

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 50 (2023)

**Amélie Sagasser**

**La reprise d'un programme politique manqué. Les  
dispositions antijuives des synodes de Meaux-Paris  
(845/846), Pavie (850) et Metz (vers 893)**

DOI: 10.11588/fr.2023.1.107966

---

Rechtshinweis

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.

## LA REPRISE D'UN PROGRAMME POLITIQUE MANQUÉ

Les dispositions antijuives des synodes de Meaux-Paris (845/846),  
Pavie (850) et Metz (vers 893)<sup>1</sup>

Dans les actes de synode rédigés sous Louis le Pieux, les références aux juifs et au judaïsme sont très courantes. Les décisions mises à l'écrit à la suite des assemblées sont renforcées par des compilations de textes bibliques et d'écrits des Pères de l'Église qui font constamment allusion à l'Ancien Testament et au christianisme, dépeint comme le «Nouvel Israël»<sup>2</sup>. Cette forme d'argumentation sert alors à la légitimation du pouvoir, en considérant les chrétiens comme le nouveau «peuple élu» au sein de l'histoire du salut<sup>3</sup>. Après la mort de Louis le Pieux, en 843, le nombre de ces références diminue et la manière de formuler les mesures change. Les acteurs se réfèrent dès lors majoritairement à des résolutions de conciles ou de synodes antérieurs. Dans ces conciles et ces synodes de la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle, les juifs et le judaïsme ne sont mentionnés que dans les actes de Meaux-Paris (845–846)<sup>4</sup>, de Pavie (850)<sup>5</sup> et de Metz (vers 893)<sup>6</sup>.

### I. Le synode de Meaux-Paris: moment déclencheur d'un programme politique

Le synode de Meaux-Paris est le plus cité et le plus connu des trois en matière de recherche concernant l'histoire juive<sup>7</sup>. Ceci est notamment dû au fait que l'acte contient quatre chapitres consacrés aux juifs, qui sont peut-être les plus complets et les plus détaillés de tous les textes

- 1 Cette contribution est issue de mes recherches doctorales. Voir Amélie SAGASSER, *Juden und Judentum im Spiegel karolingischer Rechtstexte*, Berlin et al. 2021 (*Judentum und Umwelt/Realms of Judaism*, 84), notamment p. 214–259. – Je remercie Pauline Spychala et Christophe Barré pour la relecture de cet article.
- 2 Wilfried HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Paderborn, Munich, Vienne, Zurich 1989 (*Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen*), p. 154–155.
- 3 Florence CLOSE, *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire. La pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruxelles 2011; Mary GARRISON, *The Franks as the New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne*, dans: Yitzhak HEN, Matthew INNES (dir.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge 2000, p. 114–161.
- 4 Édition: synode de Meaux-Paris (845–846), dans: *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859*, t. 3, éd. Wilfried HARTMANN, Hanovre 1984 (*MGH Conc.*, 3), n° 11, p. 61–131.
- 5 Édition: synode de Pavie (850), *ibid.*, n° 23, p. 218–229.
- 6 Édition: synode de Metz (893), dans: *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 875–911*, t. 5, éd. Wilfried HARTMANN, Isolde SCHRÖDER, Gerhard SCHMITZ, Hanovre 2012 (*MGH Conc.*, 5), n° 37, p. 306–313.
- 7 Sur le synode de Meaux-Paris (845–846): Carlo DE CLERCQ, *La législation religieuse franque. Étude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques*, t. 2: *De Louis le Pieux à la fin du IX<sup>e</sup> siècle*, Anvers 1958, p. 111–118; Louis HALPHEN, *Ferdinand Lot, Le règne de Charles le Chauve (840–877)*, t. 1: 840–851, Paris 1909; Wilfried HARTMANN, *Vetera et nova. Altes und neues Kirchenrecht in den Beschlüssen karolingischer Konzilien*, dans: *Annuario historiae conciliorum* 15 (1983), p. 79–95; *id.*, *Die Synoden der Karolingerzeit* (voir

législatifs formulés sous les règnes des Carolingiens en ce qui concerne les mesures antijuives prises lors des assemblées épiscopales. Il convient néanmoins de souligner que les dispositions antijuives – bien qu'abondantes dans les quatre chapitres, associés aux 79 autres canons du synode – ne représentent qu'une fraction de l'ensemble des résolutions. À une moindre échelle, des observations comparables peuvent être faites pour les synodes de Pavie et de Metz. Parmi les 24 chapitres formulés à la suite du synode de Pavie, en 850, un seul chapitre, dernier de l'acte, est consacré aux juifs. Dans l'acte de Metz de l'année 893, un seul des 13 chapitres, le chapitre 7, leur est dédié. Cette mise en perspective interroge d'emblée le rôle des juifs et l'importance qui leur est accordée lors de ces assemblées.

Ces dernières années, le débat scientifique s'est employé à déterminer l'importance réelle du synode de Meaux-Paris pour les relations entre chrétiens et juifs et à se demander si les textes compilés dans les canons ne pouvaient pas dissimuler un »programme tricoté« bien pensé<sup>8</sup>. Johannes Heil a été le premier à démontrer l'influence des conflits et des rivalités internes de l'Empire sur le synode, qui devait donc être compris dans le contexte de son temps<sup>9</sup>. On sait notamment que 83 canons du synode de Meaux-Paris formulés par les évêques furent rejetés par Charles le Chauve à Épernay en 846<sup>10</sup>. Les quatre canons portant sur les juifs en font partie<sup>11</sup>. Heil en déduit que ce refus ne peut pas être interprété comme une mesure spécifiquement antijuive, mais qu'il représente plutôt un vote contre l'ensemble du synode. Ainsi, l'empereur n'ayant pas validé le contenu du synode de Meaux-Paris<sup>12</sup>, on peut supposer que ce dernier ne constitue qu'un moyen pour les évêques d'exprimer leur mécontentement à l'égard de l'empereur et de constituer une opposition. Ces dispositions n'auraient donc pas été prises pour être appliquées<sup>13</sup>. L'évocation des juifs dans ce synode s'inscrit donc dans un programme politique, dans la mesure où les juifs y constituent une figure ajustable. Pour les évêques, la minorité juive

- n. 2), p. 208–217; Karl Joseph HEFELE, Henri LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. 4.1, Paris 1911, p. 120–130; Albert M. KÖNIGER, *Zu den Beschlüssen der Synoden von Meaux 845 und Koblenz 922*, dans: *Neues Archiv* 31 (1906), p. 379–390; Albert WERMINGHOFF, *Verzeichnis der Akten fränkischer Synoden von 843–918*, dans: *Neues Archiv* 26 (1901), p. 607–678, ici p. 613.
- 8 Cf. Johannes HEIL, *Agobard, Amolo, das Kirchengut und die Juden*, dans: *Francia* 25/1 (1998), p. 39–76, ici p. 71–72. Sur le rôle des juifs et du judaïsme lors du synode de Meaux-Paris, cf. Bat-Sheva ALBERT, *Adversus Iudaeos in the Carolingian Empire*, dans: Ora LIMOR, Gedaliahu G. STROUMSA (dir.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996, p. 119–142, ici p. 140–142; Christof GEISEL, *Das Konzil von Meaux-Paris (845–846) als Zäsur in der Geschichte des europäischen Judentums*, dans: Thomas M. BUCK (dir.), *Quellen, Kritik, Interpretation. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hubert Mordek*, Francfort-sur-le-Main 1999, p. 89–115; HEIL, *Agobard*, p. 39–76; Elisabeth MAGNOU-NORTIER, *Les deux discours dans les actes des conciles de Meaux (juin 845) et de Paris (février 846)*, dans: Martin AURELL, Thomas DESWARTE (dir.), *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge. Mélanges offerts à Michel Rouche*, Paris 2005, p. 409–430; Warren PEZÉ, *Amalaire et la communauté juive de Lyon. À propos de l'antijudaïsme lyonnais à l'époque carolingienne*, dans: *Francia* 40 (2013), p. 1–25; Alfred RADDATZ, *Zur Vorgeschichte der »Epistula seu liber contra Iudaeos« Amulos von Lyon*, dans: KARL AMON (dir.), *Ecclesia peregrinans. Josef Lenzenweger zum 70. Geburtstag*, Vienne 1986, p. 53–57.
- 9 HEIL, *Agobard* (voir n. 8), p. 39–76.
- 10 *Notitia de conciliorum canonibus in villa Sparnaco a Karolo rege confirmatis*, dans: *Capitularia regum Francorum*, t. 2, éd. Alfred BORETIUS, Victor KRAUSE, Hanovre 1887 (MGH Capit., 2), n° 257, p. 260–261; cf. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit* (voir n. 2), p. 216–217.
- 11 HEIL, *Agobard* (voir n. 8), p. 67 avec n. 122 et 123; cf. Christof GEISEL, *Die Juden im Frankenreich. Von den Merowingern bis zum Tode Ludwigs des Frommen*, Francfort-sur-le-Main, Berne 1998, p. 421 avec n. 172.
- 12 HEIL, *Agobard* (voir n. 8), p. 72.
- 13 *Ibid.*, p. 74.

est un exemple représentatif de toutes les autres altérités religieuses présentes dans l'Empire et est donc introduite comme telle dans les actes du synode de Meaux-Paris.

