

Université de Montréal

*Les intellectuels chrétiens face au Talmud : l'antijudaïsme chez
Eudes de Châteauroux lors du procès du Talmud à Paris (1240-1248)*

par Amélia Lecousy

Département d'histoire, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise ès arts en histoire option histoire au collégial

Août, 2014

© Amélia Lecousy, 2014

Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé :
*Les intellectuels chrétiens face au Talmud : l'antijudaïsme chez
Eudes de Châteauroux lors du procès du Talmud à Paris (1240-1248)*

présenté par :

Amélia Lecousy

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

président rapporteur
Francis Gingras

directeur de recherche
Philippe Genequand

membre du jury
Alexis Charansonnet

Résumé

Ce mémoire porte sur l'évolution de l'antijudaïsme chez les intellectuels chrétiens parisiens, particulièrement chez Eudes de Châteauroux, lors du procès du Talmud, c'est-à-dire, entre les années 1240 – année où commence le procès – et 1248, année de la condamnation finale des textes talmudiques. Avec la création des universités au XII^e siècle prend place une curiosité intellectuelle croissante et un désir d'apprendre davantage. Parallèlement à cet essor, l'Église se renforce et une orthodoxie doctrinale commence à s'implanter, avec le désir toujours plus fort de contrôler et d'encadrer les fidèles. Lorsque Nicolas Donin dénonce le Talmud au souverain pontife, en 1239, Grégoire IX demande aux savants chrétiens de l'étudier et de l'analyser. Après examen, ces textes sont condamnés et les juifs accusés de se détourner de l'Ancien Testament pour suivre le Talmud, un livre rempli d'erreurs. Ainsi, ce que nous allons démontrer dans ce travail est que l'antijudaïsme virulent chez Eudes de Châteauroux, lors du procès du Talmud, vient d'une incompréhension des livres talmudiques.

Mots-clés : antijudaïsme, Eudes de Châteauroux, intellectuels chrétiens, Talmud, procès du Talmud, Paris, XIII^e siècle.

Abstract

This thesis sheds light on the evolution of antijudaism amongst Christians Parisian intellectuals – such as Odo of Chateauroux – between the first year of the trial of the Talmud (1240) and the year of the final sentence (1248) of Talmudic texts. With the creation of universities in the twelfth century, intellectual curiosity and the thirst of knowledge started to spread. Simultaneously, the church's presence and its doctrinal orthodoxy strengthens, with an even stronger desire to control its worshipers. When Nicolas Donin reports the Talmud to the Pope in 1239, Gregory IX requested Christian scholars to study and analyze it. Once properly examined, the texts were condemned and Jews were accused of turning away from the Old Testament in order to follow the Talmud, a book full of errors. Thus, what will be brought to light in this work is that the virulent antijudaism of Odo of Chateauroux, exhibited during the trial of the Talmud, stems from a misunderstanding of the Talmudic books.

Keywords : antijudaism, Odo of Chateauroux, Christian intellectuals, Talmud, Talmud trial, Paris, thirteenth century.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Remerciements	vii
Introduction	1
Chapitre 1 : Renforcement de l'Église et encadrement des fidèles	9
1. <i>Christianitas</i> , « vicaire du Christ » et <i>plenitudo potestatis</i>	10
1.1 <i>Innocent III (1161-1216)</i>	10
1.2 <i>Innocent IV (1195-1254)</i>	11
2. Lutte contre les hérésies et déviations dogmatiques.....	12
2.1 <i>Le catharisme</i>	12
2.2 <i>Les vaudois</i>	14
2.3 <i>IV^e concile de Latran (1215)</i>	15
2.3.1 « <i>De la foi catholique</i> ».....	16
2.3.2 « <i>Des erreurs de l'abbé Joachim</i> ».....	17
2.3.3 « <i>Des hérétiques</i> ».....	17
3. L'inquisition et l'invention de la procédure inquisitoire.....	19
3.1 <i>La procédure inquisitoire</i>	19
3.2 <i>Inquisition matérielle</i>	20
Chapitre 2 : Éveil intellectuel (XII^e-XIII^e siècle)	22
1. Émergence et importance de l'université.....	22

1.1 <i>Des écoles monastiques aux écoles ecclésiastiques</i>	22
1.2 <i>L'université de Paris et l'autorité doctrinale</i>	24
2. Regard plus attentif.....	27
2.1 <i>Intérêt croissant des textes étrangers, dont les textes rabbiniques</i>	27
2.2 <i>L'étude de l'hébreu</i>	29
3. Inquiétude des autorités religieuses.....	30
3.1 <i>De la discussion libre et privée à la dispute forcée et publique</i>	30
3.2 <i>Augmentation de la censure</i>	32
3.3 <i>Essor du judaïsme et du christianisme</i>	35
Chapitre 3 : Prise de connaissance du Talmud	38
1. Polémique interne au judaïsme.....	39
1.1 <i>Controverses sur les écrits de Maïmonide et le Talmud</i>	39
1.2 <i>Nicolas Donin et ses trente-cinq chefs d'accusations</i>	40
2. Le procès et les sentences (1240-1248).....	42
2.1 <i>Source hébraïque et sources latines</i>	42
2.1.1 <i>Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris</i>	43
2.1.2 <i>Sources latines : les confessionnes</i>	45
2.2 <i>Le procès : procédure inquisitoriale ?</i>	46
2.3 <i>Les sentences</i>	48
3. Deux cas ecclésiastiques contre le Talmud.....	52
3.1 <i>Pierre le Vénérable (v.1092-1156)</i>	52
3.2 <i>Guillaume d'Auvergne (1190-1249)</i>	54

Chapitre 4 : Eudes de Châteauroux et le Talmud	57
1. Sa vie.....	57
1.1 <i>Du Berry à l'université de Paris (1190?- 1244)</i>	57
1.2 <i>Cardinal et légat (1244-1254/55)</i>	59
1.3 <i>À la curie romaine (1254/55-1273)</i>	61
1.4 <i>Sermons et homélies</i>	63
2. Eudes de Châteauroux et l'orthodoxie doctrinale.....	64
2.1. <i>L'inspiration augustinienne</i>	64
2.2. <i>Doctrine augustinienne et le cas talmudique</i>	66
3. Dénonciation.....	67
3.1 <i>Les juifs ne sont plus fiables</i>	67
3.2 <i>Les juifs et l'interprétation littérale</i>	69
3.3 <i>Fables et histoires imaginaires</i>	70
4. La rédaction du dossier <i>Extractiones de Talmut</i>	74
4.1 <i>La date</i>	74
4.2 <i>Les auteurs</i>	75
4.3 <i>Le manuscrit parisien</i>	76
4.4 <i>Erreurs, blasphèmes et le Talmud : Le commentaire des trente-cinq chefs d'accusation</i>	79
4.4.1 <i>De blasphemiiis contra Deum</i>	81
4.4.2 <i>De blasphemiiis contra Christum</i>	82
4.4.3 <i>De blasphemiiis contra beatam virginem</i>	83
4.4.4 <i>De blasphemiiis contra christianos</i>	85
4.5 <i>Les reproches faits aux Extractiones</i>	87
5. Endurcissement de la pensée d'Eudes de Châteauroux ?.....	88
5.1 <i>Eudes de Châteauroux et Innocent IV : une relation problématique</i>	89
5.2 <i>Louis IX ou Saint-Louis</i>	91

5.3 <i>Sermo in anniuersario Domini Innocentii pape quarti</i>	92
Conclusion	96
Annexe A : Lexique	100
Annexe B : Les trente-cinq chefs d'accusations de Nicolas Donin	101
Annexe C : Tableau des concordances entre les relations (<i>Vikuah</i>, confession de Judas et confession de Yehiel)	104
Annexe D : La <i>Sententia Odonis</i> et la liste des personnes du conseil	106
Annexe E : extraits du <i>sermo de conuersione Iudeorum</i>, d'Eudes de Châteauroux	108
Bibliographie	110

Remerciements

Mes remerciements vont tout d'abord à mon directeur de recherche, M. Philippe Genequand. Je lui suis très reconnaissante de m'avoir laissé une grande liberté dans le choix de mon sujet de mémoire et de m'avoir guidé et donné de précieux conseils. Trouver des informations concernant Eudes de Châteauroux et son antijudaïsme n'a pas été chose facile. C'est pourquoi je voudrais aussi exprimer ma reconnaissance à M. Alexis Charansonnet, maître de conférences d'histoire médiévale à l'Université Lumière Lyon 2, et avec qui, je l'espère, la collaboration continuera. Il m'a soutenue et apporté une aide inestimable durant ces deux années, tout en étant à ma disposition pour me rencontrer et me guider lors de mon séjour de recherche en France. Mes remerciements vont également aux historiens Pascal Montaubin, Sylvette Guilbert, Vincent Tabbagh, Georges Passerat, ainsi qu'à Luca Bianchi pour avoir pris le temps de m'éclairer sur certains sujets épineux.

Je voudrais exprimer ma reconnaissance à Véronique Olivier, Frédéric Beaufils et Alexia Ballard pour leur soutien durant la rédaction de mon mémoire et pour avoir bien voulu me lire.

J'aimerais dire à mes parents, Philippe et Olga, à mes sœurs, Hannah et Myriam, combien leur amour et leur support m'ont été précieux. Je suis très reconnaissante envers mes amis Adam Dadoun, Julie Perez et Laura Elkeslassy pour leur compréhension et bienveillance... entre la recherche et la rédaction, je n'ai pas été souvent présente. Finalement, une pensée toute spéciale va à Frédéric Beaufils dont la présence, le soutien, la patience et l'amour m'ont été et me sont si chers.

INTRODUCTION

« *La haine des juifs est bien enracinée et leur image sérieusement altérée dans la conscience chrétienne* »¹. L'historiographie juive s'est longtemps penchée sur les causes économiques et sociales de la dégradation de la condition des juifs au Moyen Âge. Qu'il s'agisse du meurtre rituel, de l'usure, des mythes de l'Antéchrist, de bourreau... tous ces thèmes en vogue ont largement été traités par les historiens². C'est qu'à partir du XII^e siècle apparaissent, en effet, les premiers signes de cette dégradation dans l'Occident chrétien. Elle se renforce au XIII^e siècle, que ce soit avec le IV^e concile du Latran (1215) où plusieurs mesures sont édictées contre les juifs, avec la promulgation d'interdictions ou encore avec des séries d'expulsions. Or, bien que les causes économiques et sociales représentent une réalité, nous voudrions plutôt considérer les causes religieuses et idéologiques, qui forgent un antijudaïsme patent basé sur l'herméneutique chrétienne. Puisque religion et pouvoir sont indissociables au Moyen Âge, il nous semble impératif de nous pencher sur l'antijudaïsme des intellectuels chrétiens – et donc des autorités religieuses – qui dictent le dogme.

Il sera ainsi question, dans le présent travail, de porter un regard sur l'évolution de l'antijudaïsme chez les intellectuels chrétiens parisiens, particulièrement chez Eudes de Châteauroux, lors du procès du Talmud, c'est-à-dire, entre les années 1240 – année où commence le procès – et 1248, année de la condamnation finale des textes talmudiques. L'attention est portée sur ce dernier, car c'est un personnage charismatique du XIII^e siècle qui joua un rôle prédominant lors de la condamnation du Talmud, sans disposer pour autant d'une place centrale dans l'historiographie³.

¹ PHILIPPE Béatrice, *Être Juif dans la société française : du moyen-âge à nos jours*, Paris, Éditions Montalba, 1979, 315 pages.

