de la force et des stratégies plus pacifiques employées par les missionnaires. Pour répondre à cette question, une analyse approfondie du Heinrici Chronicon Livoniae ainsi que de la Livländische Reimchronik s'avère nécessaire. Par la démonstration du caractère indissociable des branches religieuses et militaires qui ont œuvré en territoire baltique, il sera prouvé que les hommes d'Église et les hommes d'armes ont collaboré lors de cette entreprise.

Les croisades sont l'une des manifestations de l'expansion de la chrétienté latine à l'époque médiévale¹. Commencées lors du Concile de Clermont de 1095 tenu par Urbain II, elles ont suscité un réel engouement au cours des décennies suivantes². Dès 1147, les croisés se rendent au nord-est de l'Europe et franchissent l'Elbe pour christianiser et germaniser les Wendes, un peuple païen vivant entre la baie de Kiel et la Vistule³. Par la suite, les missionnaires se dirigent vers l'Europe baltique pour y mener des entreprises évangélisatrices individuelles, vouées à l'échec en raison du manque de soutien de l'Église et de la noblesse⁴. Ce n'est que vers 1180, sous Meinhard, missionnaire et futur premier évêque de Livonie⁵, que les missions connaissent un premier succès⁶. Cependant, la croisade se joint bientôt à la mission puisque le zèle de Meinhard n'est pas suffisant pour vaincre la résistance païenne. De plus, un objectif de conversion finale de l'Europe appuie cette volonté de croisade. Notre article propose d'étudier cette époque de transition entre mission et croisade, de 1180⁷, l'arrivée de Meinhard en Livonie, à 1226⁸, année marquant la fin de la chronique intitulée *Heinrici Chronicon Livoniae*⁹. Cette période plus que

toute autre permet de cibler l'évolution de la mission baltique vers les croisades livoniennes qui achèvent la conversion de ce territoire.

Souvent, la transition entre mission et croisade est occultée dans l'historiographie. En effet, une rupture nette entre les deux procédés est majoritairement dépeinte. Ainsi, il est écrit qu'à l'arrivée du troisième évêque de Riga en Livonie vers 1198, la mission aurait cédé sa place à une croisade visant la christianisation du territoire. Cependant, la présence de missionnaires en Livonie après l'arrivée de cet évêque est attestée dans les sources, prouvant ainsi le jumelage des deux procédés¹⁰. Nous avons donc cherché à comprendre quelles sont les stratégies d'évangélisation des missionnaires et des croisés en territoire livonien et estonien de la fin du XII^e au début du XIII^e siècle. *A priori*, la violence issue de la croisade demeure selon nous l'une des composantes de la christianisation des païens entre 1180 et 1226¹¹. Néanmoins, elle ne constitue pas la seule méthode, puisque la présence missionnaire perdure durant les croisades selon nos sources. Ainsi, il sera démontré que la conversion résulte de la violence appuyée par d'autres stratégies établies par les autorités ecclésiastiques et les missionnaires présents en Livonie et en Estonie, par exemple le sermon, la récupération des lieux de culte païen et la sanctification du sol.

La première source étudiée dans cette recherche est le *Heinrici Chronicon Livoniae*. Cette chronique a été écrite par Henri de Livonie, un moine sans doute originaire du Saint-Empire germanique, éduqué au monastère de Segeberg dans le Holstein et qui n'a jamais pu se hisser dans la hiérarchie ecclésiastique¹². Arrivé en Livonie en 1205, il a agi simultanément comme missionnaire¹³, prêtre, chapelain et traducteur, lui permettant ainsi d'être témoin de la plupart des événements qu'il raconte¹⁴. Sa chronique, écrite entre 1225 et 1228¹⁵, décrit les débuts de la mission entre 1180 et 1226¹⁶. Nous nous sommes penchés également sur la *Livländische Reimchronik*, une chronique dont l'auteur demeure inconnu à ce jour. Il est généralement admis qu'elle est l'œuvre d'un Chevalier teutonique, un ordre militaire présent en Prusse et en Livonie à cette époque¹⁷. Rédigée à la fin du XIII^e siècle, elle porte surtout sur l'aspect militaire des croisades entre 1180 et 1290¹⁸. Notre choix s'est arrêté sur ces sources, car elles sont les seules qui traitent des débuts de la conversion à nous être parvenues.

L'étude de ces sources passe par une analyse discursive qui permet de relever le vocabulaire religieux et militaire de ces dernières. Le croisement des divers éléments soulevés dresse finalement un portrait plausible de la situation en Livonie et en Estonie à cette époque. Seulement alors on peut constater l'application des stratégies missionnaires, leur impact et leur contribution à la mission et à la croisade.

L'historiographie qui entoure les missions et les croisades est longtemps demeurée nationaliste, romantique et positiviste¹⁹. Dans le monde germanique s'impose, dès le milieu du XIX^e siècle, un discours politique inspiré du romantisme allemand²⁰ et pour lequel, jusqu'en 1945,

« disculper l'Ordre [teutonique], c'était protéger le II^e Reich²¹ ». Il y a aussi eu une historiographie balte, puis slave, très sombre où perce une haine des Allemands. On y compare parfois même le Grand Maître teutonique Heinrich von Plauen (1410-1413) à Hitler²². Enfin, depuis les années 1990 émerge une vision plus neutre des croisades et de l'évangélisation de la Baltique, une compréhension de son histoire en fonction des mentalités du Moyen Âge²³. La volonté d'une histoire totale, c'est-à-dire de vouloir traiter tous les aspects d'un évènement ou d'un acteur historique, se développe alors. On y remet entre autres en question toute l'histoire événementielle des Chevaliers teutoniques²⁴. Certains historiens, comme Sylvain Gouguenhein, s'intéressent aussi à l'histoire culturelle et sociale des Teutoniques²⁵. Malgré ce nouvel engouement, l'aspect de la conversion de la Livonie médiévale demeure peu abordé. Il est souligné que les croisades Baltiques sont le théâtre d'un choc culturel, mais sans plus²⁶. Depuis le début des années 2000 cependant, un courant culturel a émergé. Ce dernier se penche davantage sur l'histoire des mentalités, de la culture et des idées. C'est dans cette dernière tendance que notre étude désire s'inscrire. Celle des articles qui évoquent l'idée de la conversion symbolique de l'espace²⁷, de la compréhension de la culture païenne avant l'arrivée des chrétiens²⁸, ou encore de la perception des missions et des croisades par les néophytes et les païens²⁹.

Pour notre démonstration, nous explorerons d'abord les stratégies pacifiques des missionnaires, mettant de l'avant la voie de la parole, la conversion passive et l'achat du baptême. Puis, la violence tant chez les missionnaires que les croisés et Porte-Glaive sera exposée³⁰. Enfin, nous traiterons de la conversion de l'espace, passant par sa désacralisation, sa sacralisation et les constructions chrétiennes. Ainsi, notre étude se propose plutôt une analyse thématique que chronologique.