Pour la composition de ces dispositions antijuives, les évêques sont stimulés par les polémiques antijuives apparues dans le diocèse de Lyon, notamment sous l'épiscopat d'Agobard de Lyon à partir des années 820<sup>14</sup>. Warren Pezé a pu prouver, en s'appuyant sur les commentaires bibliques et les gloses, que ces polémiques ne cessèrent pas dans les années 830 mais que les débats antijuifs persistèrent, après Agobard, jusqu'aux années 840. Pezé met cette évolution en rapport avec les bouleversements intellectuels et les changements théologiques et idéologiques du temps, qui ont une influence sur les différents genres de textes (juridiques comme théologiques) de l'époque<sup>15</sup>. L'accès à ces textes est facilité par le fait que Lyon soit l'un des centres de ladite «renaissance carolingienne», la ville possédant une grande bibliothèque<sup>16</sup>. C'est avec Amolon, élève et successeur d'Agobard, que la lutte entamée par son professeur contre le groupe marginal juif connaît son apogée<sup>17</sup>. À partir de l'année 846, qui est marquée par la réunion finale du synode à Paris, il transmet le «Liber de perfidia Iudaeorum», ce qui apparaît comme la réalisation d'un véritable programme contre les juifs de la part d'Amolon<sup>18</sup>. Ainsi, les dispositions du synode de Meaux-Paris montrent de manière exemplaire comment, au IX<sup>e</sup> siècle, les juifs et le judaïsme furent systématiquement instrumentalisés par les autorités ecclésiastiques afin que ces mesures renforcent leur propre discours en vue de l'affirmation de leurs propres intérêts politiques.

Les résultats des travaux sur le synode de Meaux-Paris ainsi qu'une remarque de Johannes Heil précisant que le synode de Pavie s'inscrivait probablement dans la tradition du synode de Meaux-Paris<sup>19</sup> incitent à reposer la question de l'importance accordée aux juifs par les acteurs du synode de Pavie et, dans une certaine mesure, de celui de Metz. Doit-on voir derrière les mesures prises lors de ces synodes un programme fermé et construit, suivant l'exemple des décisions du synode de Meaux-Paris? Quel est le type de liens à l'œuvre entre ces trois synodes qui se tiennent dans différentes parties de l'Empire?

## II. La nouvelle éclosion du discours politique lors du synode de Pavie?

Regardons d'abord le synode de Pavie: au mitan du IX<sup>e</sup> siècle, deux synodes se tiennent à Pavie sous le règne de Louis II (le Jeune). Le premier a lieu avant ou au début de l'an 850, sous le règne de Louis en tant que roi d'Italie, car son père, l'empereur Lothaire I<sup>er</sup>, séjournait majoritairement au nord des Alpes. Le second se tient après l'onction impériale de Louis II par Léon IV,

14 Sur les polémiques antijuives des archevêques Agobard et Amolon, cf. Bernhard BLUMENKRANZ, Deux compilations canoniques de Florus de Lyon et l'action antijuive d'Agobard, dans: *Revue historique de droit français et étranger* 32 (1955), p. 227–254, 560–582; ID., Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme, Paris, La Haye 1963, p. 152–168; Egon BOSHOF, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk*, Cologne, Vienne 1969, p. 102–138; HEIL, Agobard (voir n. 8), p. 39–76; Anna Beth LANGENWALTER, *Agobard of Lyon. An Exploration of Carolingian Jewish-Christian Relations*, Toronto 2009; PEZÉ, Amalaire (voir n. 8), p. 1–25.

15 PEZÉ, Amalaire (voir n. 8), p. 1–25. Sur l'importance de Lyon dans le cadre des mouvements de réforme, cf. BOSHOF, *Erzbischof Agobard* (voir n. 14), p. 75–101.

16 Cf. BOSHOF, *Erzbischof Agobard* (voir n. 14), p. 159–169; Heribert MÜLLER, *Die Kirche von Lyon im Karolingerreich. Studien zur Bischofsliste des 8. und 9. Jahrhunderts*, dans: *Historisches Jahrbuch* 107 (1987), p. 225–253, ici p. 249.

17 BOSHOF, *Erzbischof Agobard* (voir n. 14), p. 314.

18 Amolo von Lyon, *Liber de perfidia Iudaeorum*, éd. Cornelia HERBERS-RAUHUT, Hanovre 2017 (MGH QQ zur Geistesgesch., 29), p. 1–123; sur les possibles motivations de la rédaction de cette polémique, cf. HEIL, Agobard (voir n. 8), p. 65.

19 Ibid., p. 71 avec n. 142.

qui a lieu à Pâques 850, au dernier trimestre de cette année<sup>20</sup>. Les contenus des deux synodes diffèrent très peu, mais le second est le seul à contenir un canon relatif aux juifs. Comme déjà lors du premier synode, l'archevêque Angilbert II de Milan, l'évêque Joseph d'Ivrée ainsi que le patriarche d'Aquilée Theodémér renouvelèrent auprès du souverain leur demande de réformes au sein de l'Église mais aussi de la société<sup>21</sup>. Dans ce synode, il fut question, entre autres sujets, des formes de vie et des devoirs des évêques (chapitres 1 à 8), des familles et du mariage (chapitres 9 et 10, ainsi que 22). Les évêques s'opposaient au refus de la dîme et au système de l'Église propriétaire (chapitres 17 et 18) ainsi qu'aux usuriers (chapitre 19). En outre, ils s'opposèrent à l'oppression des veuves et des orphelins par leur tuteur (chapitre 20). Enfin, ils s'attachèrent à la question des clercs et des moines itinérants qui répandaient des hérésies, contre lesquelles les évêques et les métropolitains devaient agir (chapitre 21), et ordonnèrent la pénitence à vie pour les femmes qui, en tant que «servantes du diable», réalisaient des philtres d'amour et des mélanges de poisons (chapitre 23)<sup>22</sup>. Le canon concernant les juifs est le chapitre 24, le dernier du synode:

»Il est tout à fait absurde et manifestement nuisible et préjudiciable à la religion chrétienne que des juifs puissent collecter des impôts auprès de chrétiens ou être juges dans quelque procès civil ou criminel que ce soit entre chrétiens. Quiconque permet donc à un juif d'exercer une quelconque activité officielle impliquant un pouvoir judiciaire auprès de chrétiens doit être excommunié<sup>23</sup>.«

L'objectif principal du synode était la stabilité de l'Église: il s'agissait, d'une part, de lutter contre les abus internes de l'Église et, d'autre part, de protéger la foi chrétienne contre «les mauvaises influences» extérieures.

En revanche, le contenu du chapitre 24 n'a rien de nouveau. Théodose II proclamait déjà dans la troisième novelle du 31 janvier 438:

»[...] qu'aucun juif, aucun samaritain [...] n'ait accès aux fonctions et aux dignités; que l'administration d'une charge municipale ne soit ouverte à personne, ni personne ne doit occuper la fonction de défenseur. Car nous considérons comme un péché que des gens hostiles à la majesté suprême et aux lois romaines soient considérés comme pouvant, sous le couvert d'un pouvoir juridictionnel usurpé, faire appliquer nos lois de manière punitive, et qui, armés d'une autorité officielle ainsi acquise, ont le pouvoir de juger des chrétiens et souvent même des évêques et de donner leur avis à leur guise, des gens qui se moquent de notre religion<sup>24</sup>.«

20 HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit (voir n. 2), p. 239–240; Herbert ZIELINSKI, Ludwig II. von Italien, dans: Neue Deutsche Biographie, t. 15, Berlin 1987, p. 323–327, ici p. 324.

21 MGH Conc. 3 (voir n. 4), n° 23, p. 217; voir HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit (voir n. 2), p. 242–243.

22 MGH Conc. 3 (voir n. 4), n° 23, p. 220–229; voir HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit (voir n. 2), p. 242–243; HEFELE, LECLERCQ, Histoire des conciles, t. IV.1 (voir n. 7), p. 186–188.