² Nous proposons quelques travaux sur ces thèmes : TRACHTENBERG Joshua, *The Devil and The Jews : The medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism*, New York, édition Harper & Row, 1966, 278 pages; MASSENZIO Marcello, *La Passion selon le Juif errant*, Paris, L'Échoppe, 2006, 149 pages ; SAVY Pierre, *Les Juifs ont une queue : sur un thème mineur de la construction de l'altérité juive*, Université de Marne-la-Vallée, *Revue des Études Juives*, vol. 166, 1-2, janvier-juin 2007, pp.175-208.

³ Jusqu'à présent, seul Alexis Charansonnet s'est intéressé véritablement à Eudes de Châteauroux par ses nombreux travaux et sa thèse qui se concentrent sur la vie et les œuvres du cardinal-légit. Voir notamment :

Ce sujet est intéressant de par le fait que nous pouvons déceler un nouveau comportement envers les juifs, émergeant avec la découverte des textes talmudiques au XIII^e siècle. De nombreux savants, dont le cardinal Eudes de Châteauroux, vont se pencher sur le Talmud et le condamner. Ce que nous voulons démontrer est que l'antijudaïsme grandissant chez les docteurs chrétiens, comme Eudes de Châteauroux, vient d'une incompréhension des livres talmudiques. De ce fait, le Talmud est vérifié comme n'importe quel autre livre, dans le but de supprimer les « erreurs » dogmatiques. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle cette répression et cette condamnation ne choquent pas les intellectuels, car ces derniers n'avaient pas la liberté d'expression.

Ladite étude nous a permis de prendre conscience que grand nombre d'historiens cherchent à condamner l'antijudaïsme au Moyen Âge et à tisser un lien avec l'antisémitisme d'aujourd'hui, plutôt qu'à l'étudier pour lui-même. Cet antijudaïsme a été mal interprété pendant longtemps par une historiographie marquée par la mémoire de la Shoah. Le but des historiens est ainsi de comprendre l'antisémitisme pendant la période nazie et d'en trouver l'origine. De nombreux auteurs ont malencontreusement suivi cette approche. À titre d'exemple, Léon Poliakov (1910-1997)⁴ a fait une histoire de l'antisémitisme depuis le Christ jusqu'au XX^e siècle. Dans son ouvrage *Histoire de l'antisémitisme*, en trois volumes, il associe l'histoire religieuse, sociale, psychologique, littéraire et économique en traversant toutes les frontières géographiques et les ères pour reconstituer l'histoire d'un « antisémitisme ». Le problème fondamental est que L. Poliakov trace une vue globale de l'antisémitisme sur deux millénaires – de Jésus Christ au nazisme. Il essaye ainsi de donner une cohérence au nazisme du XX^e siècle en retraçant l'évolution de l'antisémitisme. En fait, la Seconde Guerre mondiale a eu un effet considérable sur sa carrière et sa pensée. Après ces événements, ses travaux vont porter largement sur la Shoah et sur l'antisémitisme. En voulant tisser un lien entre l'antijudaïsme et l'antisémitisme racial du XX^e siècle, il se heurte à des époques et des mentalités antagonistes et étrangères. De même, Jean

L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273), thèse de Ph.D. (Histoire), Université de Lyon 2, 2001, 939 pages. (Format Word); « L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1263) : une approche statistique », dans *De l'Homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve, 1993, fichier PDF, 27 pages; « Du Berry en curie : La carrière du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273) et son reflet dans sa prédication », dans *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 2000, 43 pages. Il ne faut pas oublier également l'œuvre de F. Iozzelli, *Odo da Châteauroux. Religione e politica nei sermoni inediti* (Padoue, 1994), dans laquelle nous retrouvons de nombreux sermons d'Eudes de Châteauroux.

⁴ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, 4 volumes.

Delumeau (né en 1923), spécialiste du christianisme et de la Renaissance, associe à tort, dans *La peur en Occident*, l'antisémitisme au temps d'Hitler avec l'antijudaïsme médiéval et moderne⁵. Il évoque également le « racisme religieux »⁶ chez les chrétiens au Moyen Âge, en soutenant l'idée qu'entre le XIIe et XVIIe siècle, une « *volonté croissante de christianiser s'est accompagnée d'une dénonciation toujours plus forte des juifs* »⁷. Or, le problème fondamental avec les arguments de Jean Delumeau est qu'il essaye de faire une symbiose entre antisémitisme et antijudaïsme et se retrouve dans la même impasse que Poliakov. Cette remarque s'applique de surcroît à Gerald Messadié qui écrit, en 1999, une *Histoire générale de l'antisémitisme*⁸. Cette approche considérée par nombre d'historiens est donc problématique, puisqu'elle ne respecte pas l'espace chronologique et tend à généraliser les comportements antijuifs à travers des siècles, voire des millénaires.

Cependant, l'historiographie connaît un renouveau depuis quelques années, bien qu'encore timide. Cette nouvelle démarche cherche ainsi à repousser les généralisations pour se concentrer sur une vision plus équilibrée qui délimite le temps, l'espace et les sphères laïque ainsi que cléricale. Nous adhérons à cette perception qui différencie l'antijudaïsme de l'antisémitisme, en se consacrant davantage sur les intellectuels chrétiens. Un de ses plus remarquables théoriciens est bien Gilbert Dahan, avec la publication de nombreux travaux tels *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge* (1990) ou encore *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge* (1991)⁹. Il a dirigé également une œuvre magistrale, *Le brûlement du Talmud à Paris* (1999), avec la collaboration de plusieurs historiens, comme André Tuilier, Nicole Bériou, Jacques Le Goff, David Behrman, Robert Chazan et Yvonne Friedman. Ces derniers ont ainsi contribué à l'enrichissement de l'histoire de l'antijudaïsme chez les intellectuels chrétiens au Moyen Âge, particulièrement durant le procès du Talmud.

Concernant nos sources, elles sont assez nombreuses. C'est pourquoi nous ne mentionnons ici que les plus influentes. Nous avons, dans un premier temps, pris en compte toutes les lettres de Grégoire IX et d'Innocent IV concernant le Talmud. Elles sont d'une importance considérable, puisqu'elles nous aident non seulement à dater les événements, mais

⁵ DELUMEAU Jean, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, p. 356.

⁶ *Ibid.*, p. 357.

⁷ *Ibid.*, p. 363

⁸ MESSADIÉ Gerald, *Histoire générale de l'antisémitisme*, Paris, JC Lattès, 1999, 431 pages.

⁹ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, Editions du Cerf, 1990, 637 pages; DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991, 152 pages.

aussi à nous donner des informations introuvables ailleurs. Nous retrouvons, par exemple, une lettre de Grégoire IX, écrite en 1239 et adressée à Louis IX et aux archevêques pour la confiscation des livres talmudiques en France; une lettre d’Innocent IV au roi de France en 1247 pour la restitution de ces livres aux juifs; ou encore une lettre du cardinal-légat Eudes de Châteauroux à Innocent IV en 1247 réclamant la reprise de la condamnation du Talmud. Ces lettres se trouvent principalement dans l’édition de H. Denifle et E. Chatelain du *Chartularium universitatis parisiensis*¹⁰. Par ailleurs, nous nous sommes basées également sur quelques lettres traduites par S. Grayzel dans *The Church and the Jews in the XIIIth century : A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*.

Puisque notre intérêt porte sur l’antijudaïsme chez Eudes de Châteauroux, nous nous sommes arrêtés sur trois sermons riches en détail et en renseignements à ce propos et concernant son influence lors des procès talmudiques. Parmi ceux-ci, son *Sermo de conuersione iudaeorum*¹¹, écrit après 1240, est d’un grand intérêt, car il fait partie des rares sermons à traiter de la question du Talmud au XIII^e siècle. Plus encore, la sentence¹² qu’il rédige en 1247 pour la condamnation officielle du Talmud est un témoignage important qu’il ne faut pas négliger. Elle est non seulement le résultat d’un effort continu pour l’élimination du Talmud par Eudes de Châteauroux, une confirmation de l’autorité doctrinale investie par l’université de Paris, mais annonce aussi la fin d’un judaïsme florissant en France. Enfin, les *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud edite*¹³, supervisées par le cardinal-légat, méritent une attention particulière. Source inédite, elle est d’une importance considérable afin de saisir les accusations portées contre la littérature talmudique et rabbinique par les intellectuels chrétiens parisiens. Compilée après 1247, elle prend la forme d’un dossier méticuleux, qui abonde de documents justifiant la prohibition du Talmud.

¹⁰ *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, Paris, 1889, vol. I.

¹¹ *Sermo de conuersione iudaeorum*, Arras, Bibl. municipale 137 (876), fol. 85^{vb}-88^{ra}. Sermon édité dans D. BEHRMAN « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux on the Jews and their Talmud », dans *Le brûlement du Talmud à Paris*, G. DAHAN (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 201-209. Voir cf., *infra*, annexe E, p. 108.

¹² Eudes de Châteauroux, *Sententia Odonis Tusculan. episcopi apostolicae sedis legati, consilio episcopi Parisiensis, magistrorum theologiae et decretorum et aliorum lata super Talmud*, mai 1248, dans ms. lat. 16558, folios 232^{rb}-234^{rb}. Également voir *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, vol. I, Paris, 1889, n° 178, pp. 209-211.

¹³ *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud edite*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, 238 feuillets.

Outre ces sources, nous nous sommes basés également sur un texte en hébreu, le *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*¹⁴ (heb : Controverse du rabbin Yehiel de Paris). Rédigé après 1240, l'auteur restant anonyme, il nous est connu par une copie faite par Joseph ben Nathan l'Official, à la fin du XIII^e siècle, dans son *Recueil de traités philosophiques*. Le *Vikuah* relate de façon précise le déroulement du procès du Talmud en 1240, contenant des informations que d'autres sources ne révèlent pas, telles les massacres des croisés contre les communautés juives de Bretagne, d'Anjou et du Poitou, en 1236.

Enfin, les *Trente-cinq chefs d'accusation*¹⁵ de Nicolas Donin (?-1287) font parties des documents les plus importants pour notre travail, puisque ceux-ci sont les accusations anti-talmudiques qui vont être portées à Grégoire IX, en 1239, afin de procéder à son inspection.

Il convient à présent d'apporter quelques remarques et précisions sur ce qui va être laissé de côté et la terminologie de ce mémoire. Nous ne proposons pas une vue d'ensemble de l'évolution de l'antijudaïsme au Moyen Âge, mais bien une analyse du regard posé par les intellectuels chrétiens sur les juifs et le judaïsme. Pour le présent travail, toute la littérature en langue profane, comme les fabliaux et les romans d'aventures, ne sera pas considérée¹⁶. Nous voulons nous en tenir à l'antijudaïsme chez les intellectuels chrétiens en France, mais surtout chez un personnage en particulier, Eudes de Châteauroux. C'est pourquoi, l'antijudaïsme à travers les yeux de laïcs, les problèmes économiques et sociaux – tel que la question du juif usurier – bien que captivants vont être mis à l'écart. Nous avons enfin jugé bon de donner en français tous les textes que nous citons (qu'ils soient en latin ou en hébreu) : sauf exception, les traductions sont nôtres.

Bien que nous fournissions un lexique, nous pensons qu'il est nécessaire d'apporter quelques définitions dès à présent pour certains des termes utilisés.