La voie de la parole

La diabolisation du discours païen est encouragée par la papauté sous Alexandre III dans une missive datant du 11 septembre 1171 ou 1172³¹, ainsi que dans le texte *Sicut ecclesiastice religionis* d'Innocent III en octobre 1199³². Les évangélisateurs livoniens utilisent donc cette idée pour convaincre les païens des bienfaits de l'adoption du mode de vie chrétien et de la culture qui en découle, puis de la désuétude du paganisme. Henri de Livonie fournit un exemple de ce type de discours de démonisation et typique de la christianisation de la Livonie³³. Bien que sans doute inexact, cet évènement est représentatif de la réalité de la mission et inspiré du vécu missionnaire d'Henri de Livonie³⁴. Il écrit qu'en 1206 un infidèle sorti d'une forêt se mêle à la foule assemblée devant un missionnaire pour un sermon et dit : « [Traduction] J'ai vu le dieu des Livoniens, qui nous a prédit le futur. Il était, en effet, une image sortant d'un arbre du tronc en montant, et il me dit qu'une armée de Lituaniens viendrait demain ; et par peur de cette armée, nous n'osons nous assembler³⁵. » Le missionnaire soupçonne alors la fourberie du démon, car aucune armée ne peut franchir

les marais de Livonie en automne. Néanmoins, afin qu'ils constatent par eux-mêmes leur erreur, il laisse les Livoniens fuir. Comme l'armée lituanienne ne se présente jamais, il utilise cet événement à son avantage et baptise ceux que Dieu avait choisis³⁶. Le but est alors d'enseigner la parole de Dieu à un peuple égaré.

Par la suite, les missionnaires doivent démontrer l'infaillibilité de Dieu, sans quoi les païens ne font que l'ajouter à leur panthéon, ce qui augmente les risques d'abandon de Dieu et d'apostasie³⁷. Cette suprématie est d'abord d'ordre économique. La foi chrétienne doit être synonyme de richesses et le discours économique devient un enjeu des missions Baltiques³⁸. Les missionnaires veulent en effet prouver que les chrétiens ont une profusion de ressources et de nourriture³⁹. Dans un prêche associé à la dîme donné par Alabrand en 1212 en Livonie, ce missionnaire affirme que les croyances païennes justifient leur pauvreté, car Dieu seul peut rendre dix fois tout ce qui lui est donné⁴⁰. Les chrétiens affirment également leur supériorité militaire par l'instrumentalisation de leurs victoires. Il faut dire que le combat des chrétiens est aussi considéré comme céleste, car c'est Dieu qui chasse les démons païens et donne la victoire aux croisés de Livonie⁴¹. En 1225, le légat pontifical Guillaume de Modène exulte ces victoires et ajoute que les néophytes vivent dans une ère beaucoup plus heureuse depuis leur conversion car les attaques à leur encontre ont cessé⁴².

Ce discours se poursuit dans l'enseignement octroyé par les missionnaires, une fois le baptême administré⁴³. Cependant, il est difficile d'interpréter le contenu du catéchisme. Si les sources à notre disposition mentionnent l'enseignement du clergé, les paroles des missionnaires sont occultées⁴⁴. En se basant sur les chroniques, il est supposé que seules les principales bases du christianisme sont enseignées. Cette absence de transmission écrite du discours missionnaire est due aux difficultés linguistiques de la mission. Avec l'appui d'interprètes, des néologismes sont parfois créés en langue païenne⁴⁵, ce qui est difficile à transcrire en latin⁴⁶. En outre, certains dogmes chrétiens comme la Trinité demeurent difficiles à expliciter. Ce discours a pour but de tracer le chemin vers la vie éternelle, ce qui passe par l'acceptation du mystère du baptême selon les paroles du missionnaire livonien Daniel en 1206⁴⁷. Ce cheminement se base sur trois principes : la paix de Dieu qui illumine le cœur du païen, le joug aux conceptions chrétiennes et l'acceptation de la loi divine⁴⁸. Ces trois éléments entraînent de fait la modification du mode de vie et du système de valeurs païens⁴⁹.

L'enseignement se poursuit au cours des cérémonies religieuses, dont la messe est la plus importante. Elle sert dans un premier temps à expliquer les mystères de la foi associés à la voie du salut. C'est le cas en 1214 lorsque Frédéric de Salles, un cistercien, explique celui de la Passion aux néophytes et païens⁵⁰. Elle peut aussi avoir pour but d'évaluer l'avancement de la compréhension de la foi. Selon l'historienne Tiina

Kala, ce processus est fréquent. Si le païen ne connaît pas le christianisme, le clergé est blâmé pour son mauvais enseignement et des mesures de redressement sont entreprises⁵¹. Une telle évaluation a lieu en 1225 par Guillaume de Modène, légat pontifical de Livonie. Au cours d'une série de messes, il s'arrête à Cubbesele où il interroge les Livoniens sur la foi⁵².

Enfin, on joint parfois la démonstration visuelle au discours des missionnaires. En 1204, les chrétiens font un *Ludus Magnus*, une pièce de théâtre. L'objectif premier de celle-ci est de faciliter l'enseignement des préceptes de la Bible par la double démonstration visuelle et orale. De cette façon, la pièce faite à Riga en 1204 illustre parfaitement le prosélytisme chrétien et les difficultés de l'enseignement⁵³, d'où la nécessité de représenter la religion pour l'enseigner⁵⁴. Elle est ainsi décrite par Henri de Livonie :

[Traduction] Le même hiver, une pièce de théâtre très élaborée sur les prophètes fut jouée au milieu de Riga afin que les païens puissent apprendre les rudiments de la foi chrétienne par une démonstration oculaire. Le sujet de la pièce fut très diligemment expliqué tant aux convertis qu'aux païens par un interprète. Quand, cependant, les armées de Gédéon combattirent les Philistins, les païens fuirent, craignant sans cela être tués, mais ils furent doucement rappelés. Ainsi, donc, l'Église a grandi doucement et pacifique en peu de temps. Cette pièce fut comme un prélude et une prophétie du futur : dans cette pièce il y avait des guerres, à savoir celles de David, Gédéon et Hérode, et il y avait des doctrines de l'Ancien et du Nouveau Testament. Certainement, au travers des multiples guerres qui suivirent, les païens seraient convertis et, au travers des doctrines de l'Ancien et du Nouveau Testament, il leur fut dit comment ils pouvaient atteindre la vraie Paix et la vie éternelle⁵⁵.

Il s'agit d'une synthèse du discours missionnaire, mais qui insinue aussi la présence militaire en Livonie. En plus des enseignements bibliques, les personnages évangéliques mis en scène, Gédéon, Hérode et David sont tous des figures militaires de l'Ancien Testament. Selon l'historien Hils Holger Peterson, le caractère militaire de la pièce est une menace latente qui prédit le caractère violent de la campagne d'évangélisation de la Livonie⁵⁶. Selon nous, cela peut aussi représenter un avertissement tacite de l'avenir en cas de résistance des païens. En effet, malgré qu'Henri de Livonie parle de prédictions pour le futur, il ne faut pas négliger qu'il écrit sa chronique après le déroulement de ces événements.