23 MGH Conc. 3 (voir n. 4), n° 23, p. 229, chap. 24: *Omni ratione caret et religioni christianæ noxium et contrarium noscitur, ut Iudei a cristianis vectigalia exigant aut ullas civiles aut criminales causas inter christianos iudicandi locum habeant; quicumque igitur iudicariæ potestatis super christianos aliquam administrationem Iudeo tractare permiserit, a christiana communione pellatur.*

24 Nov. Theod. 3,2 (438), éd. Theodor MOMMSEN, Paul Martin MEYER, Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellæ ad Theodosianum pertinentes, t. 2, Berlin 1905, p. 8: [...] *neminem Iudæum, neminem Samaritam [...] ad honores et dignitates accedere, nulli administrationem patere civilis obsequii, nec defensoris fungi saltem officio. Nefas quippe credi-*

Plus tard, le synode de Clermont de 535 réitère l'interdiction faite aux juifs de juger les chrétiens<sup>25</sup>. En 583, cette disposition réapparaît lors du premier synode de Mâcon, cette fois en précisant que les juifs ne doivent pas être collecteurs d'impôts, car cela pourrait donner le sentiment que la population juive est supérieure à la population chrétienne<sup>26</sup>. Le synode de Paris de l'année 614 reprend cette même interdiction en ajoutant que le baptême doit être proposé aux juifs comme alternative<sup>27</sup>. Cette disposition fut reprise dans les décisions synodales de Reims (624) et de Clichy (626–627)<sup>28</sup>. Cette pratique de compilation, en vertu de laquelle d'anciennes dispositions étaient reprises dans des synodes plus tardifs et donc remises en avant n'a, en soi, rien de nouveau et correspond à la pratique juridique médiévale courante. Néanmoins, l'intégration de cette disposition bien connue concernant les juifs dans les décisions synodales de Pavie présente un intérêt particulier. Alors que l'on connaissait ce type de mesures de ségrégation dans les régions situées en Francie occidentale et dans la région de Lyon – un carrefour judéo-romain –, nous ne connaissons aucune mesure antijuive de ce genre prescrite jusqu'à cette date dans l'espace italien<sup>29</sup>. Pour comprendre cette mesure avec son contenu antijuif, il faut regarder aux nord des Alpes, car le synode de Pavie ne se tint que quelques années après celui de Meaux-Paris et la rédaction du traité antijuif »Liber de perfida Iudaeorum« d'Amolon. En outre, étant donné qu'Amolon était fortement influencé par les polémiques antijuives de son prédécesseur Agobard, cela laisse supposer que ses écrits pouvaient être connus à Pavie<sup>30</sup>.

Pour que le synode de Pavie ait eu un lien avec celui de Meaux-Paris ou avec les polémiques lyonnaises, il eût fallu que les pères du synode de Pavie eussent accès aux dispositions de Meaux-Paris, et donc qu'ils eussent été en possession d'une copie émise dans la première partie du IX<sup>e</sup> siècle, ou encore que les décisions des deux synodes aient été transcrites dans un manuscrit commun postérieur. Il aurait pu y avoir alternativement des écrits d'Agobard et d'Amolon.

Le synode de Pavie nous est parvenu par quatre manuscrits, dont trois contiennent le chapitre concernant les juifs<sup>31</sup>. Il s'agit d'un manuscrit de Gotha (Forschungsbibliothek, Memb. I. 84), d'un manuscrit d'Ivrée (Bibliotheca Capitolare XXXVIII [20]) ainsi que d'un manuscrit de Wolfenbüttel (Codex Blankenburg 130). Les manuscrits d'Ivrée et de Wolfenbüttel ont été pro-

*mus, ut supernae maiestati et Romanis legibus inimici ultores etiam nostrarum legum subreptivae iurisdictionis habeantur obtentu et adquisitae dignitatis auctoritate muniti adversum Christianos et ipsos plerumque sacrae religionis antistites velut insultantes fidei nostrae iudicandi vel pronuntiandi quod velint habeant potestatem.*

25 Synode de Clermont (535), dans: Concilia aevi Merovingici, t. 1, éd. Friedrich MAASSEN, Hanovre 1893 (MGH Conc., 1), p. 67, chap. 9.

26 Synode de Mâcon (583), *ibid.*, p. 158, chap. 13.

27 Synode de Paris (614), *ibid.*, p. 190, chap. 17.

28 Cf. synode de Reims (624), *ibid.*, p. 204, chap. 11 ainsi que le synode de Clichy (626/627), *ibid.*, p. 199, chap. 13.

29 Même si l'on date le fragment édité par Georg Heinrich PERTZ, MGH LL, 1, Hanovre 1835, p. 359–365 sous le nom »Hlotharii I Constitutiones Papienses« d'entre 832 et 850, le synode de Pavie n'était pas un synode antijuif mais un synode qui promulguait des mesures avec des intérêts économiques pragmatiques. Cf. SAGASSER, *Juden und Judentum im Spiegel karolingischer Rechtstexte* (voir n. 1), p. 86–90.

30 HEIL, Agobard (voir n. 8), p. 75.

31 Heinrich Canisius s'est appuyé dans sa première édition sur un manuscrit de Saint-Gall (Henricus CANISIUS, *Antiquae lectiones*, t. 5, Ingolstadt 1604, p. 673–683). Ce (cinquième) manuscrit n'a toutefois pas été conservé. Il existe également le manuscrit Vercelli, Bibliotheca Capitolare, LXXX, qui ne contient toutefois pas le chapitre 22 du synode; cf. MGH Conc. 3 (voir n. 4), n° 23, p. 218–219. Le manuscrit Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 29555 (anciennement 29084) (fin du IX<sup>e</sup>/début du X<sup>e</sup> siècle) ne contient que les chapitres 1–12.

duits dans le dernier quart du IX<sup>e</sup> siècle en Italie du Nord<sup>32</sup>. C'est donc une chance de posséder deux manuscrits contemporains et composés dans la région où s'est tenu le synode. Le manuscrit de Gotha, qui a été composé dans la région de Mayence à la fin du X<sup>e</sup> ou au début du XI<sup>e</sup> siècle, pouvait aussi avoir eu un lien avec l'Italie et laisse en outre supposer que le contenu du synode avait probablement été compilé par des contemporains de première main, ayant peut-être même vécu au temps du synode. La quatrième et dernière partie (fol. 339ra–414vb) du codex est une compilation entre autres des »Leges Langobardorum« et des capitulaires de Louis II (le Jeune). Les dispositions du synode de Pavie font partie de cette section (fol. 410vb–413ra) et clôturent le manuscrit<sup>33</sup>. Cependant, ni le manuscrit de Gotha, ni celui d'Ivrée, ni celui de Wolfenbüttel ne contiennent des chapitres du synode de Meaux-Paris.

Les statuts de ce dernier ont pourtant connu une transmission manuscrite plus favorable. La totalité des dispositions nous est parvenue dans six manuscrits. Dix-neuf autres contiennent des extraits des canons, parmi lesquels deux manuscrits (Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek 217 et Munich, Bayerische Staatsbibliothek Clm 3853) contiennent les chapitres 73 à 76 et quatre autres uniquement les chapitres 73 et 74<sup>34</sup>. Le manuscrit le plus ancien, qui contient les chapitres 73 à 76 du synode de Meaux-Paris sur les juifs, est le manuscrit de la Bibliothèque nationale de France nouv. acq. lat. 1632. Ce dernier a été compilé soit dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle, soit dans la première du X<sup>e</sup>, en France occidentale, peut-être dans le monastère de Saint-Benoît-sur-Loire<sup>35</sup>. La tradition manuscrite ne permet pas de démontrer l'un de ces cas de figure et nous serons donc dans l'impossibilité d'identifier un manuscrit qui aurait pu servir de modèle à Pavie. De plus, ce manuscrit (tout comme les 24 autres) étant postérieur au synode de Pavie, il n'a donc pu servir lors de ce dernier. Il n'est pas non plus possible de tirer de conclusions à partir de la tradition manuscrite des écrits lyonnais, faute de preuve.

L'étude des traditions manuscrites ne permettant pas d'établir de liens éventuels entre les synodes, l'impact de Meaux-Paris ainsi que la question de l'influence d'Agobard et d'Amolon sur le synode de Pavie doivent donc être étudiés à partir d'indices provenant du contenu, mais surtout à partir d'une analyse des réseaux de sociabilité des acteurs. Les éléments déclencheurs des deux synodes ainsi que des écrits des évêques sont comparables: le but principal pour Agobard et Amolon, comme pour les pères des synodes de Meaux-Paris et de Pavie, était d'obtenir la stabilité et l'unification de l'Église, ce qui les amenait à entamer des réformes. Sur ce plan, tant pour les évêques lyonnais que pour les pères des synodes, le judaïsme représentait un groupe à part, un exemple d'altérité face auquel il fallait réagir. Cela explique et justifie probablement l'intégration du chapitre 24 sur les juifs dans les dispositions.

Mais le chapitre 24 du synode de Pavie présente aussi des similitudes avec le »Liber de perfidia Iudaeorum d'Amolon«. Ce dernier écrit:

»que certains d'entre eux [les juifs], employés sans autorisation comme percepteurs dans un certain nombre de villes, harcèlent durement les chrétiens pauvres et sans méfiance dans les régions plus reculées pour obtenir le même impôt, puis ont l'habitude de les

32 Hubert MORDEK, *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta. Überlieferung und Traditionszusammenhang der fränkischen Herrschererlasse*, Munich 1995 (MGH Hilfsmittel, 15), p. 131.

33 *Ibid.*, p. 131–132. Le manuscrit contient en outre dans une première partie le recueil de droit d'Anségise (fol. 1ra–29rb), le »Benedictus Levita« pseudo-isidorien (fol. 29rb–145vb), le capitulaire de Francfort de 951 (fol. 146vb). La deuxième partie (fol. 148ra–225vb) reprend la compilation »Liber legum« de Loup de Ferrières, et dans la troisième partie (fol. 226re–338vb) la »Lex Romana Visigothorum«.