¹⁴ Joseph ben Nathan l'Official, *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, ms. de Paris, BnF Hebreu MF 712, folios 43^v-57^v. Voir également Éd. Grunbaum, *Vikuah* [en hébreu], 1873, 19 pages.

¹⁵ Ces chefs d'accusations sont relevés dans l'*Extractiones de Talmut*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, sous le titre *De articulis litterarum pape*, aux folios 211^{va}-217^{vb} et non aux folios 227^{ro}-229 comme le suggère N. Valois dans *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249) : sa vie et ses ouvrages*, Paris, Picard, 1880, p. 121, note 3.

La liste des accusations préparée par Nicolas Donin est donnée par LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », dans *Revue des études juives*, vol.2 (1881), pp. 248-270; vol.3 (1881), pp. 39-57. Nous nous basons dans cette annexe sur le ms. *Extractiones* et sur la traduction de Loeb.

Voir cf., infra, annexe B, pp. 101-103.

¹⁶ *Les miracles de la Sainte Vierge*, de Gautier de Coincy (1178-1236) et la *Vie de Saint-Louis*, de Joinville, vont toutefois être abordés plus bas.

Intellectuels : Nous utilisons « intellectuels », en suivant la définition que proposent Jacques Le Goff et Gilbert Dahan¹⁷. Il s'agit de clercs, de « gens de lettres », ou plutôt des maîtres d'école, c'est-à-dire, « ceux qui font métier de penser et d'enseigner leur pensée »¹⁸. Ceux-ci sont, par conséquent, des clercs qui enseignent leurs idées et qui écrivent en latin à l'intention de leurs pairs.

Talmud : Pour comprendre le procès du Talmud et sa condamnation, nous devons nous arrêter sur ce que sont ces textes, leurs contenus, leurs provenances et leurs apparitions en Europe. Nous exposons ici uniquement les grandes lignes, puisqu'un sujet, tel que le Talmud, peut à lui seul remplir un livre. En bref, il existe deux sortes de Talmud : le Talmud de Babylone et le Talmud de Jérusalem. Dans ce travail il s'agira du Talmud de Babylone, car c'est celui-ci qui prédomine la littérature juive en Occident durant tout le Moyen Âge. Il est rédigé principalement dans les écoles de Babylonie après la destruction du second Temple (en 70) et la compilation se poursuit jusqu'au VI^e siècle. Œuvre monumentale, il s'agit d'une transcription de la Loi orale, loi donnée par Moïse aux hébreux dans le désert. Le Talmud dit de Babylone se compose de deux parties distinctes. La première partie, la *Michna**¹⁹, est un recueil de décisions et de lois embrassant tous les domaines de la législation civile et religieuse²⁰. La deuxième partie est la *Guémara**, qui a pour but d'éclairer, d'expliquer la *Mishna** par des expressions, des tournures et des choix rhétoriques, des récits de la vie des maîtres, des paraboles ou histoires. Ces allégories, appelées *aggadah**, vont faire partie des erreurs dénoncées par les intellectuels chrétiens aux XII^e et XIII^e siècles.

Antijudaïsme et antisémitisme : L'antijudaïsme ne peut être confondu ici avec l'antisémitisme. L'antijudaïsme est une opposition d'ordre doctrinal ou idéologique que nous allons retrouver au Moyen Âge, notamment chez les intellectuels chrétiens et au sein de l'Église romaine. Pour ce qui est de l'antisémitisme, terme créé en 1866, il fait référence à l'hostilité à l'égard du peuple juif, la « race ». De ce fait, il faut bien noter qu'il n'est pas question d'antisémitisme pour l'époque qui nous intéresse, mais bien d'antijudaïsme.

¹⁷ LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, pp. 3-5. Voir aussi DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, pp. 12-13.

¹⁸ LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁹ * renvoi au lexique.

²⁰ LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p.46.

Hérétique et hérésie : Si nous nous référons au sens du mot que propose Thomas d'Aquin, il définit « *haeresis* » comme étant une sorte d'infidélité de ceux qui professent la foi chrétienne et en corrompent les dogmes²¹. L'hérésie est donc définie par les intellectuels du XIII^e siècle comme une adhésion obstinée, d'un chrétien, vers une opinion qui dévie des enseignements de l'Église²².

Sermon : Enfin, le dernier mot auquel il faudrait s'attarder est bien la signification de sermon. Qu'est-ce qu'un sermon et quelle est sa fonction ? Il s'agit d'un discours prononcé dans des circonstances religieuses. Il se distingue de l'homélie, qui sert plutôt à désigner les lectures de l'office. Comme le dénote Nicole Bériou²³, le XIII^e siècle est très riche en sermons et les auteurs de ces écrits avaient l'ambition de les diffuser à grande échelle. Eudes de Châteauroux, qui a laissé plus de mille sermons transcrits dans des recueils, en fait partie. Aux XI^e et XII^e siècles, ils proviennent majoritairement du monde monastique et canonial et s'adressent à un auditoire déjà formé dans les confréries, mais aussi à des clercs des écoles et des universités²⁴. Dès le XIII^e siècle, les sermons vont être largement utilisés pour la prédication²⁵.

Ainsi, pour bien cerner la problématique, nous proposons au premier chapitre de porter un regard sur le renforcement de l'Église et l'encadrement des fidèles à partir du pontificat d'Innocent III (1198 à 1216). Pour ce faire, nous allons aborder les conceptions de *christianitas*, « vicaire du Christ » et *plenitudo potestatis*, des concepts qui vont être employés pour affermir l'autorité papale. Ensuite, il s'agira de traiter des luttes contre les hérésies et déviances dogmatiques qui mènent finalement à l'utilisation d'une procédure inquisitoriale élaborée comme outil servant à encadrer les fidèles. Ce chapitre a pour but de montrer la reprise en main de l'orthodoxie doctrinale par l'Église et l'autorité dont elle se dote.

Le deuxième chapitre se concentrera sur l'éveil intellectuel des XII^e-XIII^e siècles. Nous essayerons de démontrer dans quelle mesure cet éveil a un impact sur la condamnation du Talmud et l'évolution de l'antijudaïsme chez les intellectuels chrétiens. À cet effet, nous allons

²¹ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, secunda secundae, Paris, Éditions du Cerf, 1984, t. 3, second volume de la deuxième partie, q.11, p. 89.

²² STRAYER Joseph R. (éd.), *Dictionary of the Middle Ages*, New York, Scribner, 1982-1989, vol. 6, p. 193.

²³ BÉRIOU Nicole, « Les sermons latins après 1200 », dans *The Sermons*, B. M. KEINZLE (dir.), Turnhout, Brepols, 2000, pp. 363-364.

²⁴ POIREL Dominique, *Dictionnaire du Moyen Âge*, GAUVARD Claude, De LIBERA Alain, Zink Michel (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2002, 1328-1329.

²⁵ BÉRIOU Nicole, « Les sermons latins après 1200 », *op. cit.*, p. 267.

nous pencher sur l'émergence et l'importance de l'université de Paris, qui devient l'une des sources majeures de l'autorité doctrinale; pour ensuite arrêter notre regard sur l'attention portée par les intellectuels sur les textes étrangers, dont les textes rabbiniques. Il sera question, enfin, de comprendre l'inquiétude des autorités religieuses en face de ce bouillonnement intellectuel.

Ensuite, au troisième chapitre, consacré à la prise de connaissance du Talmud, nous examinerons la polémique interne au judaïsme pour expliquer l'origine de la connaissance des écrits talmudiques par l'Église; ce qui nous mènera au procès du Talmud de 1240 et aux différentes sentences qui en découlent. La dernière partie de ce chapitre prendra en compte le point de vue de deux intellectuels chrétiens, Pierre le Vénérable (v.1092-1156) et Guillaume d'Auvergne (1190-1249), au sujet de la littérature rabbinique. Bien que ces derniers condamnent le Talmud, ils vont pourtant avoir une attitude différente à l'égard des juifs.

Ces trois chapitres vont finalement mener au cœur du travail, le dernier chapitre, qui traite de l'antijudaïsme et du Talmud chez Eudes de Châteauroux. Nous allons aborder sa carrière, pour ensuite comprendre l'importance de l'orthodoxie doctrinale aux yeux du cardinal-légit. Puis, il sera question des dénonciations portées par Eudes de Châteauroux contre le Talmud, pour nous concentrer sur la compilation du dossier *Extractiones de Talmut*. Enfin, nous analyserons la pensée d'Eudes de Châteauroux contre le judaïsme et l'évolution de son antijudaïsme après la découverte du Talmud.

Nous désirons ainsi traiter l'antijudaïsme qui s'accroît chez Eudes de Châteauroux et chez les intellectuels du XIII^e siècle après la condamnation du Talmud (1240). Il s'agit principalement de montrer que c'est par une incompréhension de la littérature talmudique que l'antijudaïsme s'est accru chez les savants chrétiens en France.

CHAPITRE I

RENFORCEMENT DE L'ÉGLISE ET ENCADREMENT DES FIDÈLES

La chrétienté des débuts du XI^e siècle se caractérise par l'effondrement de l'organisation carolingienne et l'effacement de la papauté. Cependant, elle se définit également par le désir, dès les années 1020, de certains monastères, celui de Cluny par exemple, de remettre de l'ordre et de régler les problèmes de nicolaïsme, de simonie et d'hérésies qui commencent à voir le jour. Avec Léon IX (1002-1054), la papauté s'engage dans une conquête de la *libertas ecclesiae*, en luttant contre l'investiture laïque et la simonie. Puis, en 1075, Grégoire VII écrit une série de vingt-sept propositions connues sous le nom de *Dictatus papae*, proposant l'instauration d'une théocratie pontificale beaucoup plus radicale. L'empereur n'apparaît plus comme le chef légitime de l'Église d'Empire, car désormais est fondée l'Église romaine au sein de laquelle le souverain pontife manifeste sa supériorité dans le monde laïque et clérical²⁶. La réforme grégorienne entame alors un grand mouvement de renouveau religieux où le rôle du pape commence à s'affirmer. Il faut cependant attendre le pontificat d'Innocent III (1161-1216) pour voir se dessiner une institution ecclésiale puissante.

Nous proposons ainsi, dans ce chapitre, de parcourir dans un premier temps les idées réformatrices des papes influents du XIII^e siècle, tels Innocent III, Grégoire IX et Innocent IV; ce qui nous mènera, par suite logique, aux luttes contre les hérésies et déviances dogmatiques, et enfin à l'utilisation d'une procédure inquisitoire élaborée comme outil servant à promouvoir l'orthodoxie doctrinale.

²⁶ SOT Michel, « La réforme grégorienne : une introduction », dans *Revue d'Histoire de l'Église de France*, vol. 96, n° 1, 2010, p. 9.