La conversion passive

L'enseignement missionnaire demande un investissement important en temps et en énergie. Il est arrivé que certains évangélistes entraînent la conversion des païens par l'exemplarité de leur mort ou de leur vie. Il y a dans un premier temps les martyrs, qui ont eu un impact retentissant sur les communautés païennes et néophytes et qui sont souvent mis de l'avant par les chroniqueurs⁵⁷. Ils prouvent que Dieu est si puissant qu'ils n'ont pas peur de souffrir et de mourir en son nom, ce qui pouvait ébranler et impressionner les païens. Ils sont tant missionnaires, croisés,

que néophytes⁵⁸. Les catéchumènes⁵⁹ ont parfois plus d'impact, car ils sont plus proches de la population que ne le sont les missionnaires. De plus, ils démontrent aux païens ainsi qu'aux autres prosélytes que tous ont une place dans le christianisme, et qu'il ne faut pas nécessairement être converti depuis longtemps pour accéder au paradis, ce qui rend le christianisme plus accessible⁶⁰. Pour l'historien Anu Mänd, les martyrs sont très importants dans la transition religieuse. Ils remplacent dans un premier temps la multitude de dieux locaux et agissent comme protecteurs et intermédiaires entre Dieu et les néophytes⁶¹.

D'autres, par la pureté de leur vie, incitent les païens à la conversion. Anu Mänd mentionne que Meinhard a converti des gens simplement par sa volonté de toujours mieux servir Dieu, et par l'exemple qu'il a offert à ceux qui l'entourent⁶². En effet, son enseignement est manifeste par son mode de vie et l'idéal qu'il incarne. Tout comme d'autres missionnaires, il a inspiré la population. Cette dernière veut désormais l'imiter et atteindre la vie éternelle. Il est écrit dans le *Heinrici Chronicon Livoniae* que des miracles surviennent sur les tombes de ces hommes en preuve de leur exemplarité⁶³.

L'achat du baptême

Le marchandage de l'évangélisation est fréquemment utilisé par les missionnaires. Ce processus passe d'abord par l'octroi de privilèges. Comme la société païenne est très hiérarchisée⁶⁴, les missionnaires ont offert aux membres de l'élite de préserver leur rang social et à des individus de plus basse extraction de connaître une ascension sociale en échange de leur collaboration⁶⁵. La conversion se fait donc dans des visées stratégiques et politiques⁶⁶. Néanmoins, jamais la noblesse locale n'a été égale à celle provenant du Saint-Empire⁶⁷. Un second privilège parfois octroyé est une réduction de la dîme. La diminution du fardeau économique est encouragée par la papauté; ceux qui se convertissent volontairement doivent être moins imposés que ceux soumis par la force⁶⁸. De plus, la conversion doit entraîner une liberté plus grande pour les néophytes que le paganisme⁶⁹. Par exemple, une telle réduction est accordée à une tribu de Treiden en 1211. Cette dernière est cependant conditionnelle au renforcement de la foi du peuple, au respect des lois chrétiennes et à l'aide aux chrétiens dans la paix comme dans la guerre contre les païens et les schismatiques⁷⁰.

Il arrive néanmoins que les privilèges ne suffisent pas pour acheter la conversion de l'élite païenne. On recourt alors à d'autres stratégies de marchandisation, comme l'offre de ressources économiques. Cela fait cependant du baptême une simple marchandise ou transaction économique⁷¹. En ce sens, Berthold, second évêque de Livonie, dès son arrivée en Livonie en 1197, tente d'acheter les païens avec de la nourriture, de la boisson et des présents, sans succès⁷². En fait, les missionnaires font surtout la promesse de richesses matérielles et spirituelles. Par exemple, Thabelin et Kryiawan, deux marchands païens dont le commerce n'a

jamais été florissant, rencontrent des missionnaires. Ces derniers, s'appuyant sur la suprématie économique chrétienne, leur disent que leur pauvreté est due aux démons du paganisme. Les marchands se convertissent donc et par après, ils auraient rapporté dans une confession que Dieu les a rendus prospères et riches tant dans le monde matériel que plus tard, dans le monde spirituel⁷³.

Enfin, les missionnaires peuvent aussi garantir la protection militaire des néophytes en échange du baptême. En effet, si les païens ont de fortes chances de combattre les puissances chrétiennes, les néophytes sont protégés par ces dernières. Dès les débuts de la mission, Meinhard, premier évêque de Livonie, fait une démarche en ce sens. À la suite d'une attaque lituanienne contre ses ouailles, il leur propose de construire des églises fortifiées et des forteresses de pierre, assurant leur défense en échange du baptême⁷⁴. Malgré la promesse faite par les Livoniens, c'est un échec puisqu'il y a apostasie⁷⁵. Nonobstant, cette stratégie est utilisée tout au long de la conversion de l'Europe baltique⁷⁶. Les peuples convertis sont alors pris sous l'aile chrétienne pour leur sécurité⁷⁷. Il arrive néanmoins que les néophytes profitent de cette situation le temps d'une guerre, après quoi ils deviennent relaps, c'est-à-dire qu'ils retournent au paganisme⁷⁸.

Le rôle des missionnaires et des évêques dans l'utilisation de la force armée

C'est sous l'épiscopat d'Albert de Riga que sont fondés les Porte-Glaive, principal ordre militaire de la Baltique jusqu'à la venue des Teutoniques. C'est en 1202 que Théodoric, adjoint d'Albert de Riga, fonde cet ordre avec l'appui du pape Innocent III⁷⁹. Il craint que la trahison des Livoniens n'entraîne la chute de l'Église. Aussi, il veut favoriser la protection des néophytes et en augmenter le nombre. La naissance de cet ordre militaire va avoir un impact considérable sur l'entreprise de conversion. Quoique la soumission des populations ne fasse pas partie de ses prérogatives, il s'agit d'un ordre de conquérants en pleine expansion lors de la fin de la mission en Livonie⁸⁰. Les Porte-Glaive en viennent à prendre la direction des opérations militaires, les croisés et les néophytes n'étant pas assez nombreux pour affronter les ennemis du Christ⁸¹. Ses membres avaient pour rôle de pacifier la région et non de la convertir : l'évangélisation doit demeurer la tâche des religieux⁸². Cependant, ils vont finalement combattre pour étendre la foi. Ils remplissent ce rôle dès 1204 et le conservent jusqu'à leur éradication⁸³. Ils ont eu un impact dans la mission, représentant un symbole stable de la présence chrétienne dans la Baltique⁸⁴. Leur fondation marque l'avancée de l'évangélisation et de la pacification du territoire.

Il est aussi attesté que des prêtres ont assisté ou participé à certaines batailles, comme Berthold⁸⁵, second évêque de Livonie en 1198, ou le missionnaire Godfrey en 1218⁸⁶. À la suite de la victoire chrétienne, les missionnaires tirent profit de celle-ci pour démontrer la faiblesse du paganisme et encourager le baptême de foule. Cette participation du

clergé à la violence est une réponse à l'opiniâtreté des païens, comme cela a été le cas lors des croisades contre les Wendes⁸⁷. Cependant, cette collaboration entre le bras séculier et religieux n'est pas admise par toute la chrétienté, mais elle est tolérée en Europe baltique⁸⁸. Pour Henri de Livonie, qui se présente comme un moine-soldat, cette guerre est nécessaire pour rétablir la paix et favoriser la conversion de la population⁸⁹. Sa participation directe aux conflits démontre que pour lui, la présence du clergé est indispensable en cas d'hostilités pour profiter des victoires chrétiennes⁹⁰. Ainsi en 1207, l'évêque de Riga convoque une armée afin d'attaquer le fort des Séloniens, à l'est de Kokenhusen sur la rivière Dvina, qui menacent la Livonie chrétienne. Les troupes sont accompagnées de l'abbé Théodoric, du prévôt Engelbert et de gens de la maisonnée de l'évêque, membres du clergé. Une fois les troupes réunies, elles assiègent le fort de Selburg et massacrent une partie de sa population. Les païens sont donc contraints de demander la paix. Celle-ci ne peut leur être accordée que s'ils renoncent à l'idolâtrie, chassent les Lituaniens du fort et reçoivent le baptême. Acculée, l'armée païenne se rend. Immédiatement, l'abbé, le prévôt et les autres membres du clergé entrent dans le fort, le bénissent et y hissent une bannière à l'effigie de la Vierge Marie. Les prêtres procèdent ensuite au baptême de foule⁹¹.

Sans toujours prendre part aux croisades, les autorités ecclésiastiques organisent parfois de telles entreprises. Par exemple, Meinhard, tente d'abord une mission pacifique; devant l'échec de ses stratégies, il fait appel aux armées par le biais de son collègue Théodoric. À la suite d'une apostasie, celui-ci se rend en terres chrétiennes pour lever une armée et défendre l'Église⁹². Des situations similaires se produisent sous l'épiscopat de Berthold et d'Albert de Riga⁹³. Ce dernier envoie même des demandes à la papauté afin que la croisade baltique soit favorisée à sept reprises, entre 1200 et 1215⁹⁴. Ce sont les évêques et non les papes qui ont organisé ces croisades⁹⁵. D'ailleurs, Albert de Riga n'a pas attendu de menace païenne pour se doter d'une armée. Dès son arrivée en Livonie, en 1200, il entraîne dans son sillage une flotte de vingt-trois navires emplies entre autres de soldats⁹⁶. Ainsi, sa mission s'est toujours déroulée en étroite collaboration avec les militaires. En plus de l'élaboration de croisades, les évêques font parfois de simples appels aux armes. Il s'agit souvent d'expéditions punitives, sans baptêmes, mais qui permettent de renforcer la foi des néophytes, assurés de la protection de leur évêque. Par exemple, en 1207, à la suite d'une attaque lituanienne contre Treiden, les habitants chrétiens de la région ont contacté l'évêque de Riga. Ce dernier fait appeler croisés, Porte-Glaive, marchands et hommes de sa maison afin de combattre pour défendre la foi. La population locale doit même rejoindre l'armée, sous peine de voir son impôt augmenter⁹⁷.

Le discours des évêques aux nobles et soldats reflète cette collaboration. Albert de Riga se rend en 1201 en terres d'Empire, auprès de ces derniers, car il manque d'hommes pour défendre la jeune Église de Livonie, ce qui met la foi en péril. Il supplie son auditoire de prendre la

croix pour former un nouveau rempart chrétien en Livonie⁹⁸. En 1217, il livre un discours similaire, insistant sur l'hostilité grandissante des païens. Il offre la rémission des péchés pour quiconque prend les armes pour défendre la foi en Livonie⁹⁹.

Les croisés et les Porte-Glaive : leur rôle dans la conversion forcée

D'abord, les croisés n'ont pas toujours usé des armes contre les villages et les populations pour forcer le baptême d'une partie des païens. Leur seule présence représente parfois une menace suffisante pour faire tomber certains bastions du paganisme. Elle offre une alternative intéressante pour l'Église de Livonie. En effet, pour la plupart des théologiens, la violence directe est intolérable. Cependant, la conversion résultant d'une pression politique ou militaire est acceptée¹⁰⁰. L'intimidation devient dès lors une arme de prédilection d'Albert de Riga. En 1201, face à l'augmentation considérable et incessante de soldats chrétiens arrivant en Livonie, les habitants du Courlande demandent la paix à l'évêque¹⁰¹. En 1205, c'est le roi du Kokenhusen qui, apprenant la présence d'une armée chrétienne à trois milles de son château, requiert la paix à l'évêque¹⁰². L'usage de la violence a cependant varié selon les situations.

Les missionnaires œuvrent souvent avec des chefs séculiers. Conséquemment, ils doivent respecter la manière de faire des croisés et des seigneurs germaniques, pour qui l'entreprise de christianisation demeure une guerre¹⁰³. Ainsi, il y a parfois eu des exécutions pour contraindre à la conversion. En 1208, les chrétiens pacifient de nouveau le Kokenhusen à la suite d'une apostasie. Ils capturent alors les principaux responsables de la rébellion, exécutés en guise d'exemple¹⁰⁴. Puis, lors du siège du fort de Fellin en Saccalie en 1211, les Germaniques prennent par surprise la population et font de nombreux prisonniers au sein de celle-ci. Les chrétiens demandent alors à la garnison de se rendre, sans quoi les otages seront exécutés. Essuyant un refus païen, les captifs sont tués et jetés dans le fossé séparant les chrétiens du fort. Devant la menace de subir le même sort, la population du château se rend¹⁰⁵.

Ainsi, la guerre menée par les chrétiens doit à la fois être physique et psychologique¹⁰⁶. L'apparence des chrétiens doit inspirer la crainte des païens. Pour l'historien Kurt Villads Jensen, les armures doivent briller, le harnachement des chevaux leur donner un aspect démesuré et les armes doivent produire un bruit de tonnerre. La population ennemie doit demander le baptême avant l'ouverture des hostilités. Témoin de la miséricorde chrétienne, la population embrasse alors plus volontiers le christianisme¹⁰⁷. En 1226, afin de conquérir l'île d'Oesel et de forcer le baptême, une armée chrétienne se met en marche. Forte d'environ 20 000 hommes, elle est décrite comme marchant en ordre, ses bannières claquant au vent, ses chevaux et véhicules faisant un grand bruit et ses armes s'entrechoquant¹⁰⁸. De plus, l'utilisation d'armes inconnues ajoute à cette terreur inspirée par les chrétiens, les païens ne sachant pas

comment se défendre face à elles. Par exemple, les arbalétriers, en plus de posséder de nouvelles armes, doivent éliminer les généraux adverses afin de déstabiliser l'armée ennemie¹⁰⁹.

L'intimidation ne suffit pas toujours et les croisés doivent alors prendre les armes. Des attaques subites, dont le but n'est pas de prendre de nouveaux territoires, mais de détruire le moral ennemi, sont déclenchées¹¹⁰. Lors des raids, les récoltes et les habitations sont brûlées, les hommes tués, les femmes et enfants emprisonnés. Les morts sont décapités pour faire des monceaux de leur tête. Les païens ne doivent pas pouvoir s'en remettre physiquement ou psychologiquement¹¹¹. En plus de démoraliser l'ennemi, pour les chrétiens, ce mode opératoire purifie les villages par le feu¹¹².