34 MGH Conc. 3 (voir n. 4), n° 23, p. 64–69.

35 *Ibid.*, n° 23, p. 64. Cf. MORDEK, *Bibliotheca* (voir n. 32), p. 624.

persuader de renier le Christ et finalement, comme s'ils agissaient avec plus de douceur, de les décharger [de l'obligation de payer l'impôt]<sup>36</sup>.«

Cette même question est à son tour abordée dans le canon 73 du synode de Meaux-Paris:

«Nous refusons aux juifs et aux païens la permission de pratiquer le droit et de servir l'État. [...] Nous décrétons dans cette loi [...] qu'aucun des juifs ne doit accéder aux honneurs et aux dignités, qu'à aucun d'eux ne doit être ouverte une administration avec obéissance publique, ni servir de protecteur. [...] Les juifs ne devraient pas être nommés juges de la population chrétienne ou autorisés à être collecteurs de textes, car les chrétiens seraient ainsi perçus comme leur étant soumis<sup>37</sup>.«

Ces passages du chapitre de Meaux-Paris ont été exactement compilés au chapitre XV, 5, 5 du «Codex Théodosien» («Nous refusons ... l'État»), au chapitre III, 2 de la «Novella» de Théodose («Nous décrétons ... protecteur») ainsi qu'au chapitre 13 du premier synode de Mâcon («les juifs ... soumis»). Ainsi, Amolon et le synode de Meaux-Paris ne reprennent que cette thématique bien connue, qui trouve son origine dans l'Antiquité tardive. Ces deux exemples ne sont donc que des indices possibles d'une influence des deux évêques sur la Francie médiane et d'un lien potentiel entre les royaumes de Francie occidentale et médiane.

Après l'étude de l'origine des manuscrits et de leurs contenus, il convient de passer au contexte politique et aux possibles réseaux de sociabilité des évêques lyonnais ainsi que des acteurs des synodes de Meaux-Paris et de Pavie. Dans quelle mesure des tendances politiques similaires et comparables à celles du synode de Meaux-Paris se retrouvent en Italie quatre ans plus tard? Ce n'est pas seulement au nord des Alpes que les souverains du royaume médian qui avait été assigné à Lothaire I<sup>er</sup> par le traité de Verdun ont dû faire face à des difficultés. Les invasions répétées des corsaires arabes dans le sud de l'Italie ont contraint Louis II (le Jeune) à sécuriser davantage son royaume. Les réformes formulées lors du synode de Pavie reflètent ces préoccupations: c'est ainsi que la position des évêques fut confortée et que les évêchés furent dotés de lettres d'immunité<sup>38</sup>. Il est possible que, dans ce contexte, la disposition contre les juifs, comme les dispositions des chapitres 21 et 23 concernant des groupes sociaux qui propageaient l'hérésie aux yeux de l'Église, fût un exemple de gestion de l'altérité.

Pour que la référence aux juifs en tant que «figure rhétorique» puisse être attribuée à l'influence des archevêques lyonnais et pour que le synode de Pavie ait pu être inspiré par le synode de Meaux-Paris, le souverain de l'Italie, ou son entourage, devait soit avoir été en contact

36 Amolo de Lyon, *Liber de perfidia Iudaeorum* (voir n. 18), p. 84, l. 10–14: [...], *quod quidam ipsorum [Iudaeorum], qui in nonnullis civitatibus telonarii illicite constituuntur, soleant in remotioribus locis Christianos pauperes et ignaros pro eodem teloneo acriter constringere, deinde ut Christum negent persuadere et tunc eos quasi remissius agentes dimittere.*

37 Synode de Meaux-Paris, MGH Conc. 3 (voir n. 4): *Iudeis vel paganis causas agendi vel militandi licentiam denegamus, quibus christianae legis nolumus servire personas* (p. 119, l. 17–18); *sancimus neminem Iudeum ad honores et dignitates accedere, nulli administrationem patere civilis obsequii nec defensoris saltem fungi officio* (p. 120, l. 3–5); *Ne iudei christianis populis iudices deputentur aut thelonarii esse permittantur, per quod illis, [...] christiani videantur esse subiecti* (p. 122, l. 3–5).

38 Sur la situation politique en Italie vers 850, cf. Peter CLASSEN, *Italien zwischen Byzanz und dem Frankenreich*, dans: *Nascita dell'Europa ed Europa Carolingia: un'equazione da verificare*, t. 2, Spolète 1981 (*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 27), p. 919–967; réimpr. dans: *id.*, *Ausgewählte Aufsätze*, Sigmaringen 1983 (*Vorträge und Forschungen*, 28), p. 85–115; Elke GOEZ, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, Darmstadt 2010, p. 59–62; Pierre RICHÉ, *Les Carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, Paris 2012, p. 202–207.



avec l'archevêque lyonnais et ses proches, soit au moins avoir connu les acteurs politiques impliqués dans les débats et ensuite la formulation des dispositions du synode de Meaux-Paris.

Or Louis II (le Jeune) pourrait avoir été confronté aux polémiques des archevêques lyonnais. En 829, Louis le Pieux tenta de modifier – en faveur de son fils Charles (dit plus tard le Chauve), né en secondes noces – son »*Ordinatio Imperii*« de 817. Son fils aîné Lothaire (plus tard Lothaire I<sup>er</sup>) fut renvoyé en Italie. Cette démarche fut contestée par ses fils issus du premier mariage, Lothaire, Pépin et Louis le Germanique et conduisit à une alliance des trois frères contre leur père<sup>39</sup>. Lothaire I<sup>er</sup> trouva, pour son programme politico-religieux et dans sa lutte contre Louis I<sup>er</sup>, outre le soutien du pape Grégoire IV, l'appui d'Ebo de Reims et d'Agobard de Lyon<sup>40</sup>. Depuis 830, Agobard, en particulier, était l'un des plus fidèles soutiens de Lothaire I<sup>er</sup> dans sa lutte contre la politique de succession de Louis le Pieux et luttait sans relâche pour l'unité et la sécurité de l'empire franc. C'est également lui qui tenta de punir l'empereur déchu lors du synode de Soissons. Après la défaite de Blois en 834, Agobard, avec Lothaire I<sup>er</sup> et Walo, retourna en Italie, où il développa la cour de Pavie<sup>41</sup>. Il y fut présent jusqu'en 838–839 et il est probable qu'il ait diffusé pendant cette période ses idées politiques – et donc sa conception des juifs – et que Louis II (le Jeune), encore jeune homme – ou au moins l'entourage royal – ait été en contact avec lui. Il aurait ainsi pu prendre connaissance des débats politiques, ce qui aurait pu influencer plus tard le contenu du synode de Pavie.

En ce qui concerne Amolon, même s'il existait une proximité de l'évêque avec la cour impériale, en l'absence de preuve, un lien direct entre lui et Pavie ne peut pas être démontré. Il n'en reste pas moins que l'hypothèse est plausible, et ce d'autant plus que l'élément déclencheur du synode de Pavie n'est pas comparable aux intrigues politiques complexes fomentées par les évêques contre l'empereur qui étaient à l'origine des dispositions de Meaux-Paris. La réception de ces synodes plaide déjà en ce sens: alors que les canons du synode de Meaux-Paris (y compris ceux qui concernent les juifs), bien que leurs dispositions eussent été rejetées en grande partie à Épernay, ont encore été repris dans des manuscrits aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, la plus récente tradition des canons du synode de Pavie est le manuscrit de Gotha<sup>42</sup>, daté de la fin du X<sup>e</sup> ou du début du XI<sup>e</sup> siècle. Aucun manuscrit ultérieur dans lequel les canons de Pavie auraient été repris par les législateurs postérieurs n'est connu.

Sur la base de la tradition manuscrite du synode, ceci laisse supposer que les dispositions n'ont guère été reçues<sup>43</sup>. Cela signifie-t-il pour autant qu'avec l'extinction de la tradition manuscrite, la décision concernant les juifs est tombée pour toujours dans l'oubli? Cela confirmerait la thèse de Heil mentionnée plus haut, qui considère le synode italien comme une tentative vaine de sauver une nouvelle fois le programme avorté de Meaux-Paris<sup>44</sup>. Mais ce n'est pas le cas. Le débat sur la question de savoir si les juifs pouvaient assumer des charges publiques ou

39 Egon BOSHOF, Ludwig der Fromme, Darmstadt 2005, p. 192–203; Egon BOSHOF, Einheitsidee und Teilungsprinzip in der Regierungszeit Ludwigs des Frommen, dans: Peter GODMAN, Roger COLLINS (dir.), Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840), Oxford 1990, p. 161–189, ici p. 182–184; Dieter HÄGERMANN, Reichseinheit und Reichsteilung, Bemerkungen zur *Divisio regnorum* von 806 und zur *Ordinatio Imperii* von 817, dans: Historisches Jahrbuch 95 (1975), p. 278–307, ici p. 282; Steffen PATZOLD, Eine »loyale Palastrebelle« der »Reichseinheit«? 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.

40 PATZOLD, Eine »loyale Palastrebelle« (voir n. 39), p. 60.

41 BOSHOF, Erzbischof Agobard (voir n. 14), p. 216–253; ID., Einheitsidee und Teilungsprinzip (voir n. 39), p. 182–185.

42 Gotha, Forschungsbibliothek Memb. I. 84, fol. 410vb–413ra.

43 MORDEK, Bibliotheca (voir n. 32), p. 147–148.

44 Cf. HEIL, Agobard (voir n. 8), p. 68–71.

exercer des fonctions ne s'est absolument pas éteint par la suite. Au contraire, cette question revient régulièrement en Italie au cours des décennies suivantes (lors d'un synode dans le sud de l'Italie à la fin du IX<sup>e</sup> siècle<sup>45</sup> ou à Rome en novembre 1078)<sup>46</sup>, de sorte qu'il faut plutôt se demander si la disposition relative au traitement des juifs à Pavie a pu avoir un tel effet, surtout si on prend en considération un fragment, intitulé par les éditeurs »Capitula singillatim tradita Hlothario vel Hludowico II adscripta«, qui promulgue, cinq ans plus tard seulement, en juillet 855, l'expulsion de tous les juifs du royaume italien<sup>47</sup>. Ce fragment, en combinaison avec le chapitre 24 du synode de Pavie, donne l'impression d'une politique rigoureuse contre la population juive d'Italie.

Cependant, l'expulsion de Pavie ne peut pas être prouvée, mais rien ne s'y oppose non plus<sup>48</sup>. Il est, à notre avis, très improbable que l'interdiction faite aux juifs d'exercer une fonction officielle ait pu être appliquée. En effet, même si les sources pour l'Italie n'apportent pas d'éclaircissements sur cette question, on sait que des juifs ont continué à travailler dans le royaume de Francie occidentale sous Charles le Chauve, qui tirait profit de leur présence<sup>49</sup>. Le fait que Charles le Chauve ait refusé les dispositions de Meaux-Paris à Épernay montre qu'il ne partageait pas les préoccupations épiscopales et qu'il s'y opposait<sup>50</sup>. Ceci laisse supposer que, dans la pratique, la situation n'était pas différente en Italie.

### III. Une dernière tentative de réforme au synode de Metz?

Pour compléter nos réflexions sur la manière dont les juifs apparaissent dans les actes de synodes de la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle, focalisons-nous sur le synode de Metz. Il constitue un exemple relatif à la Lotharingie, à l'époque sous domination du roi de la Francie orientale<sup>51</sup>. Parmi un certain nombre de synodes ayant eu lieu à partir des années 880 (Cologne 887, Mayence 888, Tribur 895) en Francie orientale, le synode de Metz est le seul à avoir pris une disposition concernant les juifs<sup>52</sup>. Nous ne connaissons cependant pas la date exacte de l'assemblée épiscopale. En effet, aucun manuscrit contenant l'acte synodal n'a été conservé. Mais nous disposons des éditions du XVII<sup>e</sup> siècle proposant des datations<sup>53</sup>. Ce que l'on peut dire avec certitude, c'est que le synode s'est réuni en tant que synode provincial (*comprovincialem synodum*) un 1<sup>er</sup> mai (*Calendarum Maiarum*)<sup>54</sup>, sous le règne d'Arnulf de Carinthie, roi de Francie orientale à partir de 887 et empereur à partir de 896<sup>55</sup>. La présence de l'archevêque Radbod de Trèves (883–915), des évêques Rotbert (Robert) de Metz (883–917), Dado de Verdun (881–vers 915), et Arnald de Toul (871 ou 872–893) ainsi que d'un abbé nommé Étienne

45 SAGASSER, *Juden und Judentum im Spiegel karolingischer Rechtstexte* (voir n. 1), p. 327–343.

46 Synode de Rome (1078): *Das Register Gregors VII.*, éd. Erich Caspar, t. 2, Berlin 1923 (MGH Epp. sel., 2,2), n° VI 5b, p. 400–406. Cf. Julius ARONIUS, *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reich bis zum Jahre 1273*, Berlin 1887–1902, n° 166, p. 69.

47 MGH Capit. 2 (voir n. 10), n° 219, p. 97; cf. Johann Friedrich BÖHMER, *Regesta Imperii*, t. 1: *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918*, éd. Engelbert MÜHLBACHER, Johann LECHNER, Carlrichard BRÜHL, Hans H. KAMINSKY, Hildesheim 1966, n° 1203 (1168).

48 Cf. SAGASSER, *Juden und Judentum im Spiegel karolingischer Rechtstexte* (voir n. 1), p. 90–94.

49 Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental. 430–1096*, Paris 1960, p. 183.

50 SAGASSER, *Juden und Judentum im Spiegel karolingischer Rechtstexte* (voir n. 1), p. 214–234; HEIL, *Agobard* (voir n. 8), p. 66–67.

51 Synode de Metz (893), MGH Conc. 5 (voir n. 6), n° 37, p. 306–313.

52 HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit* (voir n. 2), p. 359–360.

53 Synode de Metz (893), MGH Conc. 5 (voir n. 6), n° 37, p. 306, 308. Cf. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit* (voir n. 2), p. 364.

54 Synode de Metz (893), MGH Conc. 5 (voir n. 6), n° 37, p. 309, avec n. 1.

55 HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit* (voir n. 2), p. 364.

confirme que le synode a eu lieu au plus tard en 893<sup>56</sup>. La présence d'Arnald de Toul nous laisse supposer que le synode aurait eu lieu entre 891 et 893. Son prédécesseur, l'évêque Arnulf (843–870), avait déjà perdu des biens monastiques en raison de son opposition à Lothaire II. Une lettre du roi datée du 9 octobre 891 rapporte qu'Arnald de Toul est allé le voir pour lui demander la restitution des monastères. Le roi ayant accédé à la demande de l'intervenant, on peut en conclure qu'il était prêt à renouer avec son évêque<sup>57</sup>. Arnald put récupérer les biens en cause, mais, en février 893, lorsqu'il se rangea du côté de Rodolphe de Haute-Bourgogne, Arnulf de Carinthie le punit une nouvelle fois en le privant de ses biens<sup>58</sup>. Vu le contexte, il semble réaliste que le synode ait eu lieu au plus tôt en 891, après une réconciliation de courte durée entre Arnulf et Arnald.

Après que les pères du synode ont rappelé qu'il n'y avait pas eu de synode dans la province depuis longtemps<sup>59</sup>, le chapitre 2 proclame l'imposition de la dîme<sup>60</sup>. Les chapitres 3 et 4 contiennent des dispositions relatives aux paroisses. Selon le chapitre 3, les prêtres ne peuvent posséder qu'une seule église, avec la justification suivante: »[...] aucun profit terrestre ne doit être retiré du soin des âmes<sup>61</sup>.« Dans le chapitre 4, l'exemption d'intérêts sur les biens de la paroisse, telle qu'elle avait déjà été introduite en 818–819 à Aix-la-Chapelle par Louis le Pieux, est abordée<sup>62</sup>. Le chapitre 5 interdit la cohabitation des prêtres avec des femmes, mais aussi d'un clerc avec sa propre mère ou sœur, revenant ainsi sur une disposition déjà souvent discutée lors des conciles et des synodes<sup>63</sup>. Le chapitre 6 stipule: »que les prêtres doivent présenter leurs livres et leurs vêtements sacerdotaux lors du prochain synode (diocésain) et que l'évêque leur demande de conserver le chrisme *sub sigillo et sera*<sup>64</sup>.«

Il est possible que l'on ait ainsi tenté de contrecarrer le vol de l'huile d'onction utilisée pour les sorts de guérison et autres choses interdites<sup>65</sup>. Le canon proscrit également aux prêtres de porter des armes et des vêtements séculiers et n'autorise qu'un seul parrain pour le baptême<sup>66</sup>.

- 56 MGH Conc. 5 (voir n. 6), n° 37, p. 306. Voir aussi Laurentius SURTIUS (éd.), *Conciliorum omnium tam generalium tam provincialium atque particularium*, t. 3, Cologne 1567, p. 524; Ernst DÜMMER, *Geschichte des ostfränkischen Reiches*, t. 1: Ludwig der Deutsche bis zum Frieden von Koblenz 860, Leipzig 21887, p. 357–360.
- 57 Cf. le diplôme du 9 octobre 891, éd. Paul KEHR, *Die Urkunden Arnolfs*, Berlin 1940 (MGH *Die Urkunden der deutschen Karolinger*, 3), n° 93, p. 136–137; voir aussi Eduard HLAWITSCHKA, *Lotharingen und das Reich an der Schwelle der deutschen Geschichte*, Stuttgart 1968, p. 81.
- 58 Cf. le diplôme du 2 février 893, MGH D Arn (voir n. 57), n° 112, p. 164; voir aussi Egon BOSHOFF, *Kloster und Bischof in Lotharingen*, dans: Raymund KOTTJE, Helmut MAURER (dir.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen 1989 (Vorträge und Forschungen, 38), p. 197–245, ici p. 201; HLAWITSCHKA, *Lotharingen* (voir n. 57), p. 70, 79–81.
- 59 MGH Conc. 5 (voir n. 6), n° 37, p. 309, chap. 1, l. 20: *Nos autem, qui tanto tempore transacto comprovincialem synodum non habuimus*; cf. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit* (voir n. 2), p. 365.
- 60 MGH Conc. 5 (voir n. 6), n° 37, p. 310, chap. 2; cf. *ibid.*, p. 306.
- 61 *Ibid.*, n° 37, p. 310, chap. 3; cf. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit* (voir n. 2), p. 366.
- 62 MGH Conc. 5 (voir n. 6), n° 37, p. 310, chap. 4 et *ibid.*, n° 12a, cf. *Capitulare Ecclesiasticum* (818–819), dans: *Capitularia regum Francorum*, t. 1, éd. Alfred BORETIUS, Hanovre 1883 (MGH *Capit.*, 1), p. 277, chap. 10; cf. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit* (voir n. 2), p. 366.
- 63 MGH Conc. 5 (voir n. 6), n° 37, p. 310, chap. 5; cf. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit* (voir n. 2), p. 306–307.
- 64 MGH Conc. 5 (voir n. 6), n° 37, p. 310, chap. 6: *Cuncti presbyteri ut libros et sacerdotalia vestimenta suo episcopo in proxima synodo ostendant, et ut chrisma suum sub sigillo et sera semper custodiant* [...]. Cf. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit* (voir n. 2), p. 366.
- 65 MGH Conc. 5 (voir n. 6), n° 37, p. 310–311, chap. 6.
- 66 *Ibid.*, n° 37, p. 310–311, chap. 6.

Le chapitre suivant, le chapitre 7, traite des juifs et est donc particulièrement intéressant pour notre propos. On y proclame :

«Que personne ne mange ni ne boive avec les juifs. Guntbert, *primicerius* de l'église de Metz, présente un *libellus proclamationis* sur les juifs qui vivent à Metz. Pour cette raison, il est interdit, selon les chapitres des saints pères, à tout chrétien de manger et boire avec eux ou d'accepter des juifs quoi que soit par lequel il puisse être nourri ou désaltéré. Il est en effet particulièrement indigne et sacrilège, selon ce qu'enseigne Césaire, évêque d'Arles, que leurs aliments soient consommés par des chrétiens, alors que ceux dont nous avons l'usage sont jugés par eux immondes et que, de cette façon, les chrétiens deviendraient inférieurs aux juifs. Et quant à leurs convives, Césaire lui-même, le saint évêque Syagrius d'Autun et beaucoup d'autres les ont excommuniés<sup>67</sup>.»

Dans le chapitre 8, il est d'abord dit qu'il est interdit de célébrer des messes dans des lieux non conformes<sup>68</sup>. Une nouveauté est ajoutée dans un deuxième paragraphe: les églises qui n'étaient jusqu'alors consacrées que par un seul chorévêque doivent désormais être à nouveau consacrées par un évêque<sup>69</sup>. Le chapitre 9 évoque le cas de deux religieuses qui furent expulsées de la communauté monastique pour avoir enfreint les règles du monastère. Celles-ci doivent dorénavant être détenues au couvent. Il en va de même pour les diacres qui doivent être condamnés à la prison pour avoir commis un sacrilège<sup>70</sup>. Le canon 10 du synode de Metz mentionne la mutilation d'un prêtre<sup>71</sup>, et le chapitre 11 traite de la lutte contre les pilleurs d'églises<sup>72</sup>. Ces deux canons relatent en outre des procès concernant des individus en matière de droit matrimonial et qui ont eu lieu avant le synode<sup>73</sup>.

Cette présentation succincte en dit déjà long sur l'orientation générale du synode. L'ensemble des canons vise, d'une part, à consolider les églises de la province de Trèves (cf. surtout les chapitres 2 à 4) et, d'autre part, à préserver la pureté de la foi chrétienne (cf. les chapitres 5 à 11). Avec les chapitres 6 et 7, en plus des autres dispositions qui ont surtout une signification interne à l'Église, le salut de l'Église est également tenu à l'écart des influences externes. Il s'agit également de s'assurer que tous les ustensiles ou produits servant à administrer les sacrements – comme l'huile d'onction – ont été placés sous une surveillance particulière afin d'empêcher tout usage à d'autres fins.

Le canon concernant les juifs doit être compris dans ce contexte. Par l'interdiction de commensalité entre juifs et chrétiens, il s'agissait d'empêcher, d'une part, toute influence provenant d'autres croyants et, d'autre part, que les chrétiens ne mangent des aliments préparés selon la loi juive. L'interdiction formulée par des pères repose sur la notion d'une forte »indignité« ressentie, voire de »sacrilège« (*Nimis [...] indignum est atque sacrilegum*) consistant dans la position

67 Ibid., n° 37, p. 311, chap. 7: *Ut nemo cum Iudeis edat, aut bibat. Guntbertus Metensis ecclesiae primicerius obtulit libellum proclamationis super Iudaeos, qui habitant Metis. Quapropter interdictum est, iuxta capitula sanctorum patrum, ut nemo christianorum cum eis manducet et bibat, vel quicquid comedi aut potari potest, a Iudæis accipiat. Nimis enim, iuxta quod ait Caesarius Arelatensis ecclesiae episcopus, indignum est atque sacrilegum, eorum cibos a christianis sumi, cum ea, quibus nos fruimur, ab illis iudicentur immunda, ac sic inferiores incipiant esse christiani quam Iudæi. Et omnes eorum convivias ipse et sanctus Siagrius Eduorum episcopus cum aliis multis excommunicaverunt.*

68 Ibid., n° 37, p. 311, l. 21–22, chap. 8: *Ut missae in locis non consecratis non fiant.* Cf. *ibid.*, p. 307.

69 Ibid., n° 37, p. 311, l. 23–28, chap. 8. Cf. *ibid.*, p. 307.

70 Ibid., n° 37, p. 312, chap. 9; cf. *ibid.*, p. 307.

71 Ibid., n° 37, p. 312, chap. 10; cf. *ibid.*, p. 307.

72 Ibid., n° 37, p. 312, chap. 11; cf. *ibid.*, p. 307.

73 Cf. *ibid.*, p. 307–308.

subordonnée, au regard de l'honneur social, de la Nouvelle Alliance par rapport à l'Ancienne, qui résulterait de ce déséquilibre dans les acceptations alimentaires. Tout comme la disposition de Pavie interdisant aux juifs d'exercer des fonctions publiques, l'interdiction de prendre un repas à la même table avec des juifs n'est pas nouvelle en soi: déjà vers 306, au synode d'Elvire, le canon 50 proclame: »Si un clerc ou un fidèle mange avec des juifs, il sera excommunié à cause de la nécessité d'être remis dans le droit chemin<sup>74</sup>.«

Des dispositions similaires étaient déjà apparues, notamment à Vannes 465<sup>75</sup>, à Agde 506<sup>76</sup>, à Épaone 517<sup>77</sup>, au troisième concile d'Orléans 538<sup>78</sup>, au premier synode de Mâcon 583<sup>79</sup> et à Clichy 626–627<sup>80</sup>. Jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, ce sujet a également été discuté à plusieurs reprises lors de différents conciles et synodes<sup>81</sup>. Il s'agit donc, une fois de plus, d'une disposition qui avait été reprise par des conciles plus anciens et adaptée aux circonstances. La disposition acquiert un poids politique supplémentaire par les références à Césaire d'Arles et à l'évêque Syagrius d'Autun, qui avaient qualifié de sacrilège la prise d'un repas commun entre juifs et chrétiens. Wilfried Hartmann ne se satisfait toutefois pas de l'affirmation formulée dans le canon selon laquelle la disposition concernant les juifs repose uniquement sur les explications des Pères de l'Église. Il va encore plus loin et émet l'hypothèse que les canons de Meaux-Paris ou le »Liber de perfidia Iudaeorum« d'Amolon aient pu être présents à Metz et que le chapitre 7 ne soit pas à placer dans leur tradition<sup>82</sup>. Du point de vue du contenu, cela n'est pas exclu, car la question des repas communs entre juifs et chrétiens était en effet également intégrée dans ces deux sources, tout en renvoyant à Césaire d'Arles. Le chapitre 73 de Meaux-Paris reprend le chapitre 40 du synode d'Agde<sup>83</sup>. Une variante de cette disposition apparaît aussi chez Amolon<sup>84</sup>. Toutefois, le déclencheur, pour ce chapitre 7, est explicitement mentionné dans la source. Ainsi, le *primicerius* Guntbert de Metz avait rédigé au préalable un acte d'accusation contre les juifs, acte qui servit de base à ce chapitre. Cependant, il n'y figure pas, à première vue, de référence à Meaux-Paris ni à Amolon. Ce n'est qu'en étudiant le processus qui a conduit à cette disposition que nous nous apercevons toutefois des similitudes avec Meaux-Paris.

La grande différence entre Metz et Meaux-Paris réside néanmoins dans le fait que les décisions synodales de Meaux-Paris soient une compilation de presque toutes les dispositions anti-juives formulées depuis l'Antiquité. L'acte d'accusation, rédigé par Guntbert et ayant servi de base à Metz, n'est certes pas connu. En revanche, même si Guntbert avait rédigé un acte d'accusation complet contre les juifs comparable à l'écrit d'Amolon, le contenu de la mesure du canon 7, prétendument inspiré de son écrit, est mince par rapport à Meaux-Paris. Dans les décisions synodales de Metz (comme déjà lors du synode de Pavie), un seul point litigieux (parmi une multitude de mesures évoquées par Amolon et les canons antijuifs du synode de Meaux-Paris)

74 Synode d'Elvire (vers 306), dans: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, éd. Joannes Dominicus MANSI, t. 2, Florence, Venise 1759, col. 14, chap. 50: *Si vero quis clericus vel fidelis cum Iudaeis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstinere, ut debeat emendari.*

75 Synode de Vannes (465), *ibid.*, t. 7, Florence, Venise 1762, col. 954, chap. 12.

76 Synode d'Agde (506), *ibid.*, t. 8, Florence, Venise 1762, col. 331–332, chap. 40.

77 Synode d'Épao (517), MGH Conc. 1 (voir n. 25), p. 22, chap. 15.

78 Troisième concile d'Orléans (538), *ibid.*, p. 78, chap. 13.

79 Premier synode de Mâcon (583), *ibid.*, p. 78, chap. 15.

80 Synode de Clichy (626–627), *ibid.*, p. 199, chap. 13.

81 BLUMENKRANZ, Juifs et chrétiens (voir n. 49), p. 173.

82 HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit (voir n. 2), p. 366.

83 Synode de Meaux-Paris (845–846), MGH Conc. 3 (voir n. 4), n° 11, chap. 73, p. 121, l. 19–25.

84 Amolo von Lyon, Liber de perfidia Iudaeorum (voir n. 18), p. 116, l. 24–29: *Omnes deinceps clerici sive laici Iudaeorum convivia evitent et nec eos ad convivium quis excipiat, quia, cum apud Christianos cibus communibus non utantur indignum est atque sacrilegum eorum cibos a Christianis sumi, cum ea, quae apostolo permittente nos sumimus, ab illis iudicentur immunda.*

a donc été repris. Cette constatation soulève la question de savoir pourquoi l'interdiction d'un repas commun entre juifs et chrétiens a justement été reprise lors de l'assemblée de Metz, alors qu'Amolon et le synode de Meaux-Paris en général ont ordonné des mesures encore plus véhémentes à l'égard de la population juive. La mesure annoncée au canon 7 ne prouve pas à elle seule le lien possible entre les trois sources. On pourrait imaginer que seuls les synodes de Mâcon et d'Agde étaient connus de l'assemblée messine. Un lien entre les synodes ou entre le synode de Metz et Amolon ne peut être établi que si au moins un participant au synode de Metz a pu avoir accès aux écrits ou s'il est prouvé qu'un manuscrit contenant les écrits en question était disponible à Metz. Or, il est envisageable, vu l'importance du dossier, qu'un participant ait eu connaissance dans un passé lointain, par quelque moyen que ce soit, du contenu du synode de Meaux-Paris et qu'il s'en souvienne encore. Faute d'existence de manuscrit du synode, il n'est pas possible de prouver cette hypothèse en appuyant l'argumentation sur d'éventuels manuscrits présents à Metz.

Il faut donc se pencher sur les réseaux de sociabilité des acteurs. Certes, à première vue, il est peu probable que le rapport du synode de Meaux-Paris ait été transmis oralement aux participants de Metz par le biais de contacts personnels. En effet, à la différence du synode de Pavie, qui s'est réuni en 850 du vivant d'Amolon de Lyon, quelques années seulement après le synode de Meaux-Paris, le synode de Metz a eu lieu près d'un demi-siècle plus tard. Amolon est mort en 852. Mais, malgré ce laps de temps, il existe deux indices qui pourraient laisser penser que les réseaux personnels des acteurs du synode de Metz ont également transmis oralement le contenu de Meaux-Paris. D'une part, il est possible qu'Étienne, l'abbé de Saint-Mihiel, né avant 850 et présent à Metz, ait connu les dispositions adoptées à Meaux-Paris, par le biais de son origine de la famille des Carolingiens, impliquant une éducation à la cour de Charles le Chauve<sup>85</sup>. Par manque de preuve, il semble toutefois extrêmement improbable qu'Étienne ait été l'initiateur de ce canon 7.

Le deuxième canal par lequel les dispositions du synode de Meaux-Paris ont pu parvenir à Metz est le «*Libellus de ecclesiasticis disciplinis*» de Régino de Prüm. Il s'agit d'un manuel de droit destiné aux évêques afin qu'ils puissent rendre la justice avec plus d'aisance lors de leurs visites dans leurs diocèses. Bien que les décisions de Meaux-Paris aient été rejetées à Épernay, 38 de ces dispositions ont été intégrées dans cet ouvrage – même si cela n'eut lieu que vers 906<sup>86</sup>. Les mesures concernant les juifs ne figurent pas parmi les 38 dispositions choisies. Cela n'exclut pourtant pas totalement la connaissance par Régino de Prüm des décisions contre les juifs, dans la mesure où des choix ont dû être faits pour construire le manuel, choix ayant pu conduire à laisser ce sujet de côté. Régino de Prüm s'était enfui de son monastère de Prüm en 899 et avait trouvé protection auprès de l'archevêque Radbod de Trèves, présent au synode de Metz, qui lui avait confié l'abbaye de Saint-Martin, près de Trèves, détruite par les Normands, pour réformer le système monastique<sup>87</sup>. Radbod, issu d'une famille alémanique et probablement éduqué à Saint-Gall, fut élevé au rang d'archevêque de Trèves le 8 avril 883. À ce titre, le roi Arnulf lui confia tout d'abord le monastère de Mettlach (dont ce dernier avait été l'abbé aupara-

85 Wilhelm KOHL, Stephan von Tongern, dans: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 10, Herzberg 1995, col. 1395–1397.

86 Cf. à ce sujet l'introduction au synode de Meaux-Paris (845–846), *MGH Conc.* 3 (voir n. 4), n° 11, p. 63; sur la postérité du concile en particulier, *ibid.*, p. 72–74.

87 Cf. la préface à l'édition de Regino von Prüm, *Das Sendhandbuch*, éd. Wilfried HARTMANN, Darmstadt 2004 (*Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe*, 42), p. 3–4. Sur Régino de Prüm, cf. Hans H. ANTON, Regino von Prüm, dans: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 7, Herzberg 1994, col. 1483–1487; Wilfried HARTMANN, Regino von Prüm, dans: *Neue Deutsche Biographie*, t. 21, Berlin 2003, p. 269–270; Eduard HLAWITSCHKA, Regino von Prüm (gestorben 915), dans: Edmund STRUTZ, Franz-Josef HEYEN (dir.), *Rheinische Lebensbilder*, t. 6, Düsseldorf 1975, p. 7–27.

vant), en 888 l'abbaye de Saint-Servais, à Maastricht, et enfin, en 892 l'abbaye d'Echternach<sup>88</sup>. En contrepartie, l'archevêque de Trèves fut chargé, au cours de ses premières années de mandat après les invasions normandes, de réorganiser et de sécuriser l'église de Trèves, en déclarant nulles, par exemple, les consécration d'églises par les chorévêques<sup>89</sup>. Certes, cinq à six ans s'étaient écoulés depuis le synode de Metz, mais il n'est pas exclu que Radbod et Régino se soient déjà rencontrés avant 899 et que le prélat trévirois ait connu les écrits de son protégé<sup>90</sup>. Cela reste également une pure spéculation, bien qu'il ressorte de la préface du recueil de droit que l'ouvrage a été rédigé à l'instigation de Radbod. La question de savoir si les canons concernant les juifs à Meaux-Paris ont eu une influence sur la disposition de Metz reste donc ouverte.

Il est possible que l'interdiction du repas commun, qui a été reprise sous différentes formes depuis l'Antiquité et adaptée à chaque fois à la situation, ait été connue des pères synodaux de Metz et leur ait semblé appropriée comme exemple marquant de mesure visant à séparer les juifs des chrétiens. On peut supposer que les pères conciliaires avaient à leur disposition un canon de textes dont ils se servaient au besoin. Ainsi, l'origine de la disposition n'était pas une demande concrète à la suite d'un incident, mais la mesure concernant les juifs était exclusivement un moyen rhétorique pour l'expression politique.

Pourquoi donc les pères conciliaires de Metz ont-ils ressenti la nécessité de traiter de la population juive sous la forme d'un canon unique? Y avait-il une vie juive réelle à Metz, et, si oui, quel en était l'impact concret sur un tel canon? Les sources concernant les juifs de Metz avant 893 sont peu nombreuses<sup>91</sup>. Il est possible que Grégoire I<sup>er</sup> ait fait référence à Metz lorsqu'il a reproché à Théodebert II, roi d'Austrasie, de permettre aux juifs de garder des chrétiens comme esclaves<sup>92</sup>. Le seul point de repère fiable est une charte de 945 de l'évêque Adalbert I<sup>er</sup> adressée au juif David de Metz, lui demandant de restituer à l'abbaye de Glossinde une vigne dont il était propriétaire<sup>93</sup>. On peut en déduire qu'à cette époque il y avait dans la région des juifs qui possédaient des terres, possiblement des vignes, qu'ils devaient exploiter. Pour cela, ils avaient besoin d'une main-d'œuvre non seulement experte en viticulture, mais aussi familiarisée avec les rites juifs, de sorte que l'on peut supposer qu'il y avait une implantation juive. On suppose même

88 Hans H. ANTON, Alfred HAVERKAMP, 2000 Jahre Trier, t. 2: Trier im Mittelalter, Trèves 1996, p. 80–81.

89 Stephanie HAARLÄNDER, Radbod (Radpod, Ratbod), Erzbischof von Trier (seit 883), gestorben 30.3.915, dans: Neue Deutsche Biographie, t. 21, Berlin 2002, p. 82–83.

90 Cf. la préface à l'édition de Regino von Prüm, Das Sendhandbuch (voir n. 87), p. 5, et p. 20: *Sciens, magnitudinem prudentiae vestrae non solum iuxta sacrorum canonum sanctiones totius provinciae sollicitudinem gerere, verum etiam totius regni utilitatibus pervigili cura insudare, nisi vestrae celsitudini libellum, quem de synodalibus causis ecclesiasticisque disciplinis inssu et hortatu domni et reverentissimi Ratbodi archiepiscopi, summo cum studio ex diversis sanctorum patrum conciliis atque decretis collegi atque coadunavi, [...].* — »Sachant que la grandeur de votre prudence ne s'occupe pas seulement, conformément aux dispositions des saints canons, des affaires de toute la province ecclésiastique, mais qu'elle se charge aussi d'un soin extrêmement vigilant pour le bien de tout le royaume, j'ai envoyé à votre Excellence un livret que j'ai recueilli et compilé sur l'ordre d'exhortation de mon maître, le très révérend archevêque Radbod, concernant les cas juridiques des sentences et décrets des saints Pères.«

91 Sur l'histoire des juifs de Metz au début du Moyen Âge, cf. Johannes HEIL, Amélie SAGASSER, Metz, dans: Neue Gallia-Germania Judaica, <http://serv1-nggj.nggj.eu/admin/dashboard/client/article/4/Metz> (le site n'est pas consultable actuellement).

92 Moïse GINSBURGER, Metz, dans: Ismar ELBOGEN, Aron FREIMANN (dir.), Germania Judaica, t. 1: Von den ältesten Zeiten bis 1238, Breslau 1934, p. 229–231; HEIL, SAGASSER, Metz (voir n. 91).

93 ARONIUS, Regesten zur Geschichte der Juden (voir n. 46), n° 126, p. 55; GINSBURGER, Metz (voir n. 92), p. 231; Oskar DÖRING, Beiträge zur ältesten Geschichte des Bisthums Metz, Innsbruck 1886, p. 65; Michael TOCH, The Economic History of European Jews. Late Antiquity and Early Middle Ages, Leiden, Boston 2013, p. 86.

que le rabbin Gerschom ben Jehuda est né à Metz vers 950–960. Celui-ci se rendit à Mayence pour y faire ses études, avant de fonder lui-même une école rabbinique<sup>94</sup>. Tous les autres témoignages datent d'une époque nettement plus tardive. On peut donc supposer qu'il existait à Metz, au moment du synode, un établissement juif, ayant des membres actifs dans l'agriculture, et qui était devenu un centre intellectuel de la foi juive. Les pères conciliaires réunis à Metz, et par conséquent aussi la population, devaient donc déjà être en contact avec des juifs. On ne peut cependant pas établir une possible application du synode du fait de cette présence. L'interdiction de partager la table réapparaît ponctuellement dans les années qui suivent, mais aucune mesure n'est prise à ce sujet concernant les juifs de Metz. De ce fait, le chapitre 7 du synode de Metz n'est pas une mesure antijuive visant directement une hypothétique communauté juive locale: il n'est certes pas exclu qu'il y ait eu une communauté juive à Metz en ce temps, mais la rareté des sources ne permet pas d'être plus précis.

#### IV. Conclusion

Que peut-on tirer comme conclusions de ces réflexions sur les synodes de Pavie et de Metz? L'objectif de cette contribution était de voir si, et dans quelle mesure, le discours politique construit par des évêques à Meaux-Paris, fortement influencé par les polémiques antijuives lyonnaises de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, avait pu déteindre sur les dispositions formulées plus tard. De fait, l'étude a montré que, même à commun dénominateur réduit, des similitudes existent entre les trois synodes. Dans les dispositions des synodes de Pavie et de Metz, ainsi que dans celui de Meaux-Paris, les juifs n'ont servi qu'à illustrer la différence de croyance dans la lutte pour la vraie foi. La minorité juive est ainsi devenue un instrument adaptable, dont on se servait à volonté dans le contexte des bouleversements politiques. Leur mise en relation avec les autres dispositions du synode a montré que la préoccupation principale des pères synodaux était, dans les trois cas, la consolidation de l'Église. Du point de vue de l'Église, la situation dans les royaumes ne pouvait être stabilisée que par l'unité de l'Église et de la foi. C'est pourquoi le synode s'est efforcé d'isoler le christianisme de tout ce qui était étranger et différent afin de garantir la *christianitas*.

Dans ce contexte, les synodes de Pavie et de Metz, tout comme celui de Meaux-Paris, n'ont été que de vaines tentatives d'imposer des réformes dans le cadre de problèmes généraux. En même temps, ils s'inscrivaient dans un discours idéologique et théologique qui s'établissait dans les trois royaumes. Ainsi, les dispositions dédiées aux juifs faisaient partie intégrante de vastes réformes. Elles ne peuvent donc pas être jugées comme s'inscrivant dans une démarche spécifiquement antijuive qui ferait des synodes des assemblées pensées comme telles dès leur origine. Elles relèvent d'abord de la perception de l'Autre. Cet aspect est donc d'autant plus crucial que toute tentative de définir l'empire carolingien unifié et son Église universelle conformément à la volonté de Dieu impliquait nécessairement de se démarquer de tout ce qui n'était pas compatible avec cette définition<sup>95</sup>. Aussi Dominique Iogna-Prat et Jérôme Baschet soulignaient-

94 Sur Gerschom ben Yehuda, cf. Hans-Georg VON MUTIUS, Gerschom Ben Yehudah, dans: Lexikon des Mittelalters, t. 4, Munich, Zurich 1989, col. 1353; Rechtsentscheide rheinischer Rabbinen vor dem Ersten Kreuzzug. Quellen über die sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Juden und Christen, t. 1, éd. ID., Francfort-sur-le-Main, Berne 1984, p. 56–149.

95 Cf. sur l'image de l'Autre à l'époque carolingienne: David M. FREIDENREICH, Jews, Pagans, and Heretics in Early Medieval Canon Law, dans: John TOLAN, Nicholas DE LANGE (dir.), Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> centuries, Turnhout 2014 (Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies, 2), p. 73–94; Clemens GANTNER, Freunde Roms und Völker der Finsternis. Die päpstliche Konstruktion von Anderen im 8. und 9. Jahrhundert, Vienne 2014; Dominique IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, Paris 1998; Andreas MOHR, Das Wissen über die



ils que »la notion de chrétienté se définit aussi à travers son rapport au monde non-chrétien«<sup>96</sup>. Les autres croyances ne peuvent donc toujours être décrites que par rapport à leur propre religion ou société. Par ailleurs, les dispositions compilées avec une intention particulière témoignent d'un processus d'instrumentalisation de la différence. Dans notre cas de figure exposé dans cette contribution, les juifs y servaient de prototype ou figure ajustable selon ce que requéraient les circonstances<sup>97</sup>.

Cependant, ni les traditions manuscrites ni les dispositions en tant que telles ne permettent de prouver que les dispositions de Meaux-Paris étaient disponibles à Pavie et à Metz. Les contenus des chapitres 24 de Pavie et 7 de Metz étaient certes déjà formulés à Meaux-Paris, mais les thématiques abordées trouvaient leurs origines dans l'Antiquité. Pour Pavie et pour Metz – même si s'il y a un écart temporel important –, des liaisons entre les synodes s'expliquent surtout à travers les réseaux sociaux des acteurs. Pour Pavie, nous avons pu démontrer qu'Agobard y était présent entre 834 et 838–839. Pendant ces quatre années, il est possible qu'il ait diffusé ses doctrines et que les juifs en tant que figures soient entrés dans le discours politique à ce moment-là. Pour Metz, il est possible que les informations sur le synode de Meaux-Paris aient été transmises soit par le biais de l'abbé Étienne, présent au synode, et qui avait reçu son éducation à la cour de Charles le Chauve, soit par Radbod de Trèves, qui était en contact avec Régino de Prüm, lequel avait intégré quelques dispositions de Meaux-Paris dans son »*Libellus de ecclesiasticis disciplinis*«. On ne peut pas dire avec certitude dans quelle mesure Meaux-Paris a servi de modèle, cependant, nous pouvons soutenir que les synodes de Pavie et de Metz s'inscrivent dans la tradition des doctrines théologiques et des discours politiques propagés à partir des années 820.

Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit, Münster, Munich 2005.

96 Jérôme BASCHET, Dominique IOGNA-PRAT, Art. »Chrétienté«, dans: Régine AZRIA, Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.), Dictionnaire des faits religieux, Paris 2010, p. 132–139, ici p. 132.

97 Sur la construction des discours politiques et leur instrumentalisation, cf. Jeremy COHEN, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca 1983; ID., *Living Letters of Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley 1999; Hans-Werner GOETZ, *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert)*, t. 1–2, Berlin 2013; Alexander PATSCHOVSKY, *Feindbilder der Kirche. Juden und Ketzer im Vergleich (11.–13. Jahrhundert)*, dans: Alfred HAVERKAMP (dir.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen 1999 (Vorträge und Forschungen, 47), p. 327–357.