1. *Christianitas*, « vicaire du Christ » et *plenitudo potestatis*

1.1 *Innocent III (1161-1216)*

Contrairement à ses prédécesseurs, Innocent III jette les bases du projet théocratique en transformant l'Église en une monarchie pontificale²⁷. Il désire avoir une emprise non seulement sur le monde clérical, mais aussi sur celui des laïcs, c'est-à-dire, avoir un pied dans le temporel et dans le spirituel. Innocent III renforce ainsi la notion de *christianitas* (chrétienté). Le terme apparaît en ancien français vers 1040 dans la *chanson d'Alexis*, mais il ne désigne plus, sous Innocent III, uniquement les chrétiens, mais bien la chrétienté en tant que territoire²⁸. Sont regroupés alors les juifs, les hérétiques et les païens dans un territoire unifié, sous la gouverne du pontife romain. Plus encore, Innocent III envoie une lettre en août 1198 à l'évêque de Faenza, dans laquelle il écrit que : « *Bien que nous soyons le successeur du prince des apôtres, nous ne sommes pas le vicaire de Pierre, d'aucun apôtre ou d'aucun homme, mais le vicaire de Jésus Christ [...]* »²⁹. Ainsi, en choisissant de se désigner comme « vicaire du Christ » plutôt que « vicaire de Pierre », le pape s'affirme comme le seul représentant direct de ce dernier. Outre cette notion, Innocent III implante également en 1198 le concept de *plenitudo potestatis*. S'émancipant par la suite, il s'agit, à ce moment-là, de donner la « plénitude du pouvoir » au pontife romain sur tous les ecclésiastiques³⁰. Par conséquent, représentant de Dieu sur terre, le pape justifie, dans sa lettre, les nouvelles prérogatives exercées sur les membres de la hiérarchie ecclésiastique, qu'il s'agisse des bénéfices, de la levée de subsides ou de délier un évêque de son église :

« [...] *ce que Dieu, et non l'homme, a réuni spirituellement, le vicaire de l'homme ne peut délier, mais seulement le vicaire de Dieu ; le vicaire de Dieu sépare un évêque de son Église, comme nous avons quelquefois retiré des évêques de leurs sièges par abdication, déposition et transfert. Ces trois pouvoirs sont justement réservés, comme*

²⁷ THÉRY Julien, « Innocent III et les débuts de la théocratie pontificale », dans *Mémoire dominicaine*, actes du colloque international *Dominique avant les dominicains. 8^e centenaire de la rencontre de Castelnau-Montpellier*, vol. 21, 2007, p. 34.

²⁸ LE GOFF Jacques, *Saint-Louis*, Paris, Gallimard, 1996, p. 60.

²⁹ THÉRY Julien, *op. cit.*, p. 35.

³⁰ *Dictionnaire historique de la papauté*, LEVILLAIN Philippe (dir.), Paris, Fayard, 1994, p. 877.

nous l'avons montré, au pontife romain, qui a retenu pour lui la plénitude du pouvoir, bien qu'il ait appelé d'autres évêques pour partager avec eux la sollicitude »³¹.

Innocent III renforce ainsi le pouvoir du souverain pontife. Cela dit, il faut attendre véritablement l'élection d'Innocent IV, en 1243, pour que le terme *plenitudo potestatis* prenne tout son sens.

1.2 Innocent IV (1195-1254)

À la différence d'Innocent III, Innocent IV (1195-1254) étire la signification de *plenitudo potestatis* à son extrême, considérant qu'il s'agit d'un plein pouvoir pontifical sur toute personne dans la chrétienté. En tant que représentant de Dieu et en vertu de son pouvoir, le souverain pontife estime ainsi qu'il a le devoir de gouverner non seulement les chrétiens et les hérétiques, mais aussi les juifs. De ce fait, dans ses commentaires sur les lois canons, *Apparatus in quinque libros Decretalium*, il déclare que si les juifs sont dans l'erreur, le pape a le pouvoir de les condamner :

« Item Iudaeos potest iudicare papa, si contra legem faciant in moralibus, si eorum praelati eos non puniant, et eodem modo si haereses circa suam legem inveniant et hac ratione motus Papa Gregorius et Innocentius mandaverunt comburi libros talium [=Talmud] in quos multae continebantur haereses et mandaverunt puniri illos qui predictas haereses sequerentur vel docerent »³².

Ainsi, le pape se doit d'intervenir lorsque les hérétiques contreviennent au dogme chrétien, mais aussi il a le devoir de « remettre » les juifs sur le bon chemin lorsque ces derniers dévient par rapport à l'Ancien Testament³³. Innocent IV justifie alors sa démarche envers la confiscation et le brûlement des livres talmudiques en 1244, car, pour lui, ces livres font dévier les juifs de leur doctrine. D'autre part, depuis Innocent III, toute résistance à l'autorité pontificale pouvait être vue comme un crime de « lèse-majesté éternelle », en d'autres mots, un crime d'hérésie³⁴. Par

³¹ THÉRY Julien, *op. cit.*, p. 36.

³² MELLONI Alberto, *Innocenzo IV: La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Genève, Marietti, 1990, p. 182. « De même, le pape est en mesure de juger les juifs, s'ils contreviennent aux lois de la morale, s'ils ne sont pas punis par leurs supérieurs, et de la même manière, s'ils découvrent des hérésies autour de leur propre loi. Pour cette raison, le pape Grégoire et Innocent ont proclamé le brûlement des livres méprisables [= Talmud], contenant à l'intérieur de nombreuses hérésies, et ont ordonné de punir et persécuter ceux qui prêchent ou enseignent ses hérésies ».

³³ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 49.

³⁴ THÉRY Julien, *op. cit.*, p. 37.

conséquent, un contrôle de plus en plus rigide commence à se constituer en Occident. La papauté se renforce et désire unifier la chrétienté sous une seule religion, une seule doctrine, celle édictée par le vicaire du Christ. Elle cherche alors à ramener les dissidents au dogme romain et à l'obéissance. Innocent III, Grégoire IX et Innocent IV vont, de ce fait, lutter activement contre les hérésies et les déviations dogmatiques.

2. Lutte contre les hérésies et déviations dogmatiques

2.1 Les « nouveaux manichéens »³⁵

Jusqu'au XII^e siècle, les courants de contestations qui ont existé en Occident sont mal connus. C'est à partir des années 1120 que des mouvements dissidents se repèrent plus nettement dans le Languedoc, dans la vallée du Rhin ainsi que dans l'Italie du Nord et du Centre. Les XII^e et XIII^e siècles sont marqués par ces derniers qui répondent aux visées réformatrices de l'Église, dont celles dites grégoriennes. Parmi ces courants, les « nouveaux manichéens » et les vaudois vont animer l'Occident médiéval par leur anticléricalisme virulent.

Selon le célèbre inquisiteur Bernard Gui (1261-1331), l'hérésie albigeoise est une transformation du manichéisme³⁶, transmis depuis les premiers siècles jusqu'au XIII^e. C'est pourquoi, aux XIII^e et XIV^e siècles, les adhérents de cette secte sont considérés comme des nouveaux manichéens, puisque le dualisme manichéen suppose deux sphères créatrices opposant le bien et le mal. Le principe du bien est alors créateur du monde de l'esprit, le principe du mal est, quant à lui, créateur du monde de la matière, soit le monde terrestre. De nos jours, les historiens et théologiens s'accordent pour dire que les origines de cette hérésie albigeoise sont incertaines, voire obscures, bien que sous certains aspects, cette dernière rappelle les croyances

³⁵ Ce mouvement ne s'est jamais autodésigné par le nom cathare et leurs antagonistes contemporains le appelaient plutôt des « hérétiques albigeois ». La désignation de cathare évoquait principalement les dissidents de Rhénanie et d'Italie du Nord. Ce n'est qu'au XIX^e siècle que ce mot est utilisé en intégrant la dissidence religieuse du Languedoc. C'est pourquoi, nous préférons, dans ce travail, employer l'expression de « nouveaux manichéens » ou d'hérétiques albigeois.

³⁶ Le manichéisme est une religion enseignée par Manès, fondée sur le christianisme auquel se sont adjoints des éléments de bouddhisme et de parsisme et où s'opposent le Bien et le Mal, qui en constituent les deux principes fondamentaux.

des manichéens³⁷. En effet, dès le XII^e siècle, les « nouveaux manichéens » suivent certaines théories de Manès (238-277?) comme l'existence d'un Dieu mauvais et d'un Dieu bon, la migration des âmes, la condamnation du mariage³⁸, ou encore le régime strictement végétarien. Par ailleurs, pour ces derniers, le Christ n'est pas Dieu, mais un homme élu par Dieu. Cette interprétation fait donc du Christ le simple porteur du message divin révélant les voies du salut que seul le Saint-Esprit permet d'obtenir. Concernant l'Eucharistie, ils ne conçoivent pas qu'il y ait une présence réelle du Christ, le percevant plutôt comme une simple commémoration quotidienne du repas. De ce fait, pour l'Église, le nouveau manichéisme est une hérésie, puisqu'elle nie l'Incarnation, la Passion et la puissance salvatrice du Christ. Cela dit, bien que les pratiques dévient du dogme de l'Église romaine, la principale critique portée contre les « nouveaux manichéens » est que le dualisme, tel que promu par ces derniers, participe plus à la radicalisation d'un message évangélique dont l'origine est avant tout anticléricale. C'est là, en effet, le fondement du problème, comme le révèle Bernard Gui dans son *manuel de l'inquisiteur* :

*« Item, duas confingunt esse ecclesias, unam benignam, quam dicunt esse sectam suam, eamque esse asserunt ecclesiam Jhesu Christi; aliam vero ecclesiam vocant malignam, quam dicunt esse Romanam ecclesiam, eamque impudenter appellant matrem fornicationum, Babilonem magnam, meretricem et basilicam dyaboli et Sathane synagogam. Omnesque gradus et ordines ac ordinationes ejus et statuta despiciunt et dépravant et omnes qui fidem ejus tenent appellant hereticos et errantes nec aliquem posse salvari in fide Romane ecclesie dogmatizant »*³⁹.

Le nouveau manichéisme ne peut donc se concevoir comme une église organisée, puisque sa démarche spirituelle, inspirée du christianisme primitif, prône avant tout une démarche personnelle. Le rôle simplifié des prêtres comme « agents de terrain » remet, de ce fait, en cause

³⁷ Bernard GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, éd. et trad. de G. MOLLAT, Paris, Les Belles Lettres, 2012, pp. XXXI-XXXII.

³⁸ Le mariage était proscrit seulement pour les « parfaits », c'est-à-dire ceux qui passaient par le *consolamentum* (équivalant pour les « nouveaux manichéens », aux sacrements du baptême, de la pénitence et de l'ordre). Voir VILLIER Marcel (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, vol. 1, col. 291.

³⁹ Bernard GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, *op. cit.*, p. 10. Mollat donne la traduction suivante : « De même, ils imaginent deux églises : l'une, la bonne, qui est leur secte, disent-ils ; c'est elle, prétendent-ils, l'église de Jésus-Christ ; l'autre, la mauvaise, qui est, selon eux, l'Église romaine : ils l'appellent impudemment mère des fornications, grande Babylone, courtisane et basilique du diable, synagogue de Satan. Ils en méprisent et déforment toute hiérarchie, les ordres, l'organisation et les statuts, traitent d'hérétiques et d'égarés tous ceux qui conservent sa foi, et enseignent que personne ne peut être sauvé dans la foi de l'Église romaine ».

l'Église romaine en tant qu'institution. Les adhérents de cette secte critiquent ainsi les sacrements et le pouvoir des prêtres dans le cadre d'une institution faite de richesse et de luxe. Dès lors, en niant l'unicité de Dieu, l'Incarnation, la Passion salvatrice ou la présence réelle du corps dans l'hostie, c'est l'institution elle-même qui est remise en cause. L'Église se voit donc associée à l'œuvre du Diable, car pour elle, il faut passer par les institutions pour arriver au salut. C'est pourquoi, en 1209, Innocent III décide de prêcher une croisade interne contre eux⁴⁰. Cette croisade, nommée croisade des albigeois, n'atteint pas l'objectif espéré et en 1225, Honorius lance un nouvel appel à la croisade. D'ailleurs, Eudes de Châteauroux (1190?-1273), alors clerc de l'université de Paris, prêche en 1226 un sermon pour soutenir l'expédition de Louis VIII dans le Midi. Il considère que ce mouvement est une preuve d'un renforcement de l'hérésie et du péché et qu'il faut à tout pris le châtier et l'éliminer⁴¹. Si la croisade prend fin en 1229, elle n'éradique pas complètement l'hérésie albigeoise qui continue à exister, bien qu'affaiblie, jusqu'à la fin du XIV^e siècle. L'Église a d'ailleurs d'autres problèmes à résoudre, un mouvement de contestation jaillit également à Lyon, après 1179, prônant publiquement leur anticléricalisme.

2.2 Les vaudois

À l'initiative d'un riche marchand, Pierre Valdès (1140-1218), un second mouvement anticlérical émerge dans la ville de Lyon. Vers 1170, après avoir distribué ses biens aux pauvres, il décide de se convertir et de se vouer à la prédication. Cependant, les autorités religieuses commencent à suspecter ces prédicateurs qui ne connaissent pas le latin et qui n'ont pas suivi de formation, redoutant de voir se diffuser de fausses doctrines⁴². Bernard Gui, d'ailleurs, les considère comme des ignorants et des illettrés, reprochant qu'ils « *usurpèrent la fonction des apôtres et osèrent prêcher l'évangile dans les rues ou sur les places publiques* »⁴³. Le problème vient alors du fait que les clercs voient la fonction de prédication leur échapper et que ceux-ci sont des « illettrés » qui ont pris leur place. Toutefois, l'hérésie porte surtout sur l'insoumission des vaudois à l'Église romaine. En 1179, l'évêque de Lyon interdit à Valdès de prêcher, ce qui va

⁴⁰ MADDEN Thomas F. (dir.), *Les croisades*, Cologne, Evergreen, 2008, p. 134.

⁴¹ BÉRIOU Nicole, « La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226 », dans *La prédication en pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)*, Toulouse, Cahiers de Fanjeaux, n° 32, 1997, pp. 85-109.

⁴² VINCENT Catherine, *Église et société en Occident : XIII^e-XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 16.

⁴³ Bernard GUI, *Manuel de l'inquisiteur, op. cit.*, pp. 34-35. « [...] *apostolorum sibi officium usurparunt et presumentes per vicos et plateas evangelium predicare* ».

pousser ce dernier à critiquer encore plus l'institution ecclésiastique dont il dénonce la richesse et la corruption. À ce que révèle Bernard Gui, les vaudois se disent alors insoumis au pape et aux clercs et ne peuvent être excommuniés :

« Istius itaque secte devii sectatores et prophani professores tenent et dogmatizant se non esse subjectos domino pape seu Romano pontifici nec aliis prelatiis Romane ecclesie, asserentes quod Romana ecclesia eos injuste et indebite persequitur et condempnat. Item, assevant se non posse excommunicari ab eisdem Romano pontifice et prelatiis nec esse obediendum alicui [...] »⁴⁴.

Cet anticléricalisme fait condamner Valdès en tant qu'hérétique en 1184 avec tous ses disciples. À la différence des « nouveaux manichéens », les vaudois restent toutefois fidèles aux dogmes chrétiens de l'Incarnation et de la Rédemption, ne condamnant que l'Église romaine. Or, même si ces deux mouvements ne professent pas les mêmes doctrines, les inquisiteurs vont souvent les confondre. Ils vont simplement séparer les « croyants » ou les « imparfaits », ceux qui se contentent de croire aux doctrines hérétiques, des « parfaits », ceux qui professent intégralement la doctrine en y conformant leur conduite⁴⁵. L'excommunication des vaudois n'a pas fait disparaître la secte, qui s'est retirée en Dauphiné, en Franche-Comté, en Bourgogne, en Lorraine et également en Languedoc⁴⁶. En présence de mouvements de contestations toujours tenaces dans de nombreuses régions, un concile se forme, le IV^e concile du Latran (1215), afin de corriger les mœurs et pratiques du clergé et des laïcs, mais surtout dans le but d'éradiquer les déviances dogmatiques.

2.3 IV^e concile du Latran (1215)

Le IV^e concile du Latran est certainement l'un des événements les plus importants du début du XIII^e, puisqu'il représente l'apogée de la papauté médiévale⁴⁷. À la suite d'une

⁴⁴ Bernard GUI, Manuel de l'inquisiteur, *op. cit.*, p. 38. Mollat donne la traduction suivante : « Les partisans égarés et les maîtres sacrilèges de cette secte soutiennent et enseignent qu'ils ne sont point soumis au seigneur pape ou pontife romain ni aux autres prélats de l'Église romaine et que celle-ci les persécute et condamne injustement et indûment. Item, ils ne peuvent, assurent-ils, être excommuniés par ce pontife romain et ces prélats, et l'on ne doit obéissance à aucun d'eux [...] ».

⁴⁵ Bernard GUI, Manuel de l'inquisiteur, *op. cit.*, pp. XXXV-XLII.

⁴⁶ *Ibid.*, p. XLI.

⁴⁷ CHRISTOPHE Paul, FROST Francis (all.), *Les conciles œcuméniques*, Paris, Desclée, 1988, vol. 2, p. 37.

convocation lancée par Innocent III dans la bulle d'indiction *Vineam Domini Sabaoth* de 1213, un nombre important de prélats, de membres du clergé et de représentants et délégués des grands princes se rassemble afin de prendre part au concile œcuménique. Ils sont en effet plus de mille deux cent douze à prendre part au concile : quatre cent douze évêques et huit cents abbés, prieurs, doyens et prévôts. Le concile est donc convoqué pour le 1^{er} novembre 1215, mais a lieu dix jours plus tard, soit le 11 novembre. Pour son importance, le concile est d'assez courte durée, puisqu'il se clôt le 30 novembre. Quoi qu'il en soit, quatre thématiques principales vont être abordées : premièrement, il va s'agir de définir la foi; pour ensuite poursuivre la réforme de l'Église (augmenter les exigences envers les clercs); encadrer davantage les laïcs (augmentation des attentes ; intériorisation de la foi et la pratique religieuse individuelle); et enfin lutter contre les ennemis autant intérieurs (les juifs)⁴⁸, qu'extérieurs (les sarrasins). Dans les lignes qui suivent, nous allons nous concentrer uniquement sur les trois premiers canons, puisqu'ils montrent l'importance pour l'Église de combattre les hérésies en rappelant avec vigueur le contenu de l'orthodoxie.

2.3.1 « *De la foi catholique* »

Innocent III souhaite faire ainsi directement face à la montée de ce qu'il considère comme une dangereuse hérésie, à savoir le catharisme (et l'hérésie albigeoise). Ce souci, nous le retrouvons principalement dans le canon d'ouverture à travers une profession de la foi catholique dans laquelle les pères conciliaires redéfinissent chaque point de la doctrine catholique contestée par ces derniers. Le premier canon, *De fide catholica*, s'ouvre ainsi sur l'affirmation de l'unicité de Dieu. Les trois premiers paragraphes sont consacrés successivement à la Trinité (la nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit et la consubstantiation), à l'Incarnation et à la Rédemption, et à l'Église⁴⁹. Le dernier paragraphe fait bien allusion à une théologie sacramentaire où l'Église

⁴⁸ Nous n'allons pas traiter, ici, des canons 67 à 70 qui sont dirigés envers les juifs. Comme il a été mentionné en introduction de ce mémoire, p. 5, les problèmes et interdits économiques ou sociaux vont être mis à l'écart. Nous désirons, en effet, nous en tenir, dans cette partie, aux déviations dogmatiques. À titre indicatif, voici la liste des canons à l'encontre des juifs : [67] *De l'usure pratiquée par les juifs* ; [68] *Que les juifs doivent se distinguer des chrétiens par un habit spécial* ; [69] *Inaptitude des juifs aux emplois publics* ; [70] *Les juifs convertis ne doivent pas retourner à leur ancien rite*. Voir FOREVILLE Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965, pp. 380-382.

⁴⁹ FOREVILLE Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV*, op. cit., p. 342.

romaine est présentée comme la seule acceptée : « *Il y a une seule Église universelle des fidèles, hors de laquelle absolument personne n'est sauvé* »⁵⁰. Enfin, le canon rappelle, contre les cathares⁵¹, l'importance du baptême dans l'eau pour le salut des enfants et des adultes, ainsi que la nécessité du mariage. Beaucoup plus long que ceux des conciles de Nicée ou de Constantinople, le canon *De fide catholica* apparaît, par conséquent, comme une véritable contre argumentation adressée aux dissidents de Rhénanie, de l'Italie du Nord et à l'hérésie albigeoise.

2.3.2 « *Des erreurs de l'abbé Joachim* »

Le deuxième canon est assez inusité, puisque pour la première fois dans l'histoire, le concile canonise les partisans des thèses approuvées⁵². Ce canon consiste ainsi en une défense de l'interprétation trinitaire de Pierre Lombard (v.1100-1159), condamnant la thèse qu'avait élaborée Joachim de Flore (v.1130-1202) dans son *De unitate et essentia Trinitatis*. Dans cet ouvrage, Joachim reprochait à Pierre Lombard de supposer l'existence d'une essence autre que celle attribuée à la Trinité, l'accusant de considérer l'existence d'une quatrième essence. Les pères conciliaires réprouvent alors la thèse de Joachim de Flore en le traitant « *d'hérétique et de fou* »⁵³. Le concile finit alors par déclarer hérétique tout celui qui défend la doctrine de Joachim. La diffusion de doctrines jugées non orthodoxes pousse, de la sorte, les pères conciliaires à condamner plus formellement certaines thèses (celle de Joachim de Flore, mais aussi celle des amauriciens) pour ne pas qu'elles se propagent.

2.3.3 « *Des hérétiques* »

Le troisième et dernier canon concernant les hérétiques a pour but d'organiser la répression de l'hérésie, principalement albigeoise, mais aussi vaudoise. Ce décret voit le jour après le refus de Raymond VI, comte de Toulouse, de chasser de ses terres les « nouveaux manichéens », protection qui va encourager ces derniers dans leur résistance. En conséquence, les

⁵⁰ *Ibid.*, p. 343.

⁵¹ Nous incluons l'hérésie albigeoise.

⁵² CHRISTOPHE Paul, FROST Francis (all.), *Les conciles œcuméniques*, op. cit., p. 46.

⁵³ FOREVILLE Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV*, op. cit., p. 344.

évêques vont reprocher à Raymond VI, à son neveu Trencavel et à d'autres comtes d'avoir laissé l'hérésie se développer librement dans leurs domaines. C'est pourquoi, afin que le cas du comte de Toulouse ne se répète pas, le troisième canon prend des mesures restrictives contre les seigneurs : « [...] *si un seigneur temporel requis et averti par l'Église, néglige de purger ses terres de cette hérésie infecte, l'évêque métropolitain et ses suffragants le frapperont d'excommunication* »⁵⁴. Plus encore, un autre cas d'excommunication s'applique à tous ceux qui prêchent sans l'autorisation du pape ou de l'évêque : « *quiconque s'étant vu interdire [de prêcher] ou n'en ayant pas reçu mission du Siège apostolique ou de l'Ordinaire catholique usurperait, en particulier ou en public, l'office de la prédication, qu'il soit excommunié et s'il ne vient promptement à résipiscence, frappé d'une autre peine appropriée* »⁵⁵. Ainsi, non seulement les pères conciliaires prennent des mesures répressives contre les « nouveaux manichéens », mais aussi contre les vaudois qui continuent à rassembler de plus en plus de fidèles autour d'eux. Cette lutte contre les déviances dogmatiques et les hérésies fait naître une véritable croisade interne par laquelle les catholiques, qui s'arment pour chasser les hérétiques, recevront les mêmes privilèges que les croisés partis contre les musulmans en Terre sainte⁵⁶. Enfin, par le troisième canon, Innocent III établit l'embryon de la future inquisition en mettant en place des tribunaux et l'essentiel de la procédure pour juger les hérétiques. Le concile ordonne alors que tous les hérétiques soient livrés au pouvoir séculier, que leurs biens soient saisis et que ceux qui les protègent soient excommuniés et privés de toute fonction publique. Quant aux évêques, ils ont l'obligation de rechercher les hérétiques dans leurs diocèses et de procéder aux enquêtes. Par désir d'éradiquer complètement toute forme d'hérésie, l'inquisition commence à se concrétiser, mais ne sera véritablement bien implantée que sous Grégoire IX en 1233.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 346.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 347.