De nombreuses escarmouches de ce genre ont lieu. Ainsi, en 1209, après la fin d'une trêve entre Riga et l'Ungannie, les chrétiens assaillent les païens, massacrant la population, sans autre raison que la fin de la paix¹¹³. Puis, en 1211, une attaque punitive conjointe des Lettons et de Riga est déclenchée contre les Unganniens et les Saccaliens païens. Des villages ciblés sont alors systématiquement attaqués et harcelés par les chrétiens. Alors qu'une armée quitte ces villages, une seconde y entre à la recherche de survivants, et ainsi de suite. Finalement, terrifiés et épuisés, les païens envoient des émissaires à Riga pour négocier la paix, qui leur est accordée en échange du baptême¹¹⁴.

Cependant, ce procédé ne permet aucune prise de territoires par les chrétiens. On fait alors des guerres de conquête, tel qu'on avait fait lors des croisades contre les Wendes¹¹⁵. De tels sièges sont fréquents et mènent à de nombreuses conversions de foules. Les Porte-Glaive, créés depuis peu, vont y jouer un rôle décisif¹¹⁶. C'est leur mainmise sur l'armée qui permet aux chrétiens de dominer la population locale¹¹⁷. En 1206, une bataille a lieu autour des forts païens de Treiden et d'Holm. Les forces chrétiennes remportent la victoire, les chefs païens sont éliminés et le peuple demande la paix. Holm est alors christianisée et Treiden incendiée en guise d'exemple¹¹⁸. Ceux qui veulent demeurer dans les villages environnants doivent accepter le baptême ; les autres sont exilés. Afin d'achever de telles conquêtes et évangéliser la population, un rituel de sanctification des forts est mené afin de bénéficier d'un environnement sain et non vicié par le paganisme¹¹⁹.

Désacralisation et destruction de l'espace païen

Les arbres occupent une place primordiale dans la religion païenne puisque c'est dans leur tronc que les idoles sont sculptées ou gravées. De ce fait, les forêts sont adorées en elles-mêmes et pour ce qu'elles contiennent. La désacralisation et la purification de la forêt deviennent des objectifs missionnaires¹²⁰. Les arbres sont parmi les premières cibles des missionnaires, voulant éradiquer le paganisme¹²¹. Pour l'auteur de la *Chronique Rimée de Livonie*, cette destruction des idoles s'inscrit dans la

tradition des apôtres qui ont commencé dès les débuts de l'ère chrétienne l'annihilation des symboles du paganisme¹²². Pour les missionnaires, la destruction des idoles vise à démontrer que les dieux païens sont dénués de pouvoir. La magie démoniaque associée à ces dieux est éradiquée, ce qui neutralise les démons¹²³. Par exemple, en 1203, des prêtres sont capturés et exécutés par des païens alors qu'ils coupent un bosquet sacré non loin de la « Vieille Montagne » pour en prendre possession au nom du Christ et la purifier¹²⁴. Puis, en 1220, les missionnaires détruisent les idoles du dieu Tharapita sur une montagne qui aurait été son ancienne résidence avant son exil pour l'île d'Oesel. Lors de l'élimination de ces représentations divines, aucune goutte de sang ne perle des statues, ce qui surprend fort les païens¹²⁵. En effet, pour ces derniers, les dieux païens ont certaines caractéristiques anthropomorphiques, et la présence de sang en est la principale¹²⁶. Ils sont désormais plus attentifs aux missionnaires et délaissent les idoles qui ne répondent plus à leurs attentes. Cependant, les évangélisateurs doivent respecter un protocole lors de la destruction de celles-ci, car tout problème peut être perçu par les sceptiques comme un mauvais présage et les inciter à la rébellion¹²⁷.

L'environnement païen n'est que partiellement détruit et une partie est récupérée au profit de la chrétienté, surtout dans le cas des cimetières. Les chrétiens auraient préféré éliminer les espaces païens, mais manquant de terres consacrées et sécuritaires pour enterrer leurs propres morts, ils les récupèrent à leur profit¹²⁸. Les cimetières sont en effet importants tant pour les chrétiens que les païens, ces derniers ne brûlant pas tous leurs morts¹²⁹. Ils occupent chez les deux peuples une place importante et marquent le lien entre l'humain et le divin en plus de déterminer qui est inclus ou exclu de la chrétienté. D'ailleurs, certaines familles païennes, dont les membres reposent dans des cimetières christianisés, ont exhumé leurs aïeux pour les transférer en terres païennes ou pour les brûler afin d'éviter de nouvelles souillures chrétiennes¹³⁰. Pour les chrétiens, cela représente une victoire, car ils s'approprient des terres livoniennes sans combat. Par exemple, durant son court épiscopat, Berthold voulut récupérer un, non loin d'Holm. Durant la consécration, des païens voulant préserver leur sol sacré tentent de brûler son église et de l'assassiner, ce qui le pousse à fuir la Livonie¹³¹. Dans la conception chrétienne, cette désacralisation souhaitée de l'espace représente une première victoire du bien (Dieu) sur le mal (les démons païens)¹³².

La sacralisation du sol

La Vierge Marie est une figure emblématique des missions livoniennes. Albert de Riga lui a consacré le territoire et la cathédrale de Riga¹³³. Par la suite, les missions et les croisades sont placées sous sa protection¹³⁴. Selon les chroniques, cela s'officialise au Concile de Latran IV, alors que l'évêque de Riga souligne que tout comme Jérusalem est la terre du Fils, il faut reconnaître que la Livonie est le pays de la Vierge Marie. Ainsi, il faut investir le même zèle à la défendre et à la convertir, car trop

longtemps elle est demeurée aux païens¹³⁵. Dès lors, tout ce qui se déroule en Livonie est la volonté de la Sainte-Marie¹³⁶. Elle devient alors à la fois protectrice et vengeresse des chrétiens¹³⁷.

Afin de poursuivre la sacralisation du sol, les missionnaires ont instrumentalisé les martyrs ayant versé leur sang pour évangéliser le territoire¹³⁸. Pour les chrétiens, plus les martyrs progressent vers le cœur du territoire baltique, plus la chrétienté étend ses frontières¹³⁹. D'ailleurs, alors qu'avance la mission, le nombre de martyrs morts sous la torture¹⁴⁰ ou assassinés pendant la nuit augmente¹⁴¹. Cependant, pour les chrétiens, la terre consacrée doit être objet de respect, et non pas d'adoration comme pour les païens¹⁴². Le sang est souligné par les chroniqueurs, comme dans la description d'un martyr en 1219 par Henri de Livonie, où il est dit que le sang du missionnaire a achevé sa mission, baptisant non pas les Livoniens, mais le sol même de Livonie¹⁴³.

Les constructions et les structures chrétiennes

Riga, capitale chrétienne de Livonie fondée en 1201 par Albert de Riga, retient ici particulièrement notre attention¹⁴⁴. Sa position stratégique fait en sorte qu'elle est à la fois ouverte sur la mer pour recevoir un afflux constant de missionnaires, pèlerins et croisés, et sur la terre de Livonie où ils doivent se déverser pour répandre la parole de Dieu¹⁴⁵. Le nom même de la ville a une connotation symbolique; Henri de Livonie fait dans la description de sa fondation en latin un jeu de mot constant entre Riga et le verbe *irrigare* ou irriguer. Pour le chroniqueur, cela signifie que le seul but de cette ville est d'irriguer la Livonie de l'eau du baptême. Elle devient le point de départ des missions et des croisades livoniennes en plus de renfermer le siège épiscopal et d'être entourée de puissantes murailles¹⁴⁶.

Du point de vue de la conceptualisation de leur espace, la ville est importante pour les chrétiens car elle s'oppose à la nature vénérée par les païens, vue comme chaotique et maléfique. Pour la chrétienté, une ville organisée, dotée d'une cathédrale, d'un évêque, d'un port et de murailles signifie le début d'une mise en ordre du chaos païen. C'est un combat au niveau organisationnel entre l'ordre humain et militaire chrétien et le désordre naturel des païens¹⁴⁷.

Les églises, pour les autorités ecclésiastiques, permettent aussi le contrôle et l'évangélisation de l'espace, ce qui signifie la domination de la société¹⁴⁸. Ces monuments permettent de justifier la tenue de missions et de croisades, car on considère dès leur fondation que toutes les terres des alentours sont chrétiennes, ce qui fait des croisades des entreprises défensives¹⁴⁹. De fait, dès 1180-1185, Meinhard fonde une église à Uexküll et c'est seulement alors qu'il considère avoir remporté un premier succès en Livonie en la marquant de ce symbole chrétien¹⁵⁰. De nombreuses églises sont par la suite construites, alors qu'on en compte dès 1207 à Treiden, Metsepole, Idumea, Uexküll et dans les terres autour de la Daugava¹⁵¹. Pour le légat pontifical Guillaume de Modène, ces monuments

religieux sont significatifs en Livonie, puisqu'ils marquent de façon symbolique la présence chrétienne¹⁵².

Souvent, ces églises sont initialement fortifiées, comme celle construite par Meinhard. Il s'agit des premiers ouvrages défensifs de pierre de Livonie et ainsi, ils symbolisent la domination chrétienne sur le territoire¹⁵³. Bientôt, elles sont appuyées par des forteresses chrétiennes, marquant de nouveaux centres de pouvoir et avant-postes à partir desquels les chrétiens peuvent étendre leur influence¹⁵⁴. De plus, en raison de sa visibilité, la fortification frappe l'imaginaire des populations et devient symbole de la conversion¹⁵⁵. Ce monument permet à la fois la défense du territoire, mais aussi la conversion de sa population que l'on achète grâce à cette nouvelle forme de protection. De ce fait, à la suite de la conquête des Oeseliens, un fort est construit à Odepäh. Garni de chevaliers allemands et de missionnaires, il doit à la fois protéger la population des alentours, mais aussi l'éduquer dans la foi chrétienne¹⁵⁶.

Conclusion

En résumé, bien que la croisade représente une part importante de la christianisation de la Livonie et de l'Estonie médiévale, d'autres stratégies sont parallèlement employées par les missionnaires et les autorités ecclésiastiques présentes. Il y a d'abord des méthodes pacifiques et traditionnelles, dont l'utilisation de la parole et du discours, la conversion passive ainsi que l'achat du baptême. Cependant, ce pacifisme ne peut en aucun cas totalement obnubiler la violence déployée par les missionnaires et les croisés. Les ecclésiastiques ont créé un ordre militaire. Ils participent parfois eux-mêmes aux entreprises armées et profitent des victoires chrétiennes ou encore, font appel aux armes et à la croisade. Les croisés, appuyés par les Porte-Glaive, ont tenté d'intimider les païens ou leur ont fait la guerre, dans le but de les démoraliser par les raids ou afin de prendre possession de leurs territoires lors de guerres de conquête. Missionnaires et croisés ont collaboré pour convertir l'espace païen. L'environnement livonien a d'abord été désacralisé par la destruction des idoles et la récupération des cimetières. Puis, il est de nouveau sanctifié par les chrétiens au nom de la Vierge Marie et des martyrs. Enfin, on érige des monuments chrétiens en Livonie, comme les villes, les églises et les forteresses.

Ainsi, violence et pacifisme, conversion des populations et de l'espace se chevauchent tout au long de la mission. Pour convertir ce territoire et sa population, il a fallu une imposante présence missionnaire et militaire. Les armes peuvent détruire un peuple, mais non pas le baptiser. La foi seule ne peut triompher des élites païennes s'opposant à la conversion. De plus, la population ne peut être évangélisée dans un espace encore marqué du paganisme.

À la lumière de ces arguments tirés entre autres du *Heinrici Chronicon Livoniae* ainsi que de la *Livländische Reimchronik*, nous pouvons affirmer que la conversion de la Livonie et de l'Estonie au

christianisme à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle est bel et bien le résultat à la fois d'un effort plutôt pacifique des missionnaires, mais aussi de l'utilisation de la force de la part des croisés. Cependant, il faut introduire des nuances. Les néophytes se sont-ils réellement convertis, ou étaient-ils simplement des païens sous un vernis chrétien ? Comment la population a-t-elle réellement réagi dans les villages, loin des théâtres d'affrontements entre chrétiens et païens ? Y a-t-il eu des résistances ? Toutes ces questions n'ont pas trouvé écho dans cette étude ainsi que dans la littérature historique consultée, en raison de l'absence de sources païennes, mais auraient le mérite de faire l'objet de recherches futures.

Notes

1. Les croisades sont des pèlerinages armés qui, à la base, devaient avoir pour objectif de délivrer Jérusalem. Cependant, leur contexte va s'élargir jusqu'à l'Europe Baltique, avec cette fois pour but la conversion des païens. Ainsi, elles sont souvent lancées par des bulles pontificales et placées sous la protection de l'Église qui garantit à ses participants des privilèges matériels et spirituels. Contrairement à la guerre de conquête, la croisade a donc un objectif religieux. Les croisades ont aussi un caractère différent des missions puisqu'elles préconisent l'usage des armes et de la contrainte physique pour arriver à ses fins. Michel Balard, « Croisade » dans Claude Gauvard *et al.* *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 371.
2. Thomas F. Madden, *Les croisades*, Köln, Evergreen, 2008, p. 36.
3. Eric Christiansen, *The Northern Crusades: the Baltic and the Catholic Frontier 1100-1525*, Londres, The MacMillan Press LTD, 1980, p. 25-27.
4. Edgar Anderson, « Early Danish Missionaries in the Baltic Countries » dans *Gli inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia: atti del Colloquio internazionale di storia ecclesiastica in occasione dell VIII centenario della chiesa in Livonia (1186-1986)*, Rome, Libreria Editrae Vaticana, 1986, p. 245-275.
5. La Livonie couvre le territoire des actuelles Estonie et Lituanie.
6. Henricus Lettus, *The Chronicle of Henry of Livonia*, traduction par James A. Brundage, New York, Colombia University Press, 2003, livre I.
7. *Idem*.
8. *Ibid.*, p. 238.
9. Il s'agit de notre principale source concernant les débuts des missions et des croisades en Livonie. Pour plus de détails, voir James A. Brundage, « Introduction », dans Henricus Lettus, *op. cit.*, p. xi-xxxiv.
10. Voir par exemple Henricus Lettus, *op. cit.*
11. Il faut comprendre par violence toute action, provenant des missionnaires ou des croisés, visant à forcer la christianisation d'une personne ou d'un espace de façon agressive, hostile et provocante. On peut ainsi penser à la destruction des lieux de culte, la ridiculisation du clergé païen ou encore, l'utilisation de la menace ou de la force des armes.
12. Il était sans doute originaire des *ministeriales*, c'est-à-dire d'une classe inférieure de la noblesse, ce qui bloqua son ascension. Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, « Preface », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen (dir.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. xviii.

13. James A. Brundage, « Introduction : Henry of Livonia, the Writer and His Chronicle », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen (dir.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, *loc. cit.*, p. 2.
14. Alan V. Murray, « Henry the Interpreter : Language, Orality and communication in the Thirteenth-Century Livonian Mission », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen (dir.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 107-134.
15. James A. Brundage, dans Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 13.
16. *Ibid.*, p. xv.
17. Jerry C. Smith et William L. Urban, dans Auteur Anonyme, *The Livonian Rhymed Chronicle, translated with an Historical Introduction, Maps and Appendices by Jerry C. Smith and William L. Urban*, Chicago, Lithuanian Research and Studies Center, Inc., 2001, p. xxii.
18. *Ibid.*, p. xxi.
19. Heinrich von Treitschke, *Origins of Prussianism (The Teutonic Knights)*, traduit par Eden et Cedar Paul, New York, Howard Fertig, 1969, p. 8.
20. Georges-Henri Soutou, *L'Europe de 1815 à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 60-61.
21. Sylvain Gouguenheim, *Les chevaliers teutoniques*, Paris, Tallandier, 2007, p. 603.
22. *Ibid.*, p. 618.
23. *Ibid.*, p. 604.
24. Par exemple en ce qui concerne la fondation de l'Ordre. *Ibid.*, p. 24-28.
25. *Ibid.*, p. 147-148.
26. *Ibid.*, p. 160.
27. Marek Tamm, « A New World into Old Words: The Eastern Baltic Region and the Cultural Geography of Medieval Europe », dans Allan V. Murray (dir.), *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p. 11.
28. Eva Einhame, « The Baltic Crusades: A Clash of Two Identities », dans Allan V. Murray (dir.), *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p. 40.
29. Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation: Acceptance and Rejection of Catholicism Among the Native Inhabitants of Medieval Livonia », dans Allan V. Murray (dir.), *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p. 172.
30. Les Porte-Glaive sont le premier ordre militaire permanent fondé en Livonie afin d'assurer la défense et éventuellement, l'expansion des territoires chrétiens.
31. Iben Fonnesberg-Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades, 1147-1254*, Boston, Brill, 2007, p. 60.
32. Iben Fonnesberg Schmidt, « Riga and Rome: Henry of Livonia and the Papal Curia », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen (dir.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 219.
33. Carsten Selch Jensen, « "Verbis non Verberibus": The Representation of Sermons in the Chronicle of Henry of Livonia », dans Marek Tamm Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen (dir.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 180.
34. Alan V. Murray, « Henry the Interpreter », *loc. cit.*, p. 126-131.

35. « “Vidi”, inquit, “deum Luvonum”, qui nobis futura predixit. Erat enim ymago excrescens ex arbore a pectore et sursum et dixit michi Leththonum exercitum cras, venturum, et timore illius exercitus convenire non audemus.” », *Monumenta Germaniae Historica, Monumenta Germaniae Historica*, [en ligne], Munich, Bayerische StaatBibliothek, date de création inconnue, dernière mise à jour en février 2010, http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000734_meta:titlePage.htm?sort=score&order=desc&subSeriesTitle_str=&chl=false&fulltext=Livonia&sortIdx=010:070:0031:010:00:00&context=Livonia, (consulté le 23 mars 2013).
36. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 66.
37. L'apostasie est l'acte par lequel le nouveau croyant abandonne la foi chrétienne pour retourner à ses anciennes croyances religieuses.
38. Peter Rebane, « Denmark, the papacy and Christianization of Estonia », dans *Gli inizi del Cristianesimo in Lovinia-Lettonia: atti del coloquio internazionale di storia ecclesiastica in occasione dell VIII centenario della chiesa in Livonia (1196-1986)*, Rome, Libreria Editriae Vaticana, 1986, p. 19.
39. Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *op. cit.*, p. 174.
40. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 130.
41. Carsten Selch Jensen, « “Verbis non Verberibus” », *loc. cit.*, p. 178 et 196.
42. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 231.
43. Le baptême ayant maintenant lieu avant l'instruction. J.N. Hillgarth, *Christianity and Paganism, 350-750, The Conversion of Western Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, p. 178.
44. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 107, 119, 140, 188, 191, 193-194, 244.
45. Alan V. Murray, « Henry the Interpreter », *loc. cit.*, p. 115.
46. *Ibid.*, p. 111-112.
47. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 67.
48. Carsten Selch Jensen, « “Verbis non Verberibus” », *op. cit.*, p. 197-198.
49. *Ibid.*, p. 202.
50. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 140.
51. Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *loc. cit.*, p. 186.
52. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 230-234.
53. Alan V. Murray, « Henry the Interpreter », *loc. cit.*, p. 107-134.
54. Nils Holger Peterson, « The Notion of a Missionary Theatre: The *Ludus Magnus* of Henry of Livonia's Chronicle », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen (dir.), *Crusading and Chonicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 234.
55. « De ludo magno, qui fuit in Riga. Eadem hyeme factus est ludus prophetarum ordinatissimus in media Riga, ut fidei christiane rudimenta gentilitas fide disceret oculata. Cuius ludi materia tam neophitis quam paganis, qui aderant, per interpretem diligentissime exponebatur. Ubi autem armati Gedeonis cum Philisteis pugnabant, pagani timenties occidi fugere ceperunt, esed caute sunt revocati. Sic ergo ad modicum tempus siluit ecclesia in pace quiescendo. Iste autem ludus quasi preludeum et presagium erat futurorum. Nam in eodem ludo erant bella, tupote David, Gedeonis, Jerodis; erat et doctrina Veteris et novi testamenti, quia nimirum per bella plurima que sequuntur convertenda erat gentilitas et per doctrinam Veteris ac novi Testamenti erat instruenda, qualiter ad verum pacificum et ad vitam perveniat eternam. » *Monumenta Germaniae Historica, op. cit.*
56. Nils Holger Peterson, *op. cit.*, p. 241.
57. Le nombre de martyrs exact n'est pas connu. Les plus importants, par exemple Berthold, second évêque de Livonie, sont mentionnés dans les sources.

58. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 7, 56-58.
59. Il s'agit d'une personne qui a été introduite à la doctrine chrétienne. Dans le cadre des croisades baltiques, ce terme peut également s'appliquer à une personne récemment baptisée et dont l'instruction à la foi est en cours.
60. Marek Tamm, « Martyrs and Miracles: Depicting Death in the Chronicle of Henry of Livonia », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen (dir.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 138.
61. Anu Mänd, « Saint's Cult in Medieval Livonia », dans Alan V. Murray (dir.), *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009 p. 220.
62. *Ibid.*, p. 220; Auteur anonyme, *op. cit.*, p. 3.
63. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 27-28.
64. Andris Šnē, « The Emergence of Livonia: The Transformation of Social and Political Structures in the Territory of Latvia during the Twelfth and Thirteenth Centuries », dans Allan V. Murray (dir.), *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p. 61-62.
65. *Ibid.*, p. 64.
66. *Ibid.*, p. 69.
67. William L. Urban, « Victims of the Baltic Crusade », *Journal of Baltic Studies*, 29, 3, 1998, p. 203.
68. Iben Fonnesberg Schmidt, *op. cit.*, p. 119.
69. *Ibid.*, p. 178.
70. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 114.
71. Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *loc. cit.*, p. 176.
72. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 31.
73. *Ibid.*, p. 179.
74. Nicolas Bourgeois, « Les Cisterciens et la croisade de Livonie », *Revue Historique*, n° 635, juillet 2005, p. 543.
75. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 26.
76. Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape: Henry of Livonia and the *Chronicon Livoniae* », dans Allan V. Murray (dir.), *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p. 152.
77. Carsten Selch Jensen, « "Verbis non Verberibus" », *loc. cit.*, p. 197.
78. William L. Urban, « Victims of the Baltic Crusade », *loc. cit.*, p. 198.
79. La date de fondation fait encore l'objet de discussion. Si plusieurs historiens s'entendent, dont Andris Šnē, *loc. cit.*, p. 55, sur la date de la Chronique d'Henri de Livonie, d'autres parlent plutôt de 1201. Éric Christiansen, *op. cit.*, p. 95. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 40.
80. *Ibid.*, p. 82.
81. Iben Fonnesberg Schmidt, *op. cit.*, p. 85.
82. *Ibid.*, p. 116.
83. William L. Urban, *The Teutonic Knights, A Military History*, South Yorkshire, Greenhill Books, 2006, p. 52.
84. *Ibid.*, p. 84.
85. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 33.
86. *Ibid.*, p. 165.
87. Alain Demurger, *Chevaliers du Christ: Les ordres religieux-militaires au Moyen Âge XI^e-XVI^e siècle*. Paris, Édition du Seuil, 2002, p. 144.
88. James A. Brundage, « Introduction », *loc. cit.*, p. 13-14.
89. *Ibid.*, p. 6.

90. *Ibid.*, p. 12.
91. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 73-74.
92. *Ibid.*, p. 30.
93. Albert fit effectivement des voyages entre le St-Empire et la Livonie pour aller chercher des croisés et les ramener en sol de croisades en 1198, 1201, 1203, 1204, 1205, 1206, 1207, 1208, 1209, 1210, 1211, 1212, 1214, 1216, 1217, 1218, 1219 et en 1221. En 1223, c'est l'évêque Bernard de Semigallie qui revint avec une armée de croisés. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 35, 38, 41, 45, 50, 62, 68, 78, 87-88, 96, 109, 114, 120, 125, 155, 161, 166, 173, 196, 212.
94. Plus précisément en 1200, 1021, 1204, 1210, 1212, 1213 et 1215. Iben Fonnesberg Schmidt, *op. cit.*, p. 83.
95. *Ibid.*, p. 11.
96. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 72-73.
97. William L. Urban, *The Teutonic Knights*, *op. cit.*, p. 82.
98. *Ibid.*, p. 96.
99. *Ibid.*, p. 160-161.
100. Iben Fonnesberg Schmidt, *op. cit.*, p. 24.
101. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 39.
102. *Ibid.*, p. 52.
103. Iben Fonnesberg Schmidt, *op. cit.*, p. 76.
104. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 79.
105. *Ibid.*, p. 105.
106. Kurt Villads Jensen, « Bigger and Better : Arms race and Change in War Technology in the Baltic in the Early Thirteenth Century », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen (dir.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 257.
107. *Ibid.*, p. 259.
108. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 240.
109. Ain Mäesalu, « Mechanical Artillery and Warfare in the Chronicle of Henry of Livonia », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen (dir.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 268-269.
110. Éric Christiansen, *op. cit.*, p. 90.
111. Kurt Villads Jensen, « Bigger and Better » *loc. cit.*, p. 260.
112. *Ibid.*, p. 260-261.
113. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 93.
114. *Ibid.*, p. 114-117.
115. Iben Fonnesberg Schmidt, *op. cit.*, p. 43, 48.
116. Danielle Buschinger et Mathieu Olivier, *Les chevaliers teutoniques*, Paris, Ellipses, 2007, p. 109.
117. Iben Fonnesberg Schmidt, *op. cit.*, p. 1.
118. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 58-61.
119. Kurt Villads Jensen, « Bigger and Better », *loc. cit.*, p. 264.
120. Torben Kjersgaard Nielsen, « Henry of Livonia on Woods and Wilderness », dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen, *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Ashgate, Farnham, 2011, p. 174.
121. Marek Tamm, « A New World into Old Words », *loc. cit.*, p. 30.
122. Auteur anonyme, *op. cit.*, p. 1.

123. Kurt Villads Jensen, Kurt Villads Jensen, « Sacralization of the Landscape : Converting Trees and Measuring Land in the Danish Crusades against the Wends », dans Alan V. Murray (dir.), *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p. 143.
124. L'emplacement actuel de cette « Vieille Montagne » est malheureusement inconnu aujourd'hui. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 44.
125. *Ibid.*, p. 193-194.
126. Tiina Kala, « Rural Society and Religious Innovation », *loc. cit.*, p. 172.
127. Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *loc. cit.*, p. 143.
128. *Ibid.*, p. 158-159.
129. Marika Mägi, « Ösel and the Danish Kingdom : Revisiting Henry's Chronicle and the Archaeological Evidence », dans Marek Tamm Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen (dir.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 325-326.
130. Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *loc. cit.*, p. 158.
131. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 32.
132. Eric Christiansen, *op. cit.*, p. 66.
133. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 40.
134. Iben Fonnesberg Schmit, *op. cit.*, p. 84.
135. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 152.
136. Anu Mänd, *loc. cit.*, p. 194.
137. Elle est en effet vue comme celle qui protège la croisade et les croisés, tout comme celle qui venge les chrétiens en cas d'attaque de la part des païens. *Ibid.*, p. 195.
138. Bien que les martyrs aient déjà été évoqués plus tôt dans l'article, le but est ici d'analyser leur impact dans la conversion de l'espace et non des individus. Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *loc. cit.*, p. 157.
139. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 230.
140. *Ibid.*, p. 102.
141. *Ibid.*, p. 119.
142. Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *loc. cit.*, p. 162.
143. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 176.
144. *Ibid.*, p. 37.
145. *Ibid.*, p. 38.
146. *Ibid.*, p. 58 ; Iben Fonnesberg Schmidt, *op. cit.*, p. 80.
147. Torben Kjersgaard Nielsen, *loc. cit.*, p. 172.
148. William L. Urban, « The Frontier Thesis and the Baltic Crusade », dans Allan V. Murray (dir.), *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150-1500*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 62.
149. Kurt Villads Jensen, « Sacralization of the Landscape », *loc. cit.*, p. 144.
150. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 26.
151. *Ibid.*, p. 69.
152. *Ibid.*, p. 230.
153. *Ibid.*, p. 26-27.
154. Andris Šnē, *loc. cit.*, p. 58 ; Carsten Selch Jensen, « How to Convert a Landscape », *loc. cit.*, p. 154.
155. Andris Šnē, *loc. cit.*, p. 67.
156. Henricus Lettus, *op. cit.*, p. 227.