

Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Bd. 40

2013

---

#### Copyright

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

## AMALAIRE ET LA COMMUNAUTÉ JUIVE DE LYON

À propos de l'antijudaïsme lyonnais à l'époque carolingienne

Dans la première édition des œuvres complètes d'Agobard de Lyon (816–840), le juriste français Jean-Papire Masson (1544–1611) portait au crédit de l'évêque carolingien sa polémique musclée avec un «peuple juif» qui, à l'en croire, ne semblait guère l'apprécier<sup>1</sup>. À la suite de l'éditeur, l'histoire a retenu de l'épiscopat d'Agobard, personnage de premier plan dans l'histoire tant religieuse que politique de l'Empire carolingien, le fervent antijudaïsme qu'il exprime lui-même mieux que personne en 826–828 dans sa lettre à l'empereur *De iudaicis superstitionibus*: «Si les ennemis de la foi catholique doivent être exécrés et redoutés parce qu'ils sont des ennemis de la vérité, il faut détester les juifs plus que les infidèles, incrédules et hérétiques: on ne trouve aucun type d'hommes à qui il plaise autant de maudire le Seigneur<sup>2</sup>.» Dans un monde carolingien caractérisé, quand on le compare à la nette dégradation du Moyen Âge central, par une certaine tolérance à l'égard des juifs, les épiscopats d'Agobard et de son successeur Amolon (841–852) font saillie. Tous deux sont marqués par une volonté affirmée de limiter les droits des juifs et leurs contacts avec la communauté chrétienne<sup>3</sup>. Cette politique, qui parvient à inspirer plusieurs canons antijuifs au

- 1 Jean-Papire MASSON, *Sancti Agobardi episcopi ecclesiae Lugdunensis opera ...*, Paris 1605, p. 11: «Iudaicae genti sibi omnino molestae infestaeque scripsit, perstringens eos, multasque inauditas eorum fitiones adversus Christum Iesum egregie refellit.» – Cet article doit son existence aux bienveillantes suggestions d'Adam Kosto (Columbia University) et à la relecture attentive de Dominique Iogna-Prat (CNRS), de Shane Bobrycki (Harvard University) et de Régine Le Jan (université Paris I): qu'ils trouvent ici l'expression de mes plus vifs remerciements. Il doit beaucoup de sa substance, là où elle s'avérera correcte, à Mayke De Jong (Universiteit Utrecht) qui n'a cessé de me prodiguer avec patience ses conseils. Ces quelques mots ne sauraient suffire à témoigner de ma gratitude à son égard.
- 2 Lieven VAN ACKER (éd.), *Agobardi Lugdunensis opera omnia*, Turnhout 1981 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 52), p. 205.
- 3 Cet épisode a une longue bibliographie. Salomon KATZ, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge, Mass. 1937, p. 159–163 et *passim*; Adrien BRESSOLLES, *La question juive au temps de Louis le Pieux*, dans: *Revue d'histoire de l'Église de France* 28 (1942), p. 51–65; Bernhard BLUMENKRANZ, *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon et l'action antijuive d'Agobard*, dans: *Revue d'histoire du droit français et étranger* 33 (1955), p. 227–253, 560–582; *id.*, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris, Louvain, Dudley 2007, p. 152–168; Salo W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 4, New York, Philadelphie 1958–1968, p. 43–53; Hubert GENER, *Lyon im Frühmittelalter. Studien zur Geschichte der Stadt, des Erzbistums und der Grafschaft im 9. und 10. Jahrhundert*, Cologne 1968, p. 57–65; Egon BOSHOFF, *Erzbischof Agobard von Lyon*, Cologne, Vienne 1969, p. 102–139; Heribert MÜLLER, *Die Kirche von Lyon im Karolingerreich: Studien zur Bischofsliste des 8. und 9. Jahrhunderts*, dans: *Historisches Jahrbuch* 107 (1987), p. 225–253; et Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430–1096*, Paris, Louvain

concile de Meaux-Paris en 845–846, s’est toujours heurtée à l’opposition du pouvoir impérial puis royal, jusqu’au refus de Charles le Chauve de ratifier ces mêmes canons de Meaux-Paris à la diète d’Épernay en juin 846. On peut, dans ce domaine comme dans d’autres, reprendre la formule de Heribert Müller: l’histoire d’Agobard est celle d’un échec qui n’a entraîné dans l’Empire carolingien aucun des changements qu’il projetait<sup>4</sup>.

L’isolement de ces polémiques lyonnaises dans le monde carolingien a conduit l’historien du judaïsme Johannes Heil à en proposer une interprétation innovante. Ces écrits antijuifs auraient été de simples brûlots destinés à toucher une autre cible: les aliénations de biens d’Église, contre lesquelles Agobard a émis une protestation solennelle à Attigny en 822, à l’occasion de la célèbre pénitence de Louis le Pieux pour le meurtre de son neveu Bernard d’Italie<sup>5</sup>. J. Heil montre que les personnes incriminées dans la polémique lyonnaise, à savoir le *magister iudaeorum*, c’est-à-dire le « maître des juifs » (commis chargé par Louis le Pieux de veiller sur cette communauté placée sous protection impériale directe<sup>6</sup>) Évrard, le comte Matfrid d’Orléans et l’empereur Louis le Pieux, sont aussi les principales cibles des revendications d’Agobard en matière de biens d’Église. L’interruption complète des polémiques antijuives entre 828 et 845, pendant la crise de l’Empire carolingien, ne plaide-t-elle pas en faveur d’une telle interprétation? La mention de ces polémiques dans les seules et uniques lettres d’Agobard tirées du manuscrit Paris, BNF, latin 2853 n’invite-t-elle pas aussi à les prendre avec précaution? Cette théorie séduisante, fondée pour une bonne part sur le monopole d’Agobard sur les sources, nous semble devoir être revue à l’aide de deux écrits anonymes: les notes marginales des manuscrits Paris, BNF, nouv. acq. lat. 329 et 1740. On espère ainsi montrer que les polémiques antijuives des années 820 et 840 ne sont pas le fait d’archevêques isolés qui instrumentalisent occasionnellement un antijudaïsme surtout cantonné dans le champ littéraire.

En effet, Lyon, son archevêque Agobard, son écolâtre Florus et son imposante bibliothèque patristique sont à la pointe de la renaissance carolingienne et du long mouvement d’inclusion de la société occidentale dans l’Église qui se parachève, avec l’avènement de la théocratie pontificale, au Moyen Âge central. Les clercs de Lyon se sont battus pour la *libertas ecclesiae* (à savoir, à la fois la liberté d’élection et l’inaliénabilité des biens d’Église); pour l’unification juridique de l’Empire; contre la sociabilité des chrétiens avec les juifs; contre quasiment toutes les hérésies de leur temps (iconoclasme, adoptianisme, doctrine amalarienne, semi-pélagianisme). Ce tableau rappelle singulièrement les conséquences, décrites par Robert I. Moore, du mouve-

<sup>2</sup>2006, qui note qu’Agobard est le premier auteur occidental à affirmer que les juifs sont plus riches que les chrétiens (p. 32–33).

4 MÜLLER, *Die Kirche von Lyon im Karolingerreich* (voir n. 3), p. 247–248: »Agobards Geschichte ist die eines Scheiterns in Größe, sein Werk und Wirken haben schließlich weder im Reich noch in seinem Bistum den Gang der Dinge zu ändern vermocht.«

5 JOHANNES HEIL, Agobard, Amolo, das Kirchengut und die Juden von Lyon, dans: *Francia* 25/1 (1998), p. 39–76.

6 Tout comme le *magister negotiatorum*. Cf. François-Louis GANSHOF, Note sur le *praeceptum negotiatorum* de Louis le Pieux, dans: *Studi in onore di Armando Sapori*, t. 2, Milan 1957, p. 103–112. Sur cette politique de protection directe, cf. un résumé du même F.-L. GANSHOF, Louis the Pious Reconsidered, dans: Janet SONDHEIMER (dir.), *The Carolingians and the Frankish Monarchy. Studies in Carolingian History*, Aberdeen 1971, p. 261–273.

ment d'encastrement de la société dans l'Église qui culmine au XII<sup>e</sup> siècle et qu'il a nommées une «société de persécution»: une société ordonnée, dont les exclus sont pêle-mêle les infidèles, les lépreux, les hérétiques et les juifs, à l'image du Cluny décrit par Dominique Iogna-Prat<sup>7</sup>. C'est à approfondir l'analogie entre cette «société de persécution» et la Lyon des années Agobard-Amolon qu'est consacré cet article. Cette persécution ne se comprend qu'en lien avec la construction d'une société chrétienne unifiée. Les travaux de Michel Rubellin ont insisté sur l'idéologie unitaire qui a inspiré à Agobard ses nombreux engagements: «C'est à cette aune qu'il faut, par exemple, chercher à comprendre son attitude envers les juifs de Lyon<sup>8</sup>.» Il semblerait donc déraisonnable de dissocier les polémiques antijuives carolingiennes d'autres phénomènes du même ordre. Nous tâcherons, à la lumière d'autres sources que les seules lettres d'Agobard, de montrer que se sont produits à Lyon, comme en réduction, les mêmes phénomènes d'ordination, d'unification et d'exclusion qui accompagnent l'avènement de la «société de persécution», et d'en tirer les conclusions.

Cette entreprise n'est pas facilitée par la complexité et la difficulté purement techniques du dossier lyonnais, qui nous obligeront à quelques détours. Après un aperçu de l'histoire de Lyon sous les évêchés d'Agobard et d'Amolon nous porterons notre attention sur les notes marginales du manuscrit Paris, BNF, nouv. acq. lat. 329 qui semblent montrer que les relations entre communautés juive et chrétienne sont restées l'enjeu de polémiques pendant les années amalariennes (835–838), à un moment où on ne le soupçonnait pas. Nous tâcherons alors de passer en revue toutes les connexions qui existent entre cette polémique antijuive et l'histoire lyonnaise des années 830, dans les sources narratives et dans les collections canoniques, pour montrer que cette polémique n'a pas connu d'éclipse pendant ces années. Nous verrons enfin, à la lumière du commentaire anonyme sur le Deutéronome contenu dans le manuscrit Paris, BNF, nouv. acq. lat. 1740, combien l'antijudaïsme sensible à Lyon dans ces années est indissociable d'autres traits distinctifs qui le rapprochent singulièrement de la «société de persécution» du Moyen Âge central décrite par R.I. Moore.

## Problème d'histoire lyonnaise à l'époque carolingienne

### *L'histoire lyonnaise dans la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle*

Des sièges épiscopaux des Gaules, celui de la métropole lyonnaise fait partie de ceux dont l'histoire carolingienne est la mieux documentée<sup>9</sup>. Tenu dans la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle par des personnalités hors-normes comme Leidrade (798–816) ou Ago-

7 Robert I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250*, Oxford 1987 (édition française: *La persécution. Sa formation en Europe, X<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles*, Catherine MALAMOU [trad.], Paris 2004); Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam*, Paris 1998. Au sujet de R.I. Moore et de sa théorie, cf. Michael FRASSETO (dir.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R.I. Moore*, Leiden, Boston 2006.

8 Michel RUBELLIN, *Agobard de Lyon ou la passion de l'unité*, dans: ID., *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon 2003 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales, 10), p. 179–221, ici p. 217.

9 Pour une synthèse récente, voir Jacques GADILLE (dir.), *Histoire des diocèses de France*, t. 16: *Le diocèse de Lyon*, Paris 1983, p. 50–61.

bard<sup>10</sup>, distingué par l'enseignement d'un des plus brillants intellectuels de la renaissance carolingienne, l'écolâtre du chapitre Florus<sup>11</sup> (années 800-vers 860), le siège de Lyon profite d'un peu de la lumière que ces hommes jettent sur une maigre documentation. En rassemblant les sources, on parvient à rétablir un fil chronologique cohérent, ordonné en épisodes apparemment bien distincts: d'abord, le conflit qui oppose Agobard à l'empereur et au *magister iudaeorum* de Lyon à propos de sa politique antijuive (823-828); puis la crise politique de l'Empire au cours de laquelle Agobard finit par prendre le parti de Lothaire et qui semble éclipser cette polémique antijuive (828-835); ensuite, Agobard ayant fui, la controverse théologique soulevée par Florus contre son remplaçant Amalaire, jusqu'au rétablissement d'Agobard (835-838); enfin, la reprise de l'activisme antijuif par le successeur d'Agobard, Amolon (vers 845).

Entre 823 et 828, la cité de Lyon est agitée par des tensions entre les communautés chrétienne et juive aboutissant à un véritable conflit entre l'archevêque et l'empereur Louis le Pieux (814-840): n'en témoigne cependant que le dossier des lettres d'Agobard, dont on trouvera le détail en note, contenues dans l'unique manuscrit Paris, BNF, latin 2853<sup>12</sup>. Agobard a voulu interdire aux fidèles l'essentiel de leur sociabilité avec les juifs (notamment les repas) et permettre la conversion des esclaves des juifs, contre l'avis impérial et la volonté de son représentant, le *magister iudaeorum* Évrard. Le conflit qui s'en est ensuivi avec ce dernier s'est résolu par la venue en 826-828 de deux *missi*, Guerrich et Frederic, qui ont contraint Agobard à fuir sa propre cité et ont traduit des clercs devant des tribunaux civils<sup>13</sup>. Ce dossier se ferme avec une lettre de demande de soutien d'Agobard à son ami l'archevêque Nebridius de Narbonne, mort en 828. Alors s'ouvre, entre 828 (avec le renvoi de Matfrid d'Orléans et la convocation des conciles de réforme) et 835, la crise de l'Empire qui vit Louis le

- 10 Allen CABANISS, *Agobard of Lyons, A Ninth Century Ecclesiastic and Critic*, Chicago 1941; BOSHOF, *Erzbischof Agobard* (voir n. 3).
- 11 Klaus ZECHIEL-ECKES, *Florus von Lyon als Kirchenpolitiker und Publizist*, Stuttgart 1999, notamment p. 11-18: «Versuch einer biographischen Skizze».
- 12 VAN ACKER, *Agobardi Lugdunensis opera omnia* (voir n. 2), n° 6 (*De baptismo mancipiorum iudaeorum*, à Wala, Helisachar et Adalhard, vers 823), n° 10 (*Contra praeceptum impium de baptismo iudaicorum mancipiorum*, à Wala et Hilduin, vers 826), n° 11 (*De insolentia iudaeorum*, à Louis le Pieux, 826-827), n° 12 (*De iudaicis superstitionibus et erroribus*, avec Faof de Chalon et Bernard de Vienne, à Louis le Pieux, 826-827) et n° 14 (*De cavendo convictu et societate iudaica*, à Nebridius de Narbonne, 827-828).
- 13 Pour la bibliographie de cet épisode, voir n. 3. Sur la question des motivations d'Agobard, l'historiographie traditionnelle (avant l'article de HEIL, *Agobard* [voir n. 5] paru en 1998) tend à écarter tout reproche d'antisémitisme et explique cette politique de cloisonnement social par des impératifs pastoraux et un antijudaïsme dans la ligne des Pères de l'Église et des conciles mérovingiens. BRESSOLLES, *La question juive au temps de Louis le Pieux* (voir n. 3), p. 52; GERNER, *Lyon im Frühmittelalter* (voir n. 3), p. 65; CABANISS, *Agobard of Lyon* (voir n. 4), p. 121; BOSHOF, *Erzbischof Agobard* (voir n. 3), p. 126-127; RUBELLIN, *Agobard de Lyon ou la passion de l'unité* (voir n. 8), p. 217. On sait par ailleurs qu'Agobard fréquentait quotidiennement les juifs de sa cité: «Nous entendons leurs mystérieuses erreurs presque chaque jour en parlant avec eux», dit-il dans le *De iudaicis superstitionibus*, cf. VAN ACKER, *Agobardi Lugdunensis opera omnia* (voir n. 2), p. 205. Il affirme avoir fait preuve d'une grande bienveillance envers eux, à des fins manifestement prosélytes, dans sa lettre à Nebridius de 826-828: «Alors que nous, nous n'arrivons à attirer aucun d'entre eux à la valeur spirituelle de notre foi, malgré l'humanité et la bienveillance dont nous faisons preuve avec eux», *ibid.*, p. 232.

Pieux forcé à la pénitence par les partisans de son fils Lothaire à Saint-Médard de Soissons en 833, puis, après un retournement de situation, réconcilié à Saint-Denis en 834. Agobard a, en 833, pris le parti de Lothaire contre le vieil empereur et dut en tirer les conséquences en prenant la fuite en juin 835<sup>14</sup>. Le troisième épisode de cette histoire linéaire est la controverse amalarienne: l'empereur ayant appelé par trois fois Agobard au concile de Thionville (février 835), en pure perte<sup>15</sup>, il lui choisit pour substitut<sup>16</sup> le célèbre liturgiste Amalaire de Metz, ancien archevêque de Trèves<sup>17</sup>, qui s'attira aussitôt, en raison notamment de sa réforme liturgique, l'animosité d'une grande partie d'un clergé lyonnais resté très attaché à son archevêque. Florus l'exprime sans détour dans son appel aux Pères de Thionville de 835: »Les chorévêques, les archidiaques, tous les prêtres de Lyon [...] que l'on a forcés à s'abreuver dans une flaque boueuse alors qu'ils avaient pris l'habitude de s'abreuver dans des fleuves divins<sup>18</sup>.« Au terme d'une campagne de propagande de trois ans, menée tambour battant par Florus et, à distance, par Agobard, l'intrus fut condamné pour hérésie par le concile de Quierzy (septembre 838) et son prédécesseur fut rétabli sur son siège. En guise d'épilogue, on observe la reprise de l'activité antijuive par le successeur d'Agobard, Amolon (841–852), qui publie un *Liber contra iudaeos* assez grossièrement tiré des œuvres polémiques de même propos de son prédécesseur<sup>19</sup>, inspire les canons antijuifs du concile de Meaux-Paris (845–846) finalement refusés par Charles le Chauve, et échange avec Hincmar de Reims une lettre à ce sujet<sup>20</sup>.

*La question de la continuité des sentiments antijuifs à Lyon  
pendant la décennie 830–840*

Cette histoire de l'Église de Lyon est relativement segmentée. La tension croissante dont font état les lettres d'Agobard relatives aux relations intercommunautaires entre 823 et 828 s'effondre brutalement, si bien qu'on entre dans la crise de l'Empire sans plus entendre parler de juifs à Lyon avant l'épiscopat d'Amolon. Ce dernier dit dans son *Liber contra iudaeos* qu'Agobard a vu ses efforts entravés par la crise impé-

14 BOSHOF, Erzbischof Agobard (voir n. 3), p. 263.

15 L'Astronome, Vita Hludowici, c. 54, éd. Ernst TREMP, Hanovre 1995 (MGH Scriptores rerum Germ. in usum schol., 64), p. 502: [...] *Agobardus Lugdunensis archiepiscopus, qui evocatus venire distulit, cum ter esset evocatus ad satisfactionem, ab ecclesie semotus est praesulatu [...]*. Cette déposition applique strictement le droit canon et Rothade de Soissons fut traité de la même manière après Soissons, en 862.

16 Son statut à Lyon pendant la vacance n'est pas clair: Florus l'appelle *magister*, cf. Albert WERMINGHOFF (éd.), *Concilia aevi Karolini*, t. II/2, Hanovre, Leipzig 1906 (MGH Concilia, II/2), p. 773; le ms. Paris, BNF, latin 13371 l'appelle *quondam chorepiscopus lugdunensis* (f. 22r).

17 Dom Germain MORIN, Amalaire. Esquisse biographique, dans: Revue bénédictine 9 (1892), p. 37–51; Jean-Michel HANSENS (éd.), *Amalarii Episcopi opera liturgica omnia*, t. 1, Cité du Vatican 1948; Alan CABANISS, *Amalarius of Metz*, Amsterdam 1954; ZECHIEL-ECKES, Florus (voir n. 11), p. 21–27; Christopher JONES, *A Lost Work by Amalarius of Metz*, Londres 2001, p. 126–175.

18 WERMINGHOFF, *Concilia* (voir n. 16), p. 770.

19 VAN ACKER, *Agobardi Lugdunensis opera* (voir n. 2), p. XV.

20 Sur le concile de Meaux-Paris, voir Wilfried HARTMANN (éd.), *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859* (MGH Concilia, 3), Hanovre 1984, p. 61–133 (c. 73–76, p. 119–124) et *id.*, *Die Synoden der Karolingerzeit*, Paderborn 1989, p. 208–217. Sur la lettre d'Hincmar, voir Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae*, éd. Martina STRATMANN, Hanovre 1998 (MGH Scriptores, 36), p. 269.

riale<sup>21</sup>: on a le sentiment d'un travail interrompu à mauvais gré, dont on voit mal comment il aurait pu s'éclipser totalement pour ne resurgir de lui-même que dix-sept ans plus tard. Faire céder ce compartimentage, comme on le souhaite ici, et trouver une solution de continuité aux tensions intercommunautaires à Lyon entre les années 820 et l'épiscopat d'Amolon est rendu nécessaire, semble-t-il, par trois renouvellements historiographiques.

Il faut mentionner d'abord les travaux du regretté Klaus Zechiel-Eckes sur Florus de Lyon. Dans sa vaste étude de la polémique contre Amalaire, K. Zechiel-Eckes a montré comment le thème central de la crise de l'Empire, la question de l'unité impériale, avait servi à cristalliser l'opposition des Lyonnais à la doctrine amalarienne du *corpus triforme*. Selon celle-ci, l'eucharistie représente trois réalités différentes: le corps historique du Christ, l'assemblée des fidèles défunts et celle des fidèles vivants<sup>22</sup>. Une telle étude montre comment l'un des épisodes de l'histoire lyonnaise put avoir des répercussions sur l'épisode suivant et encourage naturellement à trouver d'autres correspondances. Citons en deuxième lieu la petite révolution provoquée en 2006 par Steffen Patzold lorsqu'il a démontré que le «parti de l'unité impériale», ce groupe de clercs (au nombre desquels Agobard) et d'aristocrates prétendument attaché à l'unité successorale de l'Empire telle que prévue par l'*Ordinatio imperii* de 817, n'était qu'un mythe historiographique<sup>23</sup>. Partant, si la «révolte loyaliste» de 833 n'est plus l'œuvre d'un groupe de «fanatiques» liés par des principes communs, il faut leur chercher à chacun (et donc à Agobard) des motifs particuliers<sup>24</sup>. S. Patzold énumère les causes de frustration: Hugues et Matfrid avaient été déposés en 828, les clercs voulaient réformer l'Église et étaient mécontents des grands laïcs<sup>25</sup>. On aura alors du mal à se convaincre que la disgrâce d'Agobard (il raconte comment, sans doute peu après l'assemblée d'Attigny de 822 au cours de laquelle il avait réclamé la restitution des biens d'Église, il a obtenu une audience au palais mais, après une humiliante attente devant la porte, n'a eu que la permission de partir<sup>26</sup>), puis son conflit judiciaire avec l'empereur à propos des juifs de Lyon n'eurent aucune incidence sur ses options politiques. L'idée que ce conflit a influencé les options d'Agobard n'est d'ailleurs pas neuve: Bernard Blumenkranz l'a déjà suggérée<sup>27</sup>.

À moins d'avoir recours à la troisième nouveauté: la thèse proposée par J. Heil au

21 MIGNE PL 116, col. 171: *sed quia opus ab eo cceptum perturbatione temporum est impeditum.*

22 Liber officialis, III, 34, éd. HANSENS, Opera 2 (voir n. 17), Cité du Vatican 1948, p. 365-367; ZECHIEL-ECKES, Florus, Zur politischen Relevanz der polemischen Opera (voir n. 11), p. 243-245.

23 Steffen PATZOLD, Eine »loyale Palastrebelle« der »Reichseinheitspartei? Zur »Divisio imperii« von 817 und zu den Ursachen des Aufstands gegen Ludwig den Frommen im Jahre 830, dans: Frühmittelalterliche Studien 40 (2006), p. 43-77.

24 Ibid., p. 73.

25 Ibid., p. 73-75.

26 Cf. sa première lettre au sujet des juifs, le *De baptismo mancipiorum iudaeorum*, adressée à Adalhard, Wala et Helisachar (821-826), éd. VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera omnia (voir n. 2), n° 6. Cf. aussi MGH Epistolae, t. 5, Berlin 1899, p. 164.

27 BLUMENKRANZ, Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge (voir n. 3), p. 155: »La prise de position d'Agobard dans le conflit entre Louis le Pieux et ses fils, ne fut-elle pas influencée, sinon déterminée, par les défaites qu'il venait de subir dans son action anti-juive? Il semble que ce n'est pas en jugeant sereinement les besoins de l'Empire et de l'Église qu'il y prit part, mais en homme ulcéré par un précédent échec.«

sujet de la polémique antijuive en 1998<sup>28</sup>. Partant du constat que les sources relatives aux frictions intercommunautaires s'interrompent brusquement en 828<sup>29</sup>, l'auteur propose d'interpréter la polémique agobardienne contre les juifs comme un paravent sous le couvert duquel l'archevêque voulait toucher, à travers le *magister iudaeorum* Évrard<sup>30</sup>, le puissant comte Matfrid d'Orléans<sup>31</sup>. J. Heil voit comme motif à ces attaques le même problème qui valut à Agobard sa disgrâce en 822–823, à savoir la restitution des biens d'Église. En effet, le *magister iudaeorum* et son fils, le comte de Lyon Bertmund<sup>32</sup>, restituèrent, en 852, plusieurs *res ecclesiae* au diocèse de Lyon, ce qui suppose qu'ils avaient usurpé ces biens auparavant<sup>33</sup>. La thèse de J. Heil, qui porte un nouveau coup au compartimentage de l'histoire lyonnaise, est alors que la polémique contre les juifs n'a été qu'un habile prétexte à la poursuite de buts politiques: c'est le marqueur de conflits d'autres natures<sup>34</sup>.

Comme on l'a vu en introduction, on est tenté d'acquiescer à cette thèse qui présente l'avantage, pour nos esprits contemporains marqués par les ravages de l'antisémitisme, d'atténuer le caractère idéologique de l'antijudaïsme lyonnais à l'époque carolingienne. On peut toutefois se demander si le corpus de lettres réuni par Agobard et la tension croissante qui s'en dégage, la résurgence de ces tensions sous Amolon et leur succès au concile de Meaux-Paris, et les quelques autres preuves d'antijudaïsme à l'époque carolingienne tolèrent cette interprétation: on pense notamment à la conversion au judaïsme du diacre du palais Bodo en 839, à sa correspondance avec Paul Alvare, et à la lettre d'évêque sur les baptêmes d'enfants juifs exhumée par Luc d'Achery<sup>35</sup>. J. Heil affirme lui-même que l'antijudaïsme était alors un sujet sensible et qu'Agobard pouvait compter sur de fortes répercussions<sup>36</sup>. Pourquoi l'antijudaïsme serait-il un thème suffisamment sensible pour être instrumentalisé, mais pas assez pour justifier une polémique autonome? Si l'on suit cette thèse, on en est réduit à considérer que la polémique agobardienne, entachée du reproche d'instrumentalisation, n'est pas une source viable sur l'antijudaïsme carolingien. J. Heil en a lui-même tiré les conséquences dans un article ultérieur consacré aux juifs sous l'Empire carolingien où il n'accorde à la polémique lyonnaise que trois lignes, sous prétexte que les buts d'Agobard sont autres<sup>37</sup>. Les sources évoquées plus haut invitent, semble-t-il, à

28 HEIL, Agobard (voir n. 5).

29 Ibid., p. 59.

30 Voir n. 6.

31 Le seul argument avancé par J. Heil à ce sujet est que la polémique contre les juifs s'achève en 828 par une lettre d'admonition adressée à Matfrid d'Orléans où il est surtout question des biens d'Église: MGH Epistolae 5 (voir n. 26), p. 201–203.

32 Cf. le diplôme n° 204 de Charlemagne, pour Saint-Denis, en 806, éd. MGH Diplomata Karolinarum, t. 1, Hanovre 1906, p. 273–274.

33 Cf. le diplôme n° 117 de Lothaire en 852, éd. MGH Diplomata Karolinarum, t. 3, Berlin, Zürich 1966, p. 268–270. Pour l'analyse, cf. BOSHOFF, Erzbischof Agobard (voir n. 3), p. 117.

34 HEIL, Agobard (voir n. 5), p. 64.

35 Annales de Saint-Bertin, éd. Félix GRAT, Jeanne VIELLIARD, Suzanne CLÉMENT, Paris 1964, p. 27; Liber epistolarum Alvari n° 18, éd. MIGNE PL 121, col. 503; MGH Epistolae 5 (voir n. 26), p. 239.

36 HEIL, Agobard (voir n. 5), p. 64.

37 Johannes HEIL, »Goldenes Zeitalter« – Juden und Judentum in der Karolingerzeit, dans: Rainer KAMPLING, Wie schön sind deine Zelte, Jakob, deine Wohnungen, Israel? Beiträge zur Geschichte europäisch-jüdischer Kultur, Frankfurt/M. 2009 (Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und



replacer cette polémique antijuive dans le contexte idéologique lyonnais de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle.

## Les notes antijuives du manuscrit BNF, nouv. acq. lat. 329

### *L'origine des notes du manuscrit*

Le manuscrit Paris, BNF, nouv. acq. lat. 329 est un codex du IX<sup>e</sup> siècle provenant de l'école cathédrale de Lyon, comme l'a montré d'abord Dom Célestin Charlier<sup>38</sup>. Il contient trois des quatre livres du *Liber officialis* d'Amalaire: ses marges sont jonchées de notes, dont la plupart furent coupées au moment de la reliure, ce qui rend parfois leur déchiffrement hasardeux. Le premier éditeur de ces notes fut Dom André Wilmart dans les pages de la »Revue bénédictine«: son édition a été, sur de simples points de détail, revue par Jean-Michel Hanssens et Klaus Zechiel-Eckes<sup>39</sup>. Ces gloses consistent en commentaires vifs, voire agressifs, des interprétations allégoriques de la liturgie développées par Amalaire. Énoncés pour la plupart à la deuxième personne (*deliramenta tua*) à la manière des écrits de controverse théologique, les commentaires ciblent la santé mentale de ce dernier (*mentis alienatio, insania, furor ...*), son intelligence (*falsitas, exiguissimi sensus, stultissimum ...*) et son intégrité morale (*praesumptio, diabolicus, sacrilegus ...*). La parenté stylistique avec les écrits de controverse lyonnais est évidente, comme l'a immédiatement noté Dom Wilmart. Chaque paragraphe du liturgiste est surinterprété avec une mauvaise volonté patente, qui évoque irrésistiblement Agobard ou Florus au philologue bénédictin et ne le laisse pas douter un instant de l'origine lyonnaise de l'ensemble<sup>40</sup>. Cela dit, tant E. Boshof, biographe d'Agobard, que K. Zechiel-Eckes, biographe de Florus, ont rejeté ces deux attributions; ce fut aussi le cas de l'éditeur d'Agobard, A. Van Acker<sup>41</sup>. Ce dernier a montré que ces gloses ne concordent pas avec le *Contra libros quatuor Amalarii* d'Agobard; pour sa part, K. Zechiel-Eckes a établi que les notes marginales ne glosent pas les mêmes passages du *Liber officialis* que l'*Invectio canonica* de Florus. Qui plus est, ces notes ne soufflent mot du *corpus triforme*, qui est le cheval de bataille de l'écolâtre lyonnais. Nous voilà donc face à une série de plus d'une centaine de notes, émanant de Lyon, qui ne sont attribuées ni à Florus, ni à Agobard. La valeur

Theologie, 5), p. 99–114. Cf. p. 108–109: »Allerdings ist auch die Größe dieser Gemeinde in der Vergangenheit gerne überschätzt worden, und das nur deshalb, weil die Erzbischöfe der Stadt, Agobard und Amolo, die Juden so heftig bekämpften. Hier werden geradezu lehrbuchmäßige Zirkelschlüsse produziert, weil übersehen wird, dass diese Polemik die Juden nur publikumswirksam zum Instrumentarium der Kritik am Kaiser, Ludwig dem Frommen, machte.«

- 38 Célestin CHARLIER, Les manuscrits personnels de Florus de Lyon et son activité littéraire, dans: Mélanges E. Podedard. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la faculté de théologie de Lyon, Lyon 1945, p. 71–85, ici p. 83; repris par ZECHIEL-ECKES, Florus (voir n. 11), p. 72.
- 39 André WILMART, Un lecteur ennemi d'Amalaire, dans: Revue bénédictine 36 (1924), p. 317–329; HANSENS, Opera 2 (voir n. 22), p. 567–580; ZECHIEL-ECKES, Florus (voir n. 11), p. 75–76.
- 40 WILMART, Un lecteur ennemi d'Amalaire (voir n. 39), p. 326: »Les moindres paroles du malheureux liturgiste sont prises au pied de la lettre ou bien, au contraire, détournées de leur sens obvie. [...] Toutes les batteries font feu du même endroit.«
- 41 BOSHOFF, Erzbischof Agobard (voir n. 3), p. 281–282. Voir aussi VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera omnia (voir n. 2), p. XXXIV; ZECHIEL-ECKES, Florus (voir n. 11), p. 72–75.

historique de telles notes n'en ressort que renforcée. D'une rhétorique moins sciemment construite que celle des pamphlets et lettres ouvertes des deux polémistes, ces gloses offrent un aperçu de ce que pouvait penser un lyonnais d'Amalaire de Metz et, dès lors, une vue plus immédiate de la réalité locale.

On ne saurait trop regretter que d'aussi remarquables savants qu'E. Boshof et K. Zechiel-Eckes, une fois établi que ces notes n'étaient pas du personnage qu'ils étudiaient, les aient laissées de côté: nous voilà privés de leur expertise et contraints de les cerner nous-mêmes. L'auteur de ces gloses, tout violent que soit son style, est érudit. Il cite Augustin sept fois, Grégoire le Grand cinq fois, Ambroise et Bède deux fois et Jérôme, une fois. Ces mentions sont souvent très brèves mais ne manquent pas de précision: elles révèlent une instruction avancée. Par exemple, cette référence à Augustin: *sane beatus augustinus »de sanctificatione diei septimi« sed ille non dixit »de consecratione« ut tu mentiris*<sup>42</sup>. L'auteur cite également un concile africain – ces conciles étaient parfois cités des clercs de Lyon<sup>43</sup>. Il avait certainement reçu les ordres majeurs puisqu'il dit s'être tenu avec Amalaire dans le *presbiterium*, c'est-à-dire le chœur<sup>44</sup>. Il fait état d'un réel souci pastoral et reproche à Amalaire de nouer sur les épaules des simples des liens irrémédiables (clin d'œil à la malédiction des docteurs de la Loi en Lc, XII, 46<sup>45</sup>). Ce souci des *simplices* est un lieu commun de la littérature pastorale du IX<sup>e</sup> siècle et, plus particulièrement, de la littérature de controverse. On le retrouve chez Agobard, dès la controverse avec les juifs de Lyon, et chez Florus<sup>46</sup>. On surprend aussi l'annotateur du nouv. acq. lat. 329 à accuser Amalaire de déformer l'Écriture – autre reproche courant des affaires d'hérésie à l'époque carolingienne, particulièrement vivace à Lyon<sup>47</sup>. Nous avons donc affaire à un clerc lyonnais de haute instruction et dont l'état d'esprit et l'implication dans la controverse sont comparables à ceux d'Agobard ou Florus.

Son appartenance au clergé est rendue probable par le fait qu'il a le plus annoté le livre II du *Liber officialis*, qui concerne les ordres et le sacerdoce; là, dit Dom Wilmart, il se laisse aller à de véritables commentaires et plus seulement à des notes lapidaires<sup>48</sup>. Il est peut-être possible de faire le lien avec les autres documents écrits. Flo-

42 WILMART, Un lecteur ennemi d'Amalaire (voir n. 39), p. 322 (1078 d'après le système de référence à la Patrologie latine établi par l'auteur).

43 Ibid., p. 324 (1087). Florus, par exemple, cite à trois reprises les conciles africains dans sa collection contre Modoin. Cf. Klaus ZECHIEL-ECKES, Florus' Polemik gegen Modoin. Unbekannte Texte zum Konflikt zwischen dem Bischof von Autun und dem Lyoner Klerus in den dreißiger Jahren des 9. Jahrhunderts, dans: Francia 25/1 (1999), p. 19–39.

44 WILMART, Un lecteur ennemi d'Amalaire (voir n. 39), p. 323 (1084).

45 Ibid., p. 325 (1112): *Tuo rabido ore inextricabilia vincula conaris texere cervicibus simplicium*.

46 Agobard, De cavendo convictu et societate iudaica, éd. VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera omnia (voir n. 2), p. 232; Florus, Lettre aux Pères de Thionville, éd. MGH Concilia II, 2 (voir n. 16), p. 770; et, pour citer un exemple, la *Relatio* du concile de Quierzy de 838, *ibid.*, p. 778: *doctrinae huiusmodi contagium ad subversionem simplicium [...]*.

47 WILMART, Un lecteur ennemi d'Amalaire (voir n. 39), p. 325 (1110): *Sicut violentus tyrannus, omnes scripturas veteris et novi testamenti ad tuum argumentum servire compellis*. Comparer avec Florus, *Relatio* du concile de Quierzy de 838, éd. MGH Concilia II, 2 (voir n. 16), p. 778: *Velut sator nocturnus tritico agri Domini zizania interserens longe lateque disseminavit scripturarum testimonii abutens ad aniles inaeptias suas et orthodoxorum patrum sententias coaptans fabulis suis*.

48 WILMART, Un lecteur ennemi d'Amalaire (voir n. 39), p. 319.

rus affirme à plusieurs reprises qu'au synode de trois jours de 835 où Amalaire, fraîchement arrivé de Thionville, a voulu imposer une réforme liturgique selon ses principes, les chorévêques, archidiaques et de nombreux prêtres étaient présents – et »tous«, dit-il, »l'ont désapprouvé«<sup>49</sup>. D'autres raisons invitent à penser que les responsables du clergé lyonnais étaient du côté d'Agobard: après que ce dernier eut fui son procès, la procédure normale eût été de le remplacer par un chorévêque. À Lyon, il y en avait au moins deux, à se fier au pluriel employé par Florus dans sa description du synode amalarien de 835<sup>50</sup>. Si Louis le Pieux leur a préféré Amalaire de Metz, qui lui a dédié le deuxième livre de son *Liber officialis* et dont il a pu éprouver la fidélité pendant ses nombreuses années passées à la cour, c'est sans doute qu'il se défiait de leur loyauté<sup>51</sup>. De fait, quand Amalaire imposa aux Lyonnais sa réforme liturgique, il confia, d'après le témoignage de Florus, ses livres (le *Liber officialis* et l'»Antiphonaire«) à un chorévêque pour qu'il les fasse copier, lequel chorévêque s'est empressé d'aller les montrer à Florus<sup>52</sup>. Voilà qui contribuerait à expliquer pourquoi un adversaire d'Amalaire, et qui plus est un haut responsable du clergé, avait son livre entre les mains. Par conséquent, il est vraisemblable que l'auteur de ces gloses soit un responsable ecclésiastique – sinon un chorévêque – lyonnais.

#### *Description des notes antijuvives*

Quel est le lien entre ces notes et les tensions intercommunautaires lyonnaises des années 820? Il réside dans une, peut-être deux gloses. La première (appelée ici note A), qui est la plus narrative de toutes, peut être reconstruite comme suit (les passages conjecturés sont entre crochets) et borde un passage du *Liber officialis* concernant les portiers (II, 7):

*[Er]go si in Domo Domini cons[itu]ti sunt ianitores [ut no]n permetterent ingredi [Dom]um Domini immundos [in omni] tempore. tu quare permittis immundis [animi]s Iudaeos ad sacra[menta i]d est altare Domini. ita ut [me praes]ente in presbiterio [turb]a iudaeorum tanta tibi [circumd]et ut altare dorsis suis [tegentes] iter paene impel[lant]<sup>53</sup>.*

Le seul point de litige est la reconstruction de *me praesente*. J.-M. Hanssens a lu, sans convaincre K. Zechiel-Eckes, *te sedente*<sup>54</sup>. On se bornera à dire, pour des raisons de cohérence du passage, notre préférence pour *me praesente*. La note signifie alors: »Si

49 Lettre aux Pères de Thionville, éd. MGH Concilia II, 2 (voir n. 16), p. 770; *Relatio* du concile de Quierzy de 838, *ibid.*, p. 779: *Cum in celeberrimo presbyterorum conventu, praesentibus corepiscopis et archidiaconibus, praesentibus etiam nonnullis alliis ex clero, tam inepta et fidei contraria docere praesumpsit ut omnium horreret auditus [...]*.

50 BOSHOF, Erzbischof Agobard (voir n. 3), p. 272–273, montre l'existence d'un chorévêque Audinus dès 830, lequel Audinus consacre une église à la place d'Agobard pendant la vacance.

51 *Ibid.*, p. 266. Au sujet du long séjour d'Amalaire à la cour, cf. CABANISS, Amalarius (voir n. 17), p. 42–78.

52 Lettre aux Pères de Thionville, éd. MGH Concilia II, 2 (voir n. 16), p. 770.

53 WILMART, Un lecteur ennemi d'Amalaire (voir n. 39), p. 323 (1084). Les révisions en HANSENS, Opera 2 (voir n. 22), p. 567–570; et ZECHIEL-ECKES, Florus (voir n. 11), p. 75–76, n'apportent rien de fondamental au sens de ce passage.

54 Voir ZECHIEL-ECKES, Florus (voir n. 11), p. 73, note 8.

donc on a placé des portiers dans la maison du Seigneur pour qu'ils ne permettent jamais son accès aux impurs, toi, pourquoi admets-tu les juifs et leurs esprits impurs aux sacrements, c'est-à-dire à l'autel du Seigneur, au point que t'entourent, en ma présence dans le chœur, une si grande foule de juifs qu'ils bouchaient presque le chemin en cachant de leurs dos l'autel?« Cette note fait référence à l'interdit du sacrificeur Jehojada, en 2 Chron. XXIII, 19 (»il plaça les portiers aux portes de la maison de l'Éternel, afin qu'il n'entrât aucune personne souillée de quelque manière que ce fût<sup>55</sup>«) qui fait suite à la chute d'Athalie et à la restauration du culte monothéiste. Le glossateur interprète spirituellement l'interdit rituel: *immundis animis*. Cette interprétation exclut les juifs du Temple qui leur était, à l'origine, réservé: car le nouvel Israël, ce sont les chrétiens.

Une deuxième note concernant les juifs (B) porte sur le jeûne: son seul propos est de réfuter l'interprétation amalarienne du mercredi des Cendres (*Liber officialis* II, 2). Nous la laissons donc de côté. Une troisième note (C), plus laconique, s'exclame, dans la marge du *Liber officialis* I, 14: *sic loquit[ur] natio men[dax]*<sup>56</sup>.

On penserait d'abord que ce »nation de menteurs!« s'adresse à Amalaire. Les injures ethniques n'étaient pas rares à l'époque carolingienne. Les Irlandais, par exemple, ont dû supporter l'animosité des Espagnols (nombreux à Lyon) du début à la fin de la période<sup>57</sup>. Mais il y a une interprétation plus vraisemblable. La note est accompagnée d'un signe: ∴ que l'on retrouve dans le corps du texte, là où Amalaire écrit: »Je n'adore aucune créature avec les honneurs dus à Dieu, mais avec vénération [...]. Toute substance qui n'est pas Dieu est une créature, et toute substance qui est une créature n'est pas Dieu<sup>58</sup>.« La thèse incriminée correspond à la position d'équilibre défendue par le clergé franc dans la querelle iconoclaste ravivée, au concile de Paris de 825, par le second iconoclasme byzantin. Agobard – ou peut-être Florus<sup>59</sup> – y réagit, dans le *De picturis et imaginibus*, en déniaut aux créatures à la fois adoration et vénération<sup>60</sup>. Mais qui est la »nation de menteurs« dénoncée ici? Si la *natio mendax* s'adressait aux Grecs, il serait singulièrement anachronique car Constantinople était redevenue iconoclaste en 815, une position sans nuances qui ne correspond plus à la position d'équilibre (franque) défendue ici. Il faut ajouter que ni les *Libri Carolini*, ni le concile de Paris de 825 ne désignent les Grecs comme *natio*. On en est réduit à supposer que l'annotateur parle des évêques francs.

Il y a une autre possibilité. La fin de la phrase annotée est plus litigieuse que son début: elle tend à nier l'incarnation, et constitue un argument relayé par les communautés juives pendant les controverses médiévales<sup>61</sup>. On sait, par Agobard, que de telles

55 Louis SEGOND (éd.), La sainte Bible, Paris 1910, p. 533.

56 WILMART, Un lecteur ennemi d'Amalaire (voir n. 39), p. 321 (1029).

57 Cf. Pierre RICHÉ, Les Irlandais et les princes carolingiens aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, dans: Heinz LÖWE (dir.), Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, Stuttgart 1982, p. 735–745, ici p. 737.

58 HANSENS, Opera 2 (voir n. 17), p. 101: *Creaturam nullam colendo ut deum adoro sed venerando, ut apostolus inquit: honore invicem praevenientes. Omnis substantia quae Deus non est, creatura est, et quae creatura est, Deus non est.*

59 Comme le suggère CHARLIER, Les manuscrits personnels de Florus de Lyon (voir n. 38).

60 VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera (voir n. 2), p. 151–181. Cf. RUBELLIN, Agobard ou la passion de l'unité (voir n. 8), p. 199–200, 214.

61 Cf. BLUMENKRANZ, Juifs et chrétiens (voir n. 3), p. 257 et suiv.

controverses étaient monnaie courante dans les années 820<sup>62</sup>. La lettre pseudépigraphe du grand-prêtre Anne à Sénèque, probablement originaire du IV<sup>e</sup> siècle et éditée par Bernhard Bischoff d'après un manuscrit rhénan du premier tiers du IX<sup>e</sup> siècle, atteste à la fois de l'existence d'un prosélytisme juif en langue latine à la fin de l'Empire romain et de la place centrale qu'y tient le rejet des images<sup>63</sup>. M. Rubellin évoque même la possibilité que la position d'Agobard sur les images soit liée à sa lutte contre la communauté juive de Lyon<sup>64</sup>. De plus, *natio mendax* n'est pas une formule anodine. Elle évoque, pensons-nous, le verset d'Isaïe LVII, 4, *nonne vos estis filii scelesti, semen mendax* ? qui inaugure une longue diatribe contre l'impiété du peuple de Dieu, juste après la grande prophétie messianique d'Isaïe LIII–LV. Le terme *natio* n'est pas réservé aux gentils; il peut aussi, moins souvent et au singulier, être employé pour parler des juifs<sup>65</sup>. De plus, cette occurrence est la seule du terme *mendax*, dans toute la Vulgate, appliquée à un groupe et non à une personne seule. Cela ne pouvait que frapper l'oreille d'un clerc bien formé. Une accusation d'incrédulité; succédant à l'annonce la plus connue de la venue du Messie sous la figure du serviteur souffrant (Is. LIII); en marge d'un passage lié à l'incarnation: en d'autres termes, c'est exactement ce qui serait venu à l'esprit d'un chrétien pour accuser un juif. On en est d'autant plus convaincu que c'est la même apostrophe d'Isaïe LVII que cite l'annotateur lyonnais du Deutéronome édité par P.-I. Franssen en 2007 pour invectiver les juifs<sup>66</sup>. Il est fréquent que les controversistes carolingiens accusent leurs adversaires de collusion avec des doctrines condamnées, y compris d'être »judaisant«<sup>67</sup>. On reconnaît volontiers que le lien avec le judaïsme est moins sûr que dans le cas de la note A et que la dénonciation de l'iconodoulie reste probable: c'est néanmoins une possibilité que l'on ne peut écarter.

*Conséquences de ces notes; tolérance d'Amalair à l'égard des juifs de Lyon*

Si isolées que soient ces quelques notes, elles semblent incontournables. La note A accuse Amalair d'avoir introduit des juifs dans une église et même autour de l'autel (espace dont on cherchait alors à écarter même les chrétiennes). Le pivot de l'argumentation est que des esprits »impurs« ne sauraient entrer dans une église, car le Temple était jadis interdit aux corps »impurs«. L'impureté n'est cependant pas un thème innocent. Dans le *De insolentia iudaeorum*, écrit entre 826 et 828, Agobard ac-

62 VAN ACKER, *Agobardi Lugdunensis opera* (voir n. 2), p. 205.

63 Bernhard BISCHOFF, *Der Brief des Hohenpriesters Annas an den Philosophen Seneca – eine jüdisch-apologetische Missionsschrift (Viertes Jahrhundert?)*, dans: *Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1984 (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, 7), p. 1–9.

64 RUBELLIN, *Agobard de Lyon ou la passion de l'unité* (voir n. 8), p. 214.

65 Par exemple par Augustin, *Contra Iulianum opus imperfectum*, II, 209, éd. Michaela ZELZER, Vienne 1974 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 85/1), p. 319–320.

66 Paul-Irénée FRANSSEN, *Un commentaire marginal lyonnais du Deutéronome du milieu du IX<sup>e</sup> siècle*, dans: *Revue bénédictine* 117 (2007), p. 31–63, 339–377, ici p. 347; cf. BNF, nouv. acq. lat. 1740, f. 61r: *Significat iudeos incredulos quos Dominus per Esaiam prophetam redarguens dicit: vos autem accedite huc, fili auguriatrics, semen adulteri et fornicariae* (Is. LVII, 3). *Hi enim non intrabunt ecclesiam Domini*. Le verset *semen mendax* est le verset suivant (Is. LVII, 4).

67 Abigail FIREY, *A Contrite Heart. Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire*, Leiden 2009, p. 137.

cuse les juifs de dire continuellement que les chrétiens sont impurs. Ils leur vendent du sang animal sans aucun souci d'hygiène, ce qui est interprété comme une marque de mépris<sup>68</sup>. »Ils appellent même chrétien«, dit Agobard, »leur bétail impur«<sup>69</sup>. Il est probable que les interdits alimentaires juifs, et le lexique d'impureté qui l'accompagne, ont touché la susceptibilité du clergé. Il faut ajouter qu'à lire le dossier de lettres du BNF, latin 2853, le but de toute la politique antijuive d'Agobard a consisté à séparer les juifs des chrétiens, surtout dans le champ de la pratique religieuse. Il se plaint que des hommes du commun et des paysans se convertissent au judaïsme; qu'ils trouvent les prédicateurs juifs meilleurs que les chrétiens; on devrait, dit-il, interdire les synagogues aux chrétiens pour stopper l'hémorragie<sup>70</sup>. C'est de fait une tendance structurelle, au IX<sup>e</sup> siècle, de séparer les cultes pour prévenir les conversions de chrétiens, alors qu'il était auparavant monnaie courante que les uns assistent au culte des autres<sup>71</sup>. Encore une fois, cette séparation évoque l'ordination de la société européenne décrite par R.I. Moore dans »La société de persécution«: après un demi-siècle de réforme carolingienne, la construction d'une société d'Église ne devait pas être compromise par ceux-là même dont l'obstination à ne pas se convertir remettait en cause les fondements de la foi. On comprend alors que notre annotateur ait saisi la première occasion (un chapitre sur les portiers!) pour critiquer la tolérance d'Amalaire. Pour un Lyonnais fidèle à son archevêque, après les années de »persécution« dues, devait-il penser, aux juifs, voir le remplaçant hérétique de leur vénéré archevêque introduire des juifs jusqu'à l'autel n'a pu que représenter une expérience profondément humiliante<sup>72</sup>. Ajoutons que la glose C (*natio mendax!*) peut faire référence aux débats interreligieux qui, raconte Agobard, ont jalonné les années vingt du IX<sup>e</sup> siècle: les juifs prêchent aux chrétiens, ils blasphèment le Seigneur<sup>73</sup>. La bienveillance d'Amalaire à l'égard des juifs (confirmée par l'utile répertoire des auteurs chrétiens de B. Blumenkranz<sup>74</sup>) peut expliquer l'association, par l'annotateur déjà scandalisé par cette bienveillance, de ses formulations sur les images à leurs arguments.

Comment expliquer cette maladresse du remplaçant d'Agobard? Ce dernier incarne un milieu en soi, la cour impériale où il a passé les quinze années précédentes<sup>75</sup>. À la cour, les juifs jouissaient de la faveur de Louis le Pieux, et en bénéficieront en-

68 VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera (voir n. 2), p. 193. »Les juifs«, assure Agobard, »vont jusqu'à ramasser le sang coulé à terre pour le vendre«.

69 Ibid.

70 Lettre à Nebridius, éd. VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera (voir n. 2), p. 232; De insolentia iudaeorum, ibid., p. 192–194.

71 Cf. BLUMENKRANZ, Juifs et chrétiens (voir n. 3), p. 54.

72 Au sujet de la perception de l'arrivée des *missi* impériaux vers 826–828 comme une persécution, voir Agobard, De insolentia iudaeorum, éd. VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera (voir n. 2), p. 192.

73 Ibid.

74 BLUMENKRANZ, Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge (voir n. 3), p. 172–173: on ne trouve aucune citation où Amalaire fasse preuve de la moindre antipathie envers les juifs.

75 Amalaire a dû perdre le siège archiepiscopal de Trèves à son retour d'ambassade à Byzance, vers 814 et pâtir pendant quelques années, comme beaucoup d'autres proches de Charlemagne (Adalhard ou Wala), d'une certaine disgrâce: voir CABANISS, Amalarius of Metz (voir n. 17), p. 33–42; et ZECHIEL-ECKES, Florus (voir n. 11), p. 26–27. Christopher Jones montre qu'Amalarius a vécu dans ces années-là une expérience monastique qu'il assimile à une claustration: JONES, A Lost Work by Amalarius of Metz (voir n. 17), p. 170.

core sous son fils Charles le Chauve<sup>76</sup>. Agobard se plaint qu'ils y puissent aller et venir comme bon leur semble; que de puissants personnages demandent leur bénédiction; qu'ils envoient de riches vêtements à leurs épouses en affirmant qu'il s'agit de présents des femmes de la cour<sup>77</sup>. Ces descriptions n'ont rien d'excessif qui justifierait qu'on les révoque en doute<sup>78</sup>. Le diacre Bodo converti au judaïsme ne provenait-il pas de cette même cour, où il affirmait pouvoir dénombrer jusqu'à quatorze cultes différents? Il y a alors tout lieu de penser qu'Amalaire a appliqué la politique tolérante de la cour à Lyon. Ne serait-il pas même absurde de penser qu'après la dure décennie de conflits des années 820, le substitut d'Agobard n'aurait pas reçu de l'empereur l'instruction explicite de calmer les relations avec la communauté juive? De même, sa réforme de la liturgie pouvait-elle ne pas avoir pour but de briser le particularisme liturgique lyonnais et rompre la solidarité et la résistance de cette communauté locale? Amalaire n'avait rien d'un habile gestionnaire des ressources humaines. Sa correspondance avec Charlemagne à l'occasion de la consultation de 811 sur le baptême laisse transparaître des tensions avec ses suffragants au cours de son bref passage à Trèves, tensions qui ne sont sans doute pas étrangères à son éviction du siège archiépiscopal à l'avènement de Louis le Pieux<sup>79</sup>. Il y a alors tout lieu de penser qu'il a eu, à son arrivée à Lyon, la maladresse, tout comme il a eu celle d'imposer une réforme de l'antiphonaire à un diocèse qui tenait ferme au chant liturgique qu'avait réformé Leidrade (et qui y tint ferme jusqu'à la Révolution française<sup>80</sup>), de vouloir pacifier des relations avec la communauté juive, dont on voit mal comment elles auraient pu, après la terrible décennie 820–830, ne pas être exécrables.

*Destination des notes du BNF, nouv. acq. lat. 329*

Cette dernière suggestion, qui ne repose en fin de compte que sur la crédibilité de ces notes, impose d'expliquer leur but. Les notes qui jonchent le nouv. acq. lat. 329 ne constituent pas un travail préparatoire à un traité: on n'en trouve d'ailleurs trace dans aucune œuvre subsistante. Sans doute ne s'agit-il pas non plus d'un travail de lecture désintéressé: on sait que ce genre de travail pousse les lecteurs à parsemer leurs marges de *nota* ou de gloses explicatives, pas de pures insultes – comme nous l'apprend la comparaison avec les notes de Ratramne ou de Jean Scot<sup>81</sup>. Il semble bien

76 Comme souvent auprès des souverains ou des ecclésiastiques du haut Moyen Âge; cf. BLUMENKRAZ, Juifs et chrétiens (voir n. 3). Louis le Pieux est l'auteur de trois diplômes en faveur de marchands juifs, à savoir 1. Rabbi Donatus et son neveu, 2. David, Joseph et leurs associés lyonnais, 3. Abraham de Saragosse: Karl ZEUMER (éd.), *Formulae Merowingici et Karolini aevi*, Hannover 1886 (MGH Leges, 6), p. 309, 310, 325.

77 Agobard, *De insolentia iudaeorum*, éd. VAN ACKER, *Agobardi Lugdunensis opera* (voir n. 2), p. 194.

78 HEIL, Agobard (voir n. 5), p. 52–53 considère ces accusations comme de purs fantômes.

79 MGH *Epistolae* 5 (voir n. 26), p. 243–244; CABANISS, Amalarius of Metz (voir n. 17), p. 22–32.

80 Cf. Mémoire du chapitre primatial de Lyon contenant les motifs de ne point admettre la nouvelle liturgie; servant de réponse au mémoire du syndic du clergé du diocèse de Lyon; et consultations sur les droits du chapitre relativement aux contestations subsistantes entre lui et M. l'archevêque de Lyon, Paris 1776. On ne trouvera pas mieux que la phrase suivante pour en décrire le contenu: «Une Liturgie nouvelle a un grand défaut pour une Église dont le caractère distinctif a été, dans tous les temps, de craindre les nouveautés» (p. 6).

81 Georges FOLLIER, Le plus ancien témoin du *De gratia et libero arbitrio* et du *De correptione et gratia* (Ms. Paris BNF, Lat. 12205), dans: *Scriptorium* 50 (1996), p. 88–97; Édouard JEAUNEAU,

plutôt que l'intérêt de ces notes consiste à écarter les lecteurs potentiels du livre en question, dans toute sa matérialité. Rappelons que peu d'exemplaires du *Liber officialis* devaient alors circuler à Lyon, pour qu'Amalaire demande dès son arrivée à ce qu'il soit copié<sup>82</sup>. La lecture de Florus convainc aisément que contrarier la publicité accordée à ces livres »pleins de fantasmes« fut, pour les adversaires d'Amalaire, l'enjeu d'une intense activité<sup>83</sup>. Le dernier *capitulum* de son réquisitoire de Quierzy, en septembre 838, est consacré à la question des »faux livres« qu'il propose de jeter au feu<sup>84</sup>. On aura peine à trouver une meilleure illustration de ce souci que dans ce codex précis qui, pour ainsi dire souillé à grand renfort de notes, devait provoquer la méfiance du lecteur. Dire que ces notes ne sont pas crédibles car elles sont manifestement outrées et violentes perd en vigueur si l'on songe que ces annotations sont destinées à un public local, c'est-à-dire à des gens susceptibles de vérifier sur place ce qui est vrai ou faux. Dans le cas, à notre sens peu vraisemblable, où l'épisode des juifs autour de l'autel ne serait qu'une fabrication (car il n'a rien d'in vraisemblable), il démontrerait toujours, et c'est là l'essentiel, que le sentiment antijuif était toujours suffisamment vivace, en plein cœur de la crise amalarienne, pour que l'annotateur du nouv. acq. lat. 329 l'exploite.

L'absence de toute référence à la communauté juive dans les autres écrits de la controverse avec Amalaire s'explique aussi bien par leur caractère plus public; il aurait été, dans une campagne pamphlétaire destinée à terme à pousser l'empereur à rappeler l'archevêque, de la plus mauvaise stratégie de faire appel à des arguments qui avaient montré leurs limites dans la décennie précédente. Il faut y ajouter que la documentation est fort incomplète et que les sources plus »construites« que de simples notes marginales peuvent aisément taire ce qui les importune. Ainsi les »Annales de Saint Bertin« ne disent-elles rien de la déposition d'Amalaire au concile de Quierzy de 838: il faut chercher une allusion lapidaire dans les »Annales de Xanten« certainement écrites, comme l'a montré Heinz Löwe, par l'ancien bibliothécaire du palais Gerward, pour qu'émerge d'une source non lyonnaise (la seule) une des plus grandes affaires d'hérésie de l'époque carolingienne<sup>85</sup>. Il semble alors qu'il n'y ait pas plus de raison de refuser tout crédit à ces notes qu'à n'importe quel autre document de la

Paul E. DUTTON, *The Autograph of Eriugena*, Turnhout 1996 (Corpus Christianorum. Autographa Medii Aevi, 3).

82 Florus, *Lettre aux Pères conciliaires de Thionville*, éd. MGH *Concilia* II, 2 (voir n. 16), p. 770; *Relatio* du concile de Quierzy de 838, *ibid.*, p. 779: *Postmodum etiam detestandum opusculorum suorum codicem omni parrocchiae nostrae velut legendum transcribendumque ingessit, sed et ante paucos dies cum alium librum suum huc detulit dementissimus, adinventionum suarum fantasmatis plenum.*

83 Voir n. 82. On peut citer, dans la même veine, ce que dit Raban Maur de Gottschalk, éd. MGH *Epistolae* 5 (voir n. 26), p. 497: *Scribere [...] in quo officio magis nocere potuit quam viva voce loquendo.*

84 MGH *Concilia* II, 2 (voir n. 16), p. 777.

85 *Annales Xantenses*, éd. Bernhard DE SIMSON, Hanovre, Leipzig 1909 (MGH *Scriptores rerum Germ. in usum schol.*, 12), p. 10: *Eodem anno heretica pravitas orta est.* Cf. Heinz LÖWE, *Studien zu den Annales Xantenses*, dans: *Deutsches Archiv* 8 (1950), p. 59–99. Au sujet des »Annales de Saint-Bertin«, voir Janet NELSON, *The annals of Saint Bertin*, dans: EAD. (dir.), *Charles the Bald, Court and Kingdom*, Farnham, Surrey 1990, p. 23–40: les annales, rédigées en 838 par un clerc inconnu, se focalisent jusqu'en 840 sur le personnage de Louis le Pieux pour en donner la meilleure des images. On ne s'étonne pas de voir escamoté le concile de 838.



controverse, bien au contraire. D'autres notes marginales, comme celles que l'on appelle pompeusement les »Annales de Lyon«, ne se le sont pas vu refuser<sup>86</sup>.

## L'antijudaïsme lyonnais dans les autres sources

### *Les réseaux d'Agobard et l'antijudaïsme*

On peut à présent chercher dans les années 830 d'autres signes de la persistance du rude conflit des années 820 entre Agobard et la communauté juive de Lyon. On doit pour cela élargir les bases de l'enquête. Lyon n'était pas la seule cité épiscopale pourvue d'une communauté juive. À se fier à une lettre d'évêque anonyme, concernant le baptême de cinquante-trois enfants juifs, datant de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, des communautés juives sont présentes dans les cités de Chalon, Mâcon, Vienne et Arles<sup>87</sup>. On peut aussi garantir la présence d'une communauté juive à Narbonne, communauté possédant une large part de la ville et gouvernée selon la légende par son propre »roi« depuis Pépin le Bref<sup>88</sup>. Chalon, Mâcon, Lyon, Arles, Narbonne: la présence de communautés juives suit le couloir rhodanien, couloir commercial qui justifie les privilèges dont l'empereur a pourvus certains commerçants juifs.

Agobard avait noué des liens avec le clergé de plusieurs de ces villes. Il connaissait bien l'archevêque de Narbonne Nébridius († 828), pour l'avoir peut-être rencontré en Septimanie dès les années 800 et pour y avoir sans doute prêché avec lui contre l'adoptianisme<sup>89</sup>. Au paroxysme de la crise qui l'opposa à l'empereur en 826–828, Agobard écrit une lettre au vieil archevêque pour le sensibiliser au problème des rapports entre juifs et chrétiens, lui demander son aide et le pousser à imiter son action<sup>90</sup>. Il lui propose d'adopter les mêmes dispositions qu'il applique lui-même à Lyon et de transmettre l'avertissement aux évêques voisins<sup>91</sup>. H. Müller a fait remarquer que l'origine septimanienne commune aux deux hommes (on pense à la législation anti-juive du royaume wisigothique) et leurs liens passés expliquent en grande partie leur position dans la question des rapports avec les juifs<sup>92</sup>. Or, bien qu'Agobard n'ait eu avec le successeur de Nébridius, Bartholomeus, aucun échange connu au sujet des juifs, on sait que ce dernier fait partie des quelques évêques qui ont opté pour le parti de Lothaire. En 844, à la différence d'Agobard, il n'avait toujours pas récupéré sa cathèdre et Charles le Chauve, au royaume duquel la Septimanie avait échoué, avait nom-

86 Voir au sujet de ces notes une synthèse commode dans BOSHOF, *Erzbischof Agobard* (voir n. 3), p. 24–27.

87 MGH *Epistolae* 5 (voir n. 26), p. 239.

88 Cf. Salomon KATZ, *The Nasi of Narbonne*, dans: ID., *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul* (voir n. 3), p. 159–163. Voir aussi BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 4 (voir n. 3), p. 43–53. Entre autres sources, on peut mentionner les *Gesta caroli magni ad carcassonam et narbonam*, éd. Friedrich Eduard SCHNEEGANS, dans: *Romanische Bibliothek* 15, Halle 1898, du XIII<sup>e</sup> siècle, qui narrent comment, à la prise de la ville par Charlemagne (comprendre Pépin le Bref), le souverain accorda une portion de la ville et l'autonomie politique au chef de la communauté pour le remercier de sa loyauté.

89 Cf. BOSHOF, *Erzbischof Agobard* (voir n. 3), p. 25–27.

90 Lettre *De cavendo convictu et societate iudaica*, éd. MGH *Epistolae* 5 (voir n. 26), p. 199–201; VAN ACKER, *Agobardi Lugdunensis opera* (voir n. 2), n°14, p. 231–234.

91 *Ibid.*, p. 234.

92 MÜLLER, *Die Kirche von Lyon im Karolingerreich* (voir n. 3), p. 244–245.

mé à sa place un nommé Berarius<sup>93</sup>. Les liens entre Narbonne et Lyon n'avaient alors pas souffert de la crise de l'Empire, puisque Florus, dans sa *Querella de divisione imperii*, pleure sur le sort de cette métropole épiscopale: »La funeste Narbonne se meurt de sa vieille blessure<sup>94</sup>.«

Narbonne est un premier marqueur de continuité entre les années 820 et 830. Le second est Vienne. En 826–828, Agobard, contraint de fuir par l'arrivée des *missi*, s'adresse pour la première fois directement à l'empereur pour le fléchir, d'abord dans une lettre *De insolentia iudaeorum*, puis dans un véritable traité *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, dont le titre réducteur, donné par Étienne Baluze, cache un thème très général, à savoir la cohabitation entre juifs et chrétiens vue à travers les Pères et les conciles<sup>95</sup>. Agobard cosigne ce traité avec les évêques Faof de Chalon et Bernard de Vienne. Si l'on sait très peu de choses sur Faof de Chalon, Bernard de Vienne est un proche d'Agobard, peut-être élève de Leidrade<sup>96</sup>. Abbé du monastère d'Ambronay, dans le diocèse de Lyon, il est sacré en 810 évêque de Vienne et participe quelques années plus tard à l'élection d'Agobard. On sait par la chronique d'Adon que Bernard, comme Agobard, a fui et était des partisans de Lothaire: »Bernard et Agobard, ayant abandonné leurs églises, prirent le chemin de l'Italie pour rejoindre Lothaire<sup>97</sup>.« Selon cette même chronique, Bernard récupéra son siège épiscopal vers 840, à peu près en même temps qu'Agobard<sup>98</sup>. Ainsi, deux de ceux qui sont les plus susceptibles d'avoir partagé les vues et la frustration d'Agobard se retrouvent dans le camp des mécontents – et des châtiés – pendant la crise de 833–835: les prélats de Narbonne et Vienne. On peut, comme J. Heil, souligner l'isolement d'Agobard, arguant notamment que les autres suffragants de Lyon et les suffragants de Vienne n'ont pas signé le *De iudaicis superstitionibus et erroribus*<sup>99</sup>. Mais on peut aussi se représenter l'acte politique considérable que signifiait la signature d'une telle missive, dont l'objet n'était autre que de critiquer la politique impériale. On se représente, à cette aune, un Agobard écartelé entre son devoir d'obéissance à l'empereur et son impératif pastoral, deux devoirs qui découlent d'une même croyance en un monde ordonné par Dieu. On comprend mieux alors le tiraillement, qui est plus que de la mauvaise tactique, dont il fait preuve à l'arrivée des *missi*: »Leurs lettres de mission ne peuvent pas émaner de l'empereur«, dit-il; »ce doit être des faux<sup>100</sup>. L'écartèlement entre obéissances à Dieu et à l'empereur est précisément une des justifications

93 BOSHOF, Agobard (voir n. 3), p. 261.

94 ERNST DÜMMLER (éd.), MGH Poetae, t. 2, Berlin 1884, p. 560 (v. 37): *tristis adhuc veteri tabescit vulnere Narbo [...]*.

95 VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera (voir n. 2), n°12. Cf. BOSHOF, Erzbischof Agobard (voir n. 3), p. 121.

96 Ibid., p. 314, note 23. Cf., au sujet de Bernard, Marie-Hélène JULLIEN, Françoise PERELMAN (dir.), *Clavis des auteurs latins du Moyen Âge. Territoire français 735–987*, t. 1, Turnhout 1994 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis), p. 207–210.

97 MGH Scriptores, t. 2, Hanovre 1829, p. 321.

98 Cf. *ibid.*: *p̄ius imperatoribus agentibus, Agobardus Lugdunensem, Bernardus Viennensem sedem recepit; post pauculos annos Agobardus apud Sanctonus in expeditione regia positus defungitur.*

99 HEIL, Agobard (voir n. 5), p. 57.

100 VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera (voir n. 2), p. 191–192; affirmation reprise dans sa lettre à Nebridius de Narbonne, où l'on a du mal à le soupçonner de faire double jeu: *ibid.*, p. 233.

de la trahison de nombreux clercs en 833. Qu'on retrouve les signataires de cet acte, qui a dû leur en coûter, parmi les mécontents quelques années plus tard ne saurait relever du hasard. Il y a loin, de là à dire que c'est le conflit des années 820 qui a provoqué la rébellion de ces évêques en 833: il suffit que leur frustration récente ait contribué à orienter leur décision pour montrer que les relations intercommunautaires ont continué, même si le silence des sources nous le cache, à avoir un impact sur les événements.

*La polémique contre Modoin; les dossiers antijuifs des manuscrits  
Troyes, BM, 1406 et BNF, latin 2449*

Un autre indice des liens entre la crise impériale et le conflit des années 820 réside dans un dossier particulièrement complexe: la collection canonique du diacre Florus contre Modoin. Florus était l'élève d'Agobard, et son éducation s'est déroulée pendant ces mêmes années 820. C'est lui qui a mené, à coups de pamphlets, la résistance à Amalaire entre 835 et 838. Il est aussi l'auteur d'une collection canonique éditée d'abord par Luc d'Achery et orientée contre l'évêque d'Autun Modoin (815–843). L'origine lui en a été attribuée par B. Blumenkranz<sup>101</sup>. Modoin, ancien poète de la cour de Charlemagne où il avait le surnom de Naso, demeuré fidèle à l'empereur en 833<sup>102</sup>, semble avoir été nommé *missus dominicus* pendant la vacance de Lyon en 835 pour régler des affaires courantes. Il s'est alors attiré les foudres de Florus, qui lui a dédié un poème ironique caricaturant son excès de zèle au service de l'empereur<sup>103</sup>. La collection rassemblée par Florus réunit des citations bibliques, patristiques, sept des constitutions sirmondiennes, à savoir des édits impériaux du Bas-Empire relatifs à l'Église, et des canons africains. Son but est de défendre le privilège du for afin d'empêcher les clercs d'être traduits devant un tribunal laïque, chose qui s'est produite en 826–828 à l'apogée de la crise antijuive. L'ensemble est parsemé, dans le ms. Milan, Ambrosiana, 46, de piques contre un *praetorialis episcopus* qui désigne, à mots couverts, Modoin et ses fonctions judiciaires temporaires<sup>104</sup>.

L'aspect de cette polémique qui nous intéresse est que la même collection se trouve dans un autre manuscrit exhumé par B. Blumenkranz, le ms. Troyes, BM, 1406<sup>105</sup>. On y retrouve, dans l'ordre, les constitutions sirmondiennes et les canons africains cités par le manuscrit de Milan, mais avec en sus la lettre d'évêque anonyme déjà citée portant sur le baptême d'enfants juifs. B. Blumenkranz défend que les deux rédactions avaient des destinations différentes; K. Zechiel-Eckes ne se prononce pas à ce sujet. Dans ce cas, les mêmes textes ont servi à la fois pendant la polémique contre les juifs et pendant la vacance épiscopale de 835–838. Ajoutons que dans ce même manuscrit

101 BLUMENKRANZ, Deux compilations canoniques de Florus (voir n. 3); ZECHIEL-ECKES, Florus' Polemik gegen Modoin (voir n. 43).

102 Comme on le voit dans les notes marginales des »Annales de Saint-Bertin« énumérant les derniers fidèles de l'empereur, dans le ms. Saint-Omer, BM, 706; cf. BOSHOFF, Erzbischof Agobard (voir n. 3), p. 260.

103 MGH Poetae 2 (voir n. 94), p. 555. Sur Modoin, cf. BOSHOFF, Erzbischof Agobard (voir n. 3), p. 260.

104 Cf. ZECHIEL-ECKES, Florus' Polemik gegen Modoin (voir n. 43), p. 22; BOSHOFF, Erzbischof Agobard (voir n. 3), p. 294.

105 BLUMENKRANZ, Deux compilations (voir n. 3), p. 228–235.

se retrouvent le traité de Florus sur les élections épiscopales (dont K. Zechiel-Eckes a montré qu'il avait été écrit en 835 contre Amalaire) et, aux folios 13–14, une collection antijuive intitulée *De fugiendis contagiis iudeorum et disciplina erga eos exercenda* qui recoupe en grande partie le *De iudaicis superstitionibus* d'Agobard<sup>106</sup>. On y est frappé de l'imbrication étroite des différents problèmes des années 820 et 830. Cela permet de penser que la politique antijuive d'Agobard, loin d'être le simple paravent de la question des biens de l'Église, représenta pour les lyonnais un enjeu en soi, laissé au second plan à cause des événements politiques, mais bien présent dans les esprits jusqu'à ce qu'Amolon en reprenne le flambeau dans les années 840. Et l'on peut encore mentionner le ms. BNF, latin 2449, copié au X<sup>e</sup> siècle, d'origine lyonnaise, qui contient plusieurs collections canoniques. Il renferme le *De electionibus episcoporum* de Florus<sup>107</sup>; une petite collection *De rebus ecclesie*<sup>108</sup>; une autre sur les procédures d'accusation<sup>109</sup>; sera-t-on surpris que toutes ces collections, liées aux affaires lyonnaises des années 820–830 (comme on l'apprend par la présence du *De electionibus* de Florus, composé contre Amalaire<sup>110</sup>), soient précédées d'une collection *De iudeis* originale<sup>111</sup> ?

### Le commentaire lyonnais sur le Deutéronome (BNF, nouv. acq. lat. 1740)

Dans son article sur le judaïsme dans l'Empire carolingien, J. Heil souligne qu'un type de source concentre l'écrasante majorité des mentions du judaïsme : l'exégèse<sup>112</sup>. Il s'agit malheureusement d'une source qui ne prétend pas à l'originalité et la plupart des mentions du judaïsme sont de purs calques de l'époque patristique. On ne saurait tirer de telles sources aucune affirmation sur la réalité des communautés juives à l'époque carolingienne, conclut-il : l'asymétrie entre l'exégèse et la réalité est trop importante<sup>113</sup>. On pourrait exclure de cette conclusion une source, exhumée par Dom Fransen et déjà mentionnée plus haut; un commentaire marginal du livre du Deuté-

106 Ibid., p. 560 et suiv. Même si l'hypothèse de B. Blumenkranz, selon laquelle la collection était un brouillon dont s'est servi Agobard pour son traité, est battue en brèche par BOSHOFF, Erzbischof Agobard (voir n. 3), p. 138, cette collection montre l'étroit lien qui unit, dans toutes les circonstances, l'écolâtre et son archevêque.

107 Fol. 47–54.

108 Fol. 54–55.

109 Fol. 55–60.

110 Cf. Klaus ZECHIEL-ECKES, Florus von Lyon, Amalarius von Metz und der Traktat über die Bischofswahl, dans: *Revue bénédictine* 106 (1996), p. 109–133.

111 *De iudeis*, fol. 46v–48r. La collection se compose de canons wisigothiques et mérovingiens, sans compter quelques interpolations; voir à ce sujet, Paul FOURNIER, Un groupe de recueils canoniques inédits du X<sup>e</sup> siècle (Troyes, 1406; Bibliothèque nationale, Latin 2449; Ambrosienne, A, 46, inf.), dans: *Annales de l'université de Grenoble* 11 (1899), p. 345–402, ici p. 362–363. L'origine lyonnaise se devine à la composition du recueil (ibid., p. 372).

112 HEIL, »Goldenes Zeitalter« (voir n. 37), p. 101. Cf. ID., *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskomentaren des 9. Jahrhunderts*, Hanovre 1998.

113 ID., »Goldenes Zeitalter« (voir n. 37), p. 108: »Mit dem Judentum und den Juden der Zeit hatte all das wenig zu tun [...]. Nun mag man einwenden, daß das alles viel mit christlicher Theoriebildung und wenig mit jüdischer Geschichte und jüdischer Präsenz zu tun habe. Tatsächlich ist die soziale Präsenz von Judentum in dieser Theologie praktisch gar nicht erst gegeben.«

ronome rédigé à Lyon pendant la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle dans le ms. BNF, nouv. acq. lat. 1740<sup>114</sup>. Ce commentaire est anonyme et multiplie les fautes d'accord ou d'orthographe<sup>115</sup>: on ne saurait l'attribuer à aucun des auteurs lyonnais connus de l'époque. Une fois de plus, cela ne fait qu'accroître son intérêt historique: portant sur le livre de la loi par excellence, ce livre nous donnera la température de l'antijudaïsme lyonnais d'un point de vue exégétique. Il est d'autant plus indispensable, vu notre sujet, et sachant qu'il s'agit d'une édition récente, de nous y attarder.

*Un commentaire à tendance antijuive*

Dans ce commentaire, une grosse moitié des notes sont non seulement violemment antihérétiques, mais aussi antijuives. L'auteur voit dans les épreuves subies par le peuple juif depuis l'ère chrétienne le châtement de la rupture de la loi, dans la tradition augustinienne<sup>116</sup>. En dépit de la foi paulinienne dans le fait que le peuple élu se convertira au dernier jour<sup>117</sup>, les juifs sont sévèrement admonestés. Ce n'est qu'un peuple aveugle<sup>118</sup>; il est tenu ferme par Og, figure du diable<sup>119</sup>. Qu'ils écoutent, ces juifs incrédules qui se glorifient de la circoncision! Qu'ils croient au fils de Dieu qu'ils nient, et qu'ils reçoivent par le baptême la circoncision spirituelle<sup>120</sup>! Leur symbole, c'est le lièvre, à savoir la peur, la mollesse, la férocité; le lièvre qui, dit le commentateur, symbolise aussi les homosexuels<sup>121</sup>. Mais c'est aussi le porc-épic, hérissé d'impiété et de péchés<sup>122</sup>. C'est enfin le porc, symbole qu'ils partagent avec les hérétiques et les libidineux<sup>123</sup>. Le Deutéronome interdisait les banquets avec les gentils: le chrétien spirituel doit aussi s'abstenir, au banquet spirituel de la foi, d'avoir aucune société avec les juifs<sup>124</sup>. Les juifs incrédules sont le produit de la fornication: l'annotateur reprend à ce sujet l'apostrophe d'Isaie LVII qu'on retrouve dans la glose C du nouv. acq. lat. 329<sup>125</sup>. Enfermés dans leur infidélité, ils restent sans pouvoir, comme les prisonniers des nations qu'ils sont<sup>126</sup>. Ce sont eux les derniers de la péripcope évangélique: »Les premiers seront les derniers, et les derniers seront les premiers<sup>127</sup>.« Les juifs incrédules, pour finir, sont l'objet des malédictions du Deutéronome reprises dans les formules d'anathème carolingiennes<sup>128</sup>: maudit ce peuple, à Jérusalem et aux champs; maudits leurs greniers, maudites leurs dépouilles, maudit le

114 Cf. FRANSEN, Un commentaire marginal (voir n. 66); ID., La discipline de l'Église dans un commentaire anonyme au Deutéronome écrit à Lyon au IX<sup>e</sup> siècle, dans: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 83 (1997), p. 52–66.

115 Cf. ID., Un commentaire marginal (voir n. 66), p. 33–35.

116 Fol. 14v, FRANSEN, Un commentaire marginal, p. 38; fol. 33r, FRANSEN, p. 48; fol. 72r, FRANSEN, p. 358; etc.

117 Cf. Rom. IX–XI; fol. 14v, FRANSEN, Un commentaire marginal, p. 38.

118 Fol. 1r, FRANSEN, p. 35.

119 Fol. 10r, FRANSEN, p. 36.

120 Fol. 31r, FRANSEN, p. 4, 6.

121 Fol. 41r, FRANSEN, p. 53.

122 Ibid.

123 Ibid.

124 Fol. 59r, FRANSEN, p. 346.

125 Fol. 61r, FRANSEN, p. 347.

126 Fol. 88v, FRANSEN, p. 371.

127 Fol. 74, FRANSEN, p. 361.

128 Fol. 70v, FRANSEN, p. 356.

fruit de leurs entrailles, maudits même leurs troupeaux<sup>129</sup>! La comparaison de ces annotations avec l'*Enarratio in Deuteronomum* de Raban Maur révèle bien des points de comparaison, mais en général une fixation sur les juifs et, surtout, une violence du ton bien supérieure<sup>130</sup>. Qui dira, à lire ces imprécations *ad nauseam*, que l'exégèse était vraiment déconnectée de la société et ne peut rien nous dire de la perception commune des juifs à l'époque carolingienne? »Est-ce un hasard«, souligne Dom Fransen, »qu'un commentaire exégétique d'une violence aussi inouïe vienne de la Lyon d'Agobard«<sup>131</sup>?

*Les exclus de la société chrétienne vue de Lyon*

L'annotateur ne se borne pas à multiplier les invectives contre les juifs: les hérétiques ont une part aussi grande d'imprécations<sup>132</sup>. Mais juifs et hérétiques sont souvent articulés dans ces imprécations: c'est sur les juifs et les hérétiques que règne Og, roi de Basan, *figura diaboli*<sup>133</sup>. C'est aux juifs et aux hérétiques que le porc sert de symbole<sup>134</sup>. Juifs et hérétiques sont le mauvais ferment qui corrompt la sincérité de la foi<sup>135</sup>. Juifs et infidèles menacent le peuple chrétien et seront soumis au dernier jour<sup>136</sup>. Ce que l'on voit se dessiner, c'est une exclusion qui touche en fait tous ceux qui ne sont pas chrétiens. Cette exclusion, R. I. Moore en a décrit l'avènement au Moyen Âge central dans »La société de persécution«. Elle touche juifs et hérétiques, mais aussi les lépreux et les homosexuels. Dans le processus qu'il décrit, tous ces groupes sont quasiment interchangeables: émanations du diable, les juifs, hérétiques, lépreux, homosexuels menacent l'ordre chrétien<sup>137</sup>. Cet ordre chrétien, c'est l'objet même du texte (le Deutéronome) interprété très tôt comme la »seconde loi« qu'est l'âge chrétien, et de son commentaire, comme le fait remarquer Dom Fransen qui l'a publié comme un morceau de »discipline chrétienne«<sup>138</sup>. Il affirme sans ambages la supériorité du clergé

129 Fol. 72r, FRANSEN, p. 358.

130 Raban interprète lièvre et porc-épic comme symboles des juifs, sans allusions aux hérétiques ou aux homosexuels, et en précisant au passé qu'il s'agit de l'Ancienne Alliance: MIGNÉ PL 108, col. 353. Il ne rapproche pas Og des juifs (col. 843); il ne les compare pas aux porcs (col. 353); les malédictions en Deut. XXVIII ne leur sont pas attribuées (col. 955).

131 FRANSEN, La discipline de l'Église (voir n. 114), p. 53: »Ces notes évoquent une communauté où l'antijudaïsme est à fleur de peau et où la rigueur doctrinale est exacerbée [...]. L'écriture du scribe désigne l'époque et la ville où l'écolâtre Florus polémique contre Amalaire, intervient énergiquement dans la controverse prédestinatoire et soutient son évêque Agobard dans ses démêlés avec les juifs.«

132 On ne saurait citer tous les passages, même sommairement. Cf. FRANSEN, La discipline de l'Église (voir n. 114), p. 53: »Le commentateur s'en prend particulièrement aux »hérétiques« qui brisent l'unité de la communauté chrétienne et compromettent la rigueur de la doctrine.«

133 Fol. 10r, FRANSEN, Un commentaire marginal (voir n. 66), p. 36.

134 Fol. 41r, FRANSEN, p. 53.

135 Fol. 45v, FRANSEN, p. 56.

136 Fol. 92v, FRANSEN, p. 377.

137 MOORE, La persécution (voir n. 7), p. 77: »Pour tout le Domaine de l'imaginaire, hérétiques, juifs et lépreux étaient interchangeables. Ils étaient dotés des mêmes caractères, provenant des mêmes sources et ils représentaient la même menace: par leur intermédiaire, le diable était à l'œuvre pour subvertir l'ordre chrétien et conduire le monde au chaos.«

138 FRANSEN, La discipline de l'Église (voir n. 114), p. 53: »Le Deutéronome se prête volontiers à un tel exercice: n'ouvre-t-il pas le chemin d'une »deuxième« Loi, d'une »Nouvelle Alliance«, présentée comme une rupture, le plus souvent, mais parfois comme une continuation de la Première.«

sur les autres ordres de la société<sup>139</sup>. Or, l'annotateur ne se limite pas à rapprocher juifs et hérétiques, ce qui est déjà le cas de la théologie et de la législation tardo-antiques, quoique dans une moindre mesure<sup>140</sup>. Nous avons vu qu'il rapproche aussi juifs et homosexuels<sup>141</sup>. Il rapproche *mystice* les hérétiques de la lèpre, comme bien d'autres auteurs: »La lèpre est le dogme des hérétiques«<sup>142</sup>. On retrouve ainsi les quatre catégories d'exclus, et toujours rapprochées les unes des autres. N'est-ce pas alors l'hypothèse la plus raisonnable, de dire que la polémique antijuive de Lyon s'explique par un tel arrière-plan idéologique et ne saurait, pas plus que l'ordination de la société au Moyen Âge central, s'expliquer par l'unique question des biens du clergé?

*Le commentaire anonyme sur le Deutéronome et Lyon*

On pourrait objecter que ces notes d'exégèse, précisément, n'ont pas de rapport avec la réalité sociale. On répondra d'abord que la concomitance entre une phase de polémique agressive à l'égard des juifs et de telles notes aurait peine à être fortuite. On relèvera ensuite quelques ponts entre ces notes et la Lyon de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Par exemple, l'annotateur affirme que le symbole des philosophes, de leur superbe et de leur orgueil, est le chameau<sup>143</sup>. On est bien tenté de rapprocher ce chameau de celui dont parle Florus dans sa lettre de 838 à Drogon, Hetti, Aldric, Albéric et Raban Maur au sujet d'Amalaire. Celui-ci, dit Florus (qui est sur le point de lui porter l'estocade au concile de Quierzy de septembre 838), a réuni ses ouvrages dans un tome unique qu'il appelle »embolion«, c'est-à-dire ajout. Il a bien raison, dit Florus: cet ajout saille comme une bosse; il fait ressortir ses erreurs comme la bosse d'un chameau<sup>144</sup>. Ce trait d'esprit, qui nous reste complètement abscons, s'éclaire brusquement si l'on suit sagement les conseils exégétiques du manuscrit lyonnais: le chameau permet à Florus de dénoncer la *superbia* du profane, du »philosophe« Amalaire<sup>145</sup>. Prenons un autre exemple. Pendant la controverse sur la prédestination (849–860), Florus fait la critique acerbe des théologiens »revendicatifs«, *contentiosi*:

139 Fol. 70r, FRANSEN, Un commentaire marginal (voir n. 66), p. 356.

140 FIREY, A Contrite Heart (voir n. 67), p. 137: »In the sphere of theological disputation, it was not uncommon to identify some heresies as ›judaising‹, and catalogues of heresies included Judaism. Equating (in contrast to grouping) Jews with heretics in law, however, was apparently a novelty, even in the eyes of Agobard and Amulo. The Lyonnaise bishops treated their transfer of the conceptual category of heretics to Jews as one needing explicit justification.«

141 Fol. 41r, FRANSEN, Un commentaire marginal (voir n. 66), p. 53.

142 Fol. 63r, FRANSEN, p. 350. Cf., au sujet de la même analogie chez Hincmar, Karl F. MORRISON, »Unum ex multis«: Hincmar of Rheims' Medical and Aesthetic Rationales for Unification, dans: ID., Holiness and Politics in Early Medieval Thought, Londres 1985 (Collected Studies Series, CS 219), n° II, p. 582–712 (occurrences dans l'œuvre d'Hincmar: MIGNE PL 125, col. 485 et 353).

143 Fol. 41r, FRANSEN, Un commentaire marginal (voir n. 66), p. 52.

144 MGH Epistolae 5 (voir n. 26), p. 268.

145 Dans le Commentaire de Raban Maur, le chameau est aussi interprété comme le symbole de l'orgueil, mais est assimilé aux scribes et pharisiens, ce qui le rend moins percutant (MIGNE PL 108, col. 353). En effet, Florus et Agobard rapprochaient Amalaire des »philosophes«, des païens de l'Antiquité. Cf. *Contra libros quatuor Amalarii*, éd. VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera (voir n. 2), p. 361: *hoc enim commentum est philosophorum*. On peut en tout cas penser que c'est cette interprétation pharisienne du chameau qui a inspiré Nietzsche dans »Also sprach Zarathustra«.

ils vont au-devant des ennuis. Obsédé par l'unité, il déplore par-dessus tout ce genre de rivalités<sup>146</sup>. Ni Ratramne, ni Loup, ni Prudence ne font preuve au plus petit degré de cette obsession. Sera-t-on surpris de la retrouver dans les annotations du nouv. acq. lat. 1740? En effet, à plusieurs reprises, le commentateur fustige les rivalités, *contentiones*, qui mènent toujours à l'hérésie<sup>147</sup>. Là aussi, texte et contexte s'accordent. Poussons plus loin: en plusieurs points, le commentaire anonyme sur le Deutéronome peut être comparé aux notes antijuives du nouv. acq. lat. 329. Plusieurs notes insistent sur la *munditia*, la pureté: elle résidait avec l'Ancienne Alliance dans la circoncision, elle est maintenant spirituelle et réside dans le baptême<sup>148</sup>. Voilà qui évoque la note A du manuscrit d'Amalaire: »les juifs, avec leurs esprits impurs«. L'idée du renversement de l'Alliance est strictement la même. On retrouve aussi le thème du repas avec les juifs réprouvé par Agobard, utilisé ici comme une simple métaphore: »Tout ce dont nous discutons au sujet du mystère de l'incarnation et d'autres choses, cuisinons-le en esprit, pour ainsi dire, et ne le mangeons pas sans préparation avec les juifs ou les hérétiques, comme une nourriture crue qui donnerait la nausée<sup>149</sup>.« La réprobation de la sociabilité avec les juifs est aussi employée métaphoriquement: »Garde la religion chrétienne dans la foi et les œuvres, afin de ne vouloir avoir aucune société avec les superstitions des juifs et de ne pas devenir boiteux des deux pieds<sup>150</sup>.« Si la métaphore de la sociabilité avec les juifs venait spontanément à l'esprit de notre annotateur, on n'a pas de difficulté à la rapprocher de la politique agobardienne des années 820. On voit donc que ces commentaires, qui témoignent d'un processus d'ordination de la société chrétienne et d'exclusion de ses éléments »impurs« ou »menaçants«, correspondent à bien des égards à la réalité lyonnaise de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Elles n'en rendent que plus crédibles les notes marginales du nouv. acq. lat. 329 et la continuité des sentiments antijuifs entre les années 820 et 840.

Il faut, pour être juste, poser des bornes à cet antijudaïsme. Il y a lieu de penser qu'il n'inspirait pas à tout lyonnais une sympathie univoque. D'abord, parce que, comme le dit justement J. Heil, bien des évêques n'ont pas signé la lettre de 826–828 *De iudaicis superstitionibus*. On dispose, ensuite, de l'exemple de Modoin qui paraît en bien des points s'être ouvertement opposé à son métropolitain. La chronique d'Adon, de surcroît, raconte que l'élection d'Agobard en 814–816 fut litigieuse<sup>151</sup>. Comme le dit plaisamment H. Müller, le futur archevêque était déjà chorévêque de

146 Cf. l'exemple de son *Adversus Johannis scoti erigenae erroneas definitiones liber*, éd. MIGNE PL 119, col. 101–250: on est submergé par le lexique de la *contentio* (col. 110, 111, 116, 139, 140, etc.).

Voir aussi la lettre découverte par André WILMART, Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du neuvième siècle, dans: *Revue bénédictine* 42 (1930), p. 154.

147 Fol. 48r, FRANSEN, Un commentaire marginal (voir n. 66), p. 59; fol. 52r, FRANSEN, p. 62.

148 Fol. 31r, FRANSEN, p. 46. Voir aussi fol. 40v, FRANSEN, p. 53.

149 Fol. 45v, FRANSEN, p. 56: *Quicquid subtiliter de misterio incarnationis Domini sive cetera spiritalia sacramenta tractamus, quasi mente dequoquimus nec cum iudeis vel hereticis indiscussum quasi crudum cibum quod nautiam facit commedamus.*

150 Fol. 59r, FRANSEN, p. 346: *Ita religionem cristianam fide et opere retine, ut cum subprestitutionibus iudeorum nulla societatem abere velis, ne utroque pede claudus efficiaris.*

151 MGH *Scriptores* 2 (voir n. 97), p. 320: *qui [sc. Leidradus] initio imperii Ludovici imperatoris Sussionis monasterii locum petiit, et in loco eius Agobardus, eiusdem ecclesiae chorepiscopus, consentiente imperatore et universa Gallorum episcoporum synodo, episcopus substitutus est; quod*



Leidrade: ses électeurs savaient à quoi s'en tenir<sup>152</sup>. Enfin, la conversion occasionnelle de chrétiens au judaïsme et les bons rapports entre les deux communautés (assistance mutuelle aux offices, repas communs) qui transparaissent dans la correspondance d'Agobard suffisent à montrer que tous les chrétiens de Lyon ne partageaient pas son rigorisme et pouvaient être animés d'une authentique amitié pour les dépositaires de l'Ancienne Alliance<sup>153</sup>. Nous devons garder présent à l'esprit que l'effort de ségrégation exigé par l'archevêque et ses clercs s'adressait non seulement aux juifs, mais aussi aux chrétiens.

## Conclusion

Pendant la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, l'activité du clergé de Lyon semble avoir traversé tous les champs de la vie intellectuelle carolingienne. Agobard a écrit contre les aliénations de biens d'Église; Florus s'est battu pour la liberté d'élection épiscopale. Agobard s'est battu pour l'unification juridique de l'Empire et a pris parti contre les ordalies<sup>154</sup>, comme le fit la papauté au XIII<sup>e</sup> siècle. Florus déplore, pendant les années 840, la division de l'Empire dont l'unité avait suscité tant d'espairs et qui avait peut-être motivé le ralliement d'Agobard aux mécontents en 833. Ce dernier a combattu les hérétiques de son temps, au premier rang desquels Felix d'Urgel que Charlemagne avait confié à la garde de sa cité; il a aussi pris parti dans la controverse iconoclaste et a accusé Frédégise d'hérésie. Il a, avec Florus, combattu la doctrine amalarienne et ses innovations liturgiques. C'est dans cet ensemble que l'on doit inscrire les polémiques antijuives d'Agobard et d'Amolon. Elles ne ressortissent pas d'une tactique maladroite mais prennent leur place dans un activisme qui ne tend à rien d'autre qu'à construire pièce à pièce une certaine société chrétienne. Arrivé à la fin de la longue entreprise de correction de l'Église initiée par Carloman, Pépin et Charlemagne, sans doute porté par l'élan réformateur d'un Benoît d'Aniane (un méridional, tout comme Nebridius et sans doute lui-même), Agobard s'est heurté toute sa vie à des difficultés. La communauté juive, ses privilèges juridiques, sa résistance à la conversion et ses succès prosélytes, sans aborder même l'inévitable fond antijuif relatif au «peuple déicide» qui reste indifférent à son propre messie, stimulant l'inauvouable doute des «gentils», ne pouvait être qu'un obstacle à la construction de cette société parfaitement ordonnée. Une interprétation purement politique de la polémique avec les juifs tend ainsi à négliger la force idéologique qui a traversé la brève existence de l'Empire carolingien, une force démultipliée chez un Agobard qui préfigure en bien des points le Moyen Âge central. Cette force transparaît avec éclat dans sa lettre de 826–828 sur les juifs à Nebridius de Narbonne: *impleamus matris Ecclesiae gaudium, unum omnes dicentes, unum sapientes, unum sentientes, id est »certamen habentes«* (Philipp. I, 30)<sup>155</sup>. L'antijudaïsme d'Agobard n'a rien d'un paravent de

*quidam defendere volentes, dixerunt eundem venerabilem Agobardum a tribus episcopis in sede Lugdunensi iubente Leidrado fuisse ordinatum.*

152 MÜLLER, Die Kirche von Lyon im Karolingerreich (voir n. 3), p. 248.

153 Voir surtout le De insolentia iudaeorum, éd. VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera (voir n. 2), p. 194; et la lettre à Nebridius, ibid., p. 232.

154 MIGNE PL 104, col. 249–268.

155 VAN ACKER, Agobardi Lugdunensis opera (voir n. 2), p. 234.

circonstances. C'est l'une des plus parlantes manifestations de l'ordination sociale dont l'époque carolingienne n'a pu offrir que l'ébauche: celle d'une société qui pour se définir, doit exclure.