⁵⁶ CHRISTOPHE Paul, FROST Francis (all.), *Les conciles œcuméniques, op. cit.*, p. 43.

3. L'inquisition et l'invention de la procédure inquisitoire

3.1 *La procédure inquisitoire*

L'inquisition n'est pas née, comme nous pourrions le croire, avec le IV^e concile du Latran. L'inquisition diocésaine était déjà établie avant 1215, puisqu'elle est en vigueur dans certaines régions depuis le concile de Tours (1163). Toutefois, à partir de 1215, l'inquisition devient permanente et générale. Une réelle procédure inquisitoriale se forme progressivement, les méthodes inquisitoriales évoluant, jusqu'à l'élection de Grégoire IX. Ce dernier met en place, à partir de 1233, un tribunal avec l'aide de nouveaux ordres religieux, en particulier des mendiants⁵⁷. En effet, c'est le 13 avril de la même année que le pontife romain annonce au clergé français l'arrivée des inquisiteurs dominicains. Ces derniers, soumis uniquement à l'autorité pontificale, constituent alors de nouveaux tribunaux qui agissent indépendamment des juridictions locales⁵⁸. L'inquisiteur est donc essentiellement le représentant du pape qui lui délègue son autorité pour juger toutes les questions relatives à la foi dans une région donnée. Concernant les méthodes des inquisiteurs, ces derniers instituent des techniques d'archivage efficaces en enregistrant tous les témoignages et aveux. Ils sont alors assistés de clercs, mais aussi de nombreux notaires, greffiers, ou encore geôliers. De plus, l'obligation de dénonciation et la prise d'informations personnelles des accusés constituent une première forme de contrôle des populations, désolidarisant du coup les sociétés locales⁵⁹. La procédure inquisitoriale débute alors par un « temps de grâce », au cours duquel tous ceux qui confessent leurs fautes et dénoncent les hérétiques ont droit à une immunité. Pour les simples « croyants » qui sont arrêtés et qui avouent aussitôt leur hérésie, ils se voient imposer des pénitences relativement légères, tels le pèlerinage ou le port temporaire de croix jaunes (signe d'infamie). Les plus récalcitrants, souvent les « parfaits », ont une peine beaucoup plus grave, car ils persistent, selon les inquisiteurs, toujours dans leurs erreurs. Ils sont alors abandonnés au bras séculier, c'est-à-dire que l'Église confie au pouvoir laïque le soin d'exécuter la sentence : « [...] *Postquam autem sepius fuerint invitati et expectati ad conversionem, si redire noluerint et apparuerint indurati, proceditur ad sententiam*

⁵⁷ LE GOFF Jacques, *Saint-Louis, op. cit.*, p. 71.

⁵⁸ THÉRY Julien, « Les hérésies, du XII^e au début du XIV^e siècle », *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 381.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 382.

contra eos et relinquuntur brachio et iudicio seculari »⁶⁰. Dans la majorité des cas, les « parfaits » étaient condamnés à un emprisonnement à vie, l’emmurement ou à la mort par le bûcher. Également, l’usage de la torture se généralise graduellement au cours du XIII^e siècle, surtout sous Innocent IV. Les inquisiteurs soupçonnaient, en effet, les accusés d’être des dissimulateurs et des menteurs et les forçaient ainsi à avouer le crime d’hérésie⁶¹.

3.2 *Inquisition matérielle*

Enfin, il nous semble important de devoir différencier deux sortes d’inquisitions : l’inquisition contre les hérétiques et l’inquisition matérielle. Cette question sera traitée plus amplement au chapitre suivant, nous l’évoquons toutefois ici, car il ne faut pas négliger le fait que les livres et thèses passaient également en jugement. Nous parlons ici d’inquisition matérielle, car au XIII^e siècle, plusieurs œuvres ou thèses étaient condamnées sans que les autorités puissent imputer explicitement un auteur⁶². Tel fut le cas, par exemple, de la condamnation au bûcher du Talmud. Les rabbins présents lors du procès ne jouaient le rôle que d’avocats de la défense. De nombreux livres ont été ainsi condamnés durant les XII^e et XIII^e siècles et plusieurs moyens étaient utilisés pour les prohiber. Les mesures restrictives passent alors d’une simple censure de phrases, à la proscription complète, ou encore à la destruction matérielle (bûcher) si l’autorité considère que rien de bon ne peut en ressortir⁶³. Par conséquent, au XIII^e siècle, c’est toute une procédure inquisitoire qui se met en place, non seulement pour lutter contre les hérésies et les déviations dogmatiques, mais aussi pour encadrer et resserrer le contrôle de la *christianitas*.

Ainsi, en transformant l’Église en une monarchie pontificale, Innocent III lègue à ses successeurs un pouvoir théocratique qui s’affermit au cours du XIII^e siècle, notamment sous

⁶⁰ Bernard GUI, *Manuel de l’inquisiteur*, op. cit., p. 16. Mollat donne la traduction suivante : « [...] *Si ces mêmes hérétiques* [« parfaits »], après avoir été fréquemment et patiemment exhortés à la conversion, refusent de revenir à la foi et paraissent endurcis, on prononcera contre eux la sentence et on les livrera au bras et au tribunal séculier ».

⁶¹ LE GOFF Jacques, *Saint-Louis*, op. cit., p. 70.

⁶² BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l’université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Belles Lettres, 1999, p. 43.

⁶³ Concernant la censure des livres, voir cf. *infra*, chap. III, 3.2, p. 32.

Grégoire IX et Innocent IV. Avec les conceptions du pape « vicaire du Christ » et de la *plenitudo potestatis*, le souverain pontife se dote des pleins pouvoirs et étend sa juridiction dans toute la *christianitas*, sur les chrétiens, les hérétiques, mais aussi sur les juifs. Nous voyons alors se manifester un durcissement de l'Église de plus en plus patent envers le clergé, les fidèles, les hérétiques et les juifs. Face au désir d'unifier la *christianitas* sous une seule doctrine et ainsi maintenir l'orthodoxie doctrinale, celle édictée par l'Église romaine, la papauté se donne pour tâche de lutter contre les hérésies et déviations dogmatiques toujours tenaces et menaçantes. À travers l'ensemble des canons conciliaires, c'est une papauté en action qui est mise en avant avec pour souci de bien définir la foi catholique. Nous voyons apparaître alors les prémices d'une nouvelle inquisition, l'inquisition pontificale, qui, sous Grégoire IX, s'organise en une véritable procédure inquisitoire. En tout état de cause, la consolidation du pouvoir pontifical n'est pas apparue par hasard. Ce dernier s'affermir et se renforce au même moment que l'éveil intellectuel et l'émergence de l'université de Paris. En effet, il ne faut pas négliger la part importante des maîtres universitaires parisiens et l'influence que ces intellectuels ont eue sur les papes comme Innocent III, Grégoire IX et Innocent IV.

CHAPITRE II

ÉVEIL INTELLECTUEL (XII^e-XIII^e SIÈCLE)

Siècle de l'épanouissement d'une culture urbaine, le XII^e siècle prépare l'avènement d'une culture savante qui se révélera être, au siècle suivant, celle des universités. C'est Paris, devenue un grand centre de vie intellectuelle et scolaire, qui profite de cette effervescence par le prestige de son université. Ainsi, il est important de prendre en considération cet éveil intellectuel, puisqu'il engendre une inquiétude à l'égard des juifs qui se fait de plus en plus sentir chez les autorités religieuses et les intellectuels chrétiens. Les XII^e et XIII^e siècles assistent, par conséquent, à un essor intellectuel, mais aussi religieux, car la vie religieuse et la vie culturelle sont indissociables au Moyen Âge. Dans cette optique, nous allons nous concentrer sur trois éléments importants qui vont mener à la prise de conscience du Talmud et, ainsi, à un antijudaïsme grandissant. Il sera, en premier, question du contexte intellectuel du début du XII^e jusqu'au XIII^e siècle, en suivant l'exemple de l'université de Paris comme autorité doctrinale; pour ensuite aborder le regain d'intérêt des maîtres parisiens envers les textes étrangers, dont la littérature juive; ce qui nous mènera enfin à nous pencher sur l'inquiétude des autorités religieuses de plus en plus présente envers les gens de savoir chrétiens et juifs.

1. Émergence et importance de l'université

1.1 *Des écoles monastiques aux écoles ecclésiastiques*

Les écoles monastiques, situées dans les monastères, sont particulièrement brillantes et dominant tout le haut Moyen Âge⁶⁴. Les abbayes, souvent établies en campagne, possèdent des bibliothèques, mais aussi des *scriptoria*, ateliers dans lesquels les moines réalisent des copies

⁶⁴ VERGER Jacques, *L'essor des universités au XIII^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 43.

manuscrites. Ainsi, plusieurs écoles monastiques deviennent réputées, par l'éducation donnée aux enfants, mais aussi parce que celles-ci apparaissent comme un refuge pour les enfants : non seulement ces derniers y trouvent le moyen de faire leur salut et celui de leur famille, mais sont aussi logés, nourris et vêtus⁶⁵. Mis depuis l'enfance, les jeunes moines reçoivent un enseignement élémentaire en apprenant, entre autres, la grammaire latine, les psaumes, le chant et le comput. Quant aux élèves les plus doués, ces derniers peuvent étudier les arts libéraux, notamment la géométrie, l'arithmétique, la musique, l'astronomie et la dialectique, dans le but de mieux saisir le sens de la Bible⁶⁶. Par ailleurs, les métiers de lecteur, chantre, scribe et notaire étaient aussi appris dans les écoles monastiques. Par suite de mutations politique, sociale et culturelle, les années 1100 voient les écoles monastiques décliner pour faire place aux écoles urbaines⁶⁷.

À la fin du XI^e siècle, les écoles urbaines commencent déjà à connaître un réel succès auprès des étudiants, laissant les écoles monastiques dans l'ombre. En effet, non seulement les monastères décident de fermer leurs écoles aux enfants, mais les maîtres et élèves des écoles urbaines ont beaucoup plus de liberté que ceux des écoles monastiques⁶⁸. Dans la ville se multiplient ainsi des écoles ecclésiastiques rattachées soit à une cathédrale, soit à une abbaye urbaine de chanoines réguliers. Très vite, l'essor de ces écoles a un impact au niveau des études des arts libéraux, notamment autour de la dialectique et des arguments rationnels utilisés par certains maîtres. Plusieurs sont dénoncés comme hérétiques, tel l'écolâtre et grammairien Bérenger de Tours qui remet en cause la transsubstantiation⁶⁹. En 1079, le concile de Rome décide de condamner les thèses de Bérenger, exige que les études ne soient dirigées dorénavant que par les évêques, tout en donnant des instructions pour l'organisation de l'enseignement⁷⁰. Un siècle plus tard, au concile du Latran III (1179) l'Église se dote d'une mission d'enseignement, contraignant les écoles cathédrales à assigner un maître enseignant gratuitement aux clercs et aux

⁶⁵ RICHÉ Pierre, « Éducation et enseignement monastique dans le Haut Moyen Âge », dans *Médiévales, Apprendre le Moyen-âge aujourd'hui*, n° 13, 1987, p. 135.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 136-138.

⁶⁷ VERGER Jacques, *L'essor des universités au XIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 44. Le XII^e siècle est marqué par la croissance de la population – surtout citadine, comme Paris –, l'extension topographique des villes, ou encore la croissance des activités économiques. (voir pp. 46-47)

⁶⁸ RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006, pp. 79-80.

⁶⁹ BAUDRILLART Alfred, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, 1938, vol. 8, col. 395. Voir aussi col. 400-405 sur sa doctrine eucharistique et la transsubstantiation (ce terme n'est pas connu par Bérenger, mais il en connaît l'idée). La biographie de Bérenger de Tours couvre les col. 385-407.

⁷⁰ RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 80.

écoliers pauvres. Constituée sous la forme d'une association des collèges parisiens situés sur la rive gauche, elle assure ainsi la formation de tous les clercs, c'est-à-dire de tous les cadres et agents administratifs des institutions royales (conseil d'État, Parlement, tribunaux, cour des comptes, impôts...) et ecclésiastiques (enseignement, hôpitaux, évêques, abbés).

À la fin du XII^e siècle, Paris est une capitale politique et économique en plein essor, dépassant probablement les cent mille habitants. Par la croissance économique et topographique de cette ville, elle seule peut accueillir, loger, nourrir et contrôler les étudiants⁷¹. Qui plus est, au sein de ce grand centre de vie intellectuelle et scolaire, le marché du manuscrit devient très actif, mettant à la disposition des étudiants de nombreux manuscrits. Ces étudiants sont d'ailleurs de plus en plus nombreux au sein des écoles et viennent de partout écouter les maîtres les plus réputés. Paris possède ainsi une école cathédrale et de nombreuses écoles privées contrôlées par le chancelier de Notre-Dame ou l'abbé de Sainte-Geneviève, et où sont enseignés surtout les arts libéraux, la théologie et le droit⁷². Cependant, vers 1170-1180, maîtres et étudiants commencent à vouloir se soustraire de la tutelle de l'évêque de Paris, désirant acquérir une certaine autonomie institutionnelle et ainsi une plus grande liberté de pensée et d'enseignement⁷³. Au tournant du XIII^e siècle, l'université en tant qu'institution n'existe peut-être pas encore, mais les étudiants et les maîtres forment une communauté importante et soudée qui s'apparente déjà à un milieu de nature académique⁷⁴.

1.2 *L'université de Paris et l'autorité doctrinale*

C'est entre 1200 et 1215 que naît l'université de Paris, à la fois par la volonté des maîtres pour une plus grande indépendance et pour profiter d'une organisation institutionnelle, et par les intentions personnelles de Philippe Auguste et du pape. En effet, le roi de France et le pontife voyaient en cette institution naissante une source de prestiges pour le royaume en matière de

⁷¹ VERGER Jacques, *L'essor des universités au XIII^e siècle*, op. cit., p. 47.

⁷² RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, op. cit., p. 186.

⁷³ *Ibid.*, pp. 182, 187.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 189.

justice et d'administration⁷⁵. C'est ainsi qu'en 1200, à la suite d'un incident sanglant entre des élèves et des sergents du roi, Philippe Auguste accorde un privilège solennel aux étudiants et maîtres les plaçant sous sa sauvegarde. Les écoles de Paris reçoivent de ce fait leurs premiers privilèges, celui de ne relever que de la justice ecclésiastique. Entre les années 1200 et 1215, la communauté de maîtres et étudiants parisiens commence à établir des règles pour l'enseignement, le cursus, les statuts particuliers et les examens. Cette mutation de l'institution fait germer de nombreuses contestations chez l'évêque et le chancelier du chapitre Notre-Dame qui perdent leur autorité sur les écoles⁷⁶. Ainsi, la volonté d'Innocent III de contrôler certaines institutions scolaires pour répondre aux besoins de l'Église⁷⁷, rencontre le désir des maîtres et étudiants parisiens de sortir de l'emprise des autorités ecclésiastiques locales⁷⁸. Durant la préparation du IV^e concile du Latran (1215) la décision du pape, concernant les écoles et l'enseignement, vient donc jouer en faveur des maîtres. Innocent III réalise que le système des écoles ecclésiastiques doit être renouvelé en le réformant et en l'améliorant. C'est ainsi que les maîtres, avec l'aide du pape et du cardinal-légat Robert de Courson (m. en 1218), mettent en place une réforme appelée *reformatio in melius*⁷⁹. La lettre fixe solennellement la structure institutionnelle nouvelle qui est désormais celle d'une université⁸⁰. Les disciplines sont séparées et les programmes définis, avec un cursus obligatoire, des examens finaux, tout en garantissant la position et les revenus des maîtres. Ainsi, pour les études en arts, sont fixés l'âge minimum pour accéder aux cours (vingt et un ans), la durée des études (six ans) et les modalités de l'examen de licence⁸¹. La lettre se tourne ensuite vers les règlements vestimentaires, l'assistance aux obsèques des maîtres ou étudiants

⁷⁵ *Ibid.*, p. 188. Voir aussi, VERGER Jacques, *L'essor des universités au XIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 55.

⁷⁶ VERGER Jacques, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999, p. 119.

⁷⁷ Les papes de la première moitié du XIII^e siècle, Innocent III (1198-1216), Honorius III (1216-1227), Grégoire IX (1227-1241) et Innocent IV (1243-1254), ont grandement favorisé la consolidation des universités en encourageant notamment leur autonomie et en leurs octroyant bénéfices et revenus ecclésiastiques. Pour les pontifes, ces *universitates* étaient un lieu pour bien former pasteurs et prédicateurs (l'instruction des techniques argumentatives, par exemple), pour instruire aussi leurs administrateurs, lutter contre les hérésies et ainsi, peut-être, avoir un contrôle sur l'ensemble de la chrétienté. RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 218.

⁷⁸ VERGER Jacques, *L'essor des universités au XIII^e siècle*, *op. cit.*, pp. 52-53.

⁷⁹ RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 186-187. Chaque maître enseignait comme il le voulait, passant d'une matière à une autre. Face à si peu d'organisations, ces derniers voulaient « réformer » et améliorer le système d'éducation.

⁸⁰ VERGER Jacques, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, *op. cit.*, p. 120.

⁸¹ *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, Bruxelles, 1889, vol. 1, n^o 20, p. 78. J. Verger fait une description de cette lettre dans son ouvrage *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, pp. 120-121.

décédés et à certaines interdictions (interdiction des banquets lors des examens)⁸². Un interdit est également rappelé par le légat, celui d'enseigner les livres d'Aristote sur la métaphysique et les doctrines de certains maîtres : « *Non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hispani* »⁸³. En ce qui concerne les écoles de théologie, la lettre fixe l'âge de trente-cinq ans pour accéder à la maîtrise. Plus encore, cette lettre est d'une importance considérable puisque, désormais, la communauté de maîtres et étudiants est présentée comme autonome, une véritable université (*universitas magistrorum et scholarium Parisiensium*⁸⁴). Elle n'acquiert toutefois pas, à ce moment-là, son statut d'autorité intellectuelle. Il faut pour cela attendre après la grève universitaire de 1229 déclenchée à la suite d'un affrontement sanglant dans une taverne entre étudiants et sergents du roi. L'université demande alors justice, puisque le privilège de protection, accordé en 1200 par Philippe-Auguste, a été transgressé. Mais elle ne l'obtient ni de l'évêque de Paris ni de la régente Blanche de Castille et décide de se mettre en grève. Les étudiants et maîtres de l'université se dispersent alors volontairement en dehors de Paris (vers Orléans, Angers et Oxford) jusqu'en 1231. Cette année-là, en date du 13 avril, Grégoire IX réussit à reprendre en main les négociations et fait revenir officiellement les étudiants et maîtres à l'université de Paris par la bulle papale *Parens scientiarum* (mère des sciences)⁸⁵. Cette bulle, qui devient également la « grande charte » de l'université, donne à cette dernière un caractère de prestige et de respect : « [...] *Parens scientiarum Parisius velut altera Cariath Sepher, civitas litterarum, cara claret, magna quidem sed de se majora facit optari docentibus et discentibus gratiosa* [...] »⁸⁶. Grégoire IX reconnaît ainsi que l'université de Paris est une autorité intellectuelle respectée et centrale dans toute la chrétienté. Par conséquent, à

⁸² *Chartularium universitatis parisiensis, op. cit.*, n° 20, p. 79.

⁸³ *Chartularium universitatis parisiensis, op. cit.*, n° 20, pp. 78-79. Selon J. Verger, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, p. 120, note 6, David de Dinant (1160-1217) est l'un des premiers à avoir commenté la philosophie naturelle d'Aristote. Amaury de Bène (m. en 1207) est maître parisien d'arts libéraux puis de théologie, condamné pour ses idées néoplatoniciennes. Quant à Maurice d'Espagne, il n'a pas été identifié.

⁸⁴ *Chartularium universitatis parisiensis, op. cit.*, n° 20, p. 79.

⁸⁵ RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge, op. cit.*, p. 190.

⁸⁶ *Chartularium universitatis parisiensis, op. cit.*, t. 1, n° 79, pp. 136-137. « [...] *Paris, mère des sciences, brille, chère à nos cœurs, comme une seconde Cariath Sepher* [allusion à une ville de la Bible], *la cité des lettres ; grande assurément, elle fait encore attendre d'elle, généreusement, de plus grandes choses par les espoirs placés dans ses maîtres et ses élèves* [...] ». (trad. dans VULLIEZ Charles, « Un texte fondateur de l'université de Paris au Moyen Âge : la bulle *Parens scientiarum* du pape Grégoire IX (13 avril 1231) », Paris, Les Cahiers de l'ISP, 1992, vol. 20, p. 50-72).

partir de 1231, l'université devient une institution à maturité, jouissant d'une forte indépendance et d'une autorité doctrinale sans conteste, en union étroite avec le pape.

L'autorité, que l'université de Paris acquiert, a un impact considérable sur l'antijudaïsme intellectuel et sur les condamnations des livres rabbiniques et talmudiques. En effet, forte de son nouveau statut, cette dernière se porte garante de l'orthodoxie doctrinale. L'université (incluant les mendiants dominicains⁸⁷) devient ainsi plus attentive envers les textes aristotéliens et étrangers. Les théologiens parisiens vont, par conséquent, avoir un rôle de premier plan durant la condamnation du Talmud (1240-1248).

2. Regard plus attentif

2.1 *Intérêt croissant des textes étrangers, dont les textes rabbiniques*

L'éveil intellectuel des XII^e et XIII^e siècles fait apparaître un intérêt grandissant pour les textes étrangers, notamment rabbiniques. En effet, depuis que le foyer intellectuel s'est déplacé des monastères aux universités, de nombreux clercs et moines se sont intéressés non plus uniquement aux préceptes de l'Ancien Testament, mais aux commentaires rabbiniques de la Bible⁸⁸. À partir du XI^e siècle, exégètes juifs et chrétiens vont se rapprocher significativement et s'enrichir mutuellement. Cette relation est perceptible notamment avec Rashi (1040-1105)⁸⁹ qui va influencer de nombreux intellectuels chrétiens par ses commentaires de la Bible⁹⁰. De nombreux savants le citent d'ailleurs dans leurs sermons ou traités, tels Hugues de Saint-Victor (1096-1141), Richard de Saint-Victor (1110-1173), André de Saint-Victor (m. 1175), ou encore Pierre « le Mangeur » (1110-1179). Par ailleurs, André de Saint-Victor, considéré comme l'un

⁸⁷ À partir des années 1230, les dominicains parisiens avaient leurs propres maîtres et leurs propres chaires intégrées à l'université. Ces derniers avaient beaucoup de succès auprès des étudiants. Voir RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, op. cit., p. 222.

⁸⁸ COHEN Jeremy, « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy : the study and Evolution of Judaism in Europe Christendom », dans *The American Historical Review*, Oxford University Press, vol. 91, n°3, 1986, p. 592.

⁸⁹ Salomon de Troyes, connu sous le nom de Rashi (1040-1105) était un rabbin influent et commentateur de l'Ancien Testament et du Talmud. Il vécut à Troyes, en Champagne. Voir LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, pp. 137-138.

⁹⁰ ARMSTRONG T. Gregory, « Book Reviews : Rashi and the Christian Scholars by Herman Hailperin », *Journal of Bible and Religion*, Oxford University Press, vol. 33, n°1, 1965, pp. 63-65.

des plus grands exégètes de la Bible du XII^e siècle, côtoie plusieurs juifs qui l'aident à affiner son exégèse et parle souvent dans ses écrits de son ami juif (*hebreus amicus*)⁹¹. Richard de Saint-Victor, quant à lui, avoue qu'il a besoin de recourir à des juifs pour résoudre certaines contradictions chrétiennes dans l'exégèse⁹².

De nombreux penseurs juifs, tel que Rashi, vont encourager également les échanges intellectuels avec les chrétiens. Ces derniers, par exemple, étaient invités au cours de Rashi, cours qui se donnaient en français, pour comprendre l'Ancien Testament⁹³. Un autre personnage célèbre chez les docteurs chrétiens est Maïmonide (1134-1204)⁹⁴. C'est un commentateur talmudique, qui est cité dans la littérature chrétienne parmi les autorités théologiques les plus vénérables ou encore parmi les représentants de la philosophie d'Aristote⁹⁵. Il influence ainsi grandement la pensée de Thomas d'Aquin (1224/1225-1274)⁹⁶, auteur de nombreux opuscules et écrits, dont deux œuvres assez imposantes (*Summa contra Gentiles* et *Summa theologia*). Par ses deux sommes, nous pouvons constater que Thomas d'Aquin suit la pensée de Maïmonide et a lu ses œuvres. En outre, tous deux, investis d'une forte culture philosophique, se rejoignent sur plusieurs points, ne serait-ce que par les concepts aristotéliens et le désir de concilier foi et raison. Dans la *Summa contra Gentiles* (1265), Thomas souhaite prouver que la raison humaine est liée à la foi et que l'une ne contredit pas l'autre : « *Si la vérité de la foi chrétienne dépasse les capacités de la raison humaine, les principes innés naturellement à la raison ne peuvent contredire cependant cette vérité. Ces principes naturellement innés à la raison sont absolument vrais [...] il est impossible que la vérité de foi soit contraire aux principes que la raison connaît*

⁹¹ Conférence donnée par Gilbert DAHAN, [en ligne] « Exégèses juive et chrétienne au Moyen Âge », Paris, *Akadem*, cycle *Entre juifs et chrétiens*, mars 2009, 79 min. Site Internet :

http://www.akadem.org/sommaire/themes/histoire/rerelations-judeo-chretiennes/dialogue-inter-religieux/exegeses-juive-et-chretienne-au-moyen-age-01-06-2009-7756_122.php

⁹² DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, Editions du Cerf, 1990, p. 231.

⁹³ Conférence donnée par Gilbert DAHAN, [en ligne] « Exégèses juive et chrétienne au Moyen Âge », *op. cit.*

⁹⁴ Moïse Ben Maïmon ou Maïmonide (1138-1204) est un rabbin andalou, médecin et philosophe juif qui vécut successivement à Cordoue (Espagne), Fez (Maroc), Acre (Israël) et à Fostat (Égypte). Il est surtout connu pour avoir écrit de nombreux livres et commentaires sur la loi juive et le Talmud. Il a eu une grande influence tant du côté intellectuel juif que du côté chrétien, notamment chez Albert le Grand (1206-1280) et Thomas d'Aquin (1225-1274). Voir LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, [...] pp.180-185. Pour une édition complète du *Guide des égarés* en français, Maïmonide, *Le Guide des égarés*, MUNK Salomon, LÉVY René (éd. et dir.), Lagrasse, Éditions Verdier, 2012, 1315 pages.

⁹⁵ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 318.

⁹⁶ Thomas d'Aquin (1224/1225-1274), frère prêcheur depuis 1245, est l'élève d'Albert le Grand. Il obtient sa maîtrise en théologie à Paris en 1256, pour ensuite consacrer toute sa vie à l'enseignement.

naturellement »⁹⁷. La littérature juive va être, de ce fait, toujours utilisée pour attester la véracité de la doctrine chrétienne et de l'exégèse qui s'y rattache. Ainsi, il est intéressant de constater qu'aux XII^e et XIII^e siècles, un réel échange intellectuel émerge en France entre juifs et chrétiens qui fait connaître à ceux-ci les interprétations juives. Cette ardeur pour une meilleure connaissance du texte biblique fait en sorte qu'à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle, l'apprentissage de l'hébreu est exigé aux controversistes afin de mieux comprendre les textes juifs⁹⁸.

2.2 L'étude de l'hébreu

Le XIII^e siècle connaît un réel essor dans l'étude de l'hébreu, surtout dans les milieux monastiques, chez les franciscains, mais particulièrement chez les dominicains parisiens. Les correctoires de la Bible, qui avaient pour ambition de corriger ce texte pourvu de fautes, vont également avoir recours à l'hébreu⁹⁹. Cette langue est en effet importante pour les dominicains, puisqu'elle se veut être, tout comme le latin, une langue sacrée. Elle est donc implantée dans les *studia*¹⁰⁰ dominicains et certains cours d'hébreu très efficaces se créaient, notamment durant la présence de Thibaud de Sézanne comme sous-prieur de Saint-Jacques (1240-1250). Durant ces années, alors que la condamnation du Talmud est en cours à Paris, les dominicains de Saint-Jacques vont former un groupe capable de traduire des textes talmudiques¹⁰¹. L'université de Paris, cependant, n'intègre pas dans son cursus l'apprentissage des langues comme l'hébreu, le grec ou l'arabe, et ce, jusqu'au XIV^e siècle¹⁰². Hormis les *studia* dominicains, l'étude de l'hébreu se fait également au privée, les apprentis hébraïsants essayent, tout seul, d'apprendre les

⁹⁷ RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, op. cit., pp. 213-214. Voir aussi Thomas D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, I, 7, trad. du latin par R. BERNIER, M. CORVEZ, M.-J. GERLAUD et al., Paris, Éditions du Cerf, 1993.

⁹⁸ GREVIN Benoît, « L'hébreu des franciscains. Nouveaux éléments sur la connaissance de l'hébreu en milieu chrétien au XIII^e siècle », dans *Médiévales, La rouelle et la croix*, n° 41, 2001, p. 66.

⁹⁹ DAHAN Gilbert, « La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la bible du XIII^e siècle », dans *Rashi 1040-1900 : Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Congrès européen des Études juives, éd. Gabrielle SED-RAJNA (Patrimoine du Judaïsme), Éditions du Cerf, 1993, p. 577.

¹⁰⁰ Les *studia* sont des écoles propres à l'ordre, destinées à parfaire la formation de ses membres. Voir DAHAN Gilbert, « L'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècles) », dans : *Histoire de l'éducation*, vol. 57, n° 57, 1993, p. 8.

¹⁰¹ DAHAN Gilbert, « l'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècles) », op. cit., p. 9.

¹⁰² RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, op. cit., p. 208.

rudiments de la langue, ou le plus souvent avec l'aide d'un maître. Néanmoins, l'étude de l'hébreu reste très peu répandue au XIII^e siècle et les efforts d'apprentissage mènent à des résultats limités. En effet, les clercs se heurtent à une grammaire très différente de celle du latin, du grec ou du français, faisant souvent face à des difficultés méthodologiques¹⁰³. Enfin, avec la prise de conscience du Talmud en 1240, l'échange intellectuel entre juifs et chrétiens diminue. Ce sont désormais les convertis, tel Thibaud de Sézanne, qui prennent la place des juifs dans l'enseignement de l'hébreu et de l'exégèse juive¹⁰⁴.

3. Inquiétude des autorités religieuses

3.1 *De la discussion libre et privée à la dispute forcée et publique*

Avant le XIII^e siècle, les intellectuels chrétiens et juifs avaient d'assez bonnes relations. Les discussions étaient libres et se déroulaient en général de façon assez paisible. De nombreux chrétiens vont ainsi interagir avec des juifs par des débats et des échanges intellectuels dans des domaines tels que l'exégèse vétero-testamentaire, mais aussi la philosophie, les sciences naturelles, la médecine et l'astronomie¹⁰⁵. Par ailleurs, savants juifs et chrétiens se réunissaient souvent afin de réaliser ensemble des traductions à partir de l'arabe. En ce qui concerne les laïcs, ces derniers entamaient ouvertement des discussions théologiques avec des juifs et se formaient également des relations amicales entre médecins juifs et malades chrétiens¹⁰⁶, discutant librement de matières religieuses ou autres. Par exemple, dans son *Autobiographie* (I, ch. XXVI), Guibert de Nogent (1055-1124) raconte l'histoire d'une amitié qui se créait entre un moine malade et un juif qui le soigne.

¹⁰³ GREVIN Benoît, « L'hébreu des franciscains. Nouveaux éléments sur la connaissance de l'hébreu en milieu chrétien au XIII^e siècle », *op. cit.*, pp. 65-66.

¹⁰⁴ DAHAN Gilbert, « La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la bible du XIII^e siècle », *op. cit.*, p. 577.

¹⁰⁵ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, *op. cit.*, voir l'ensemble du chap. *La rencontre*, pp. 229-332.

¹⁰⁶ De nombreux conciles œcuméniques et décrétales, celui de Yves de Chartres (1040-1116) et de Gratien (1151) par exemples, ont répété l'interdiction aux chrétiens de se faire soigner par des juifs, sans pour autant que ces interdictions soient respectées. Concernant le statut des médecins juifs au Moyen Âge, voir SACHS Tégis-Nessim, *Médecins juifs du X^e au XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 69-72.

Or, à partir de la seconde moitié du XII^e, mais surtout au XIII^e siècle, les débats libres entre juifs et chrétiens commencent à inquiéter les autorités religieuses. Ces derniers craignent que les juifs séduisent les chrétiens par leurs discours¹⁰⁷. Il s'agit en fait d'une ancienne crainte qui refait surface, une croyance selon laquelle les juifs, connaissant bien l'Ancien Testament et ayant une subtilité dans la dialectique, pourraient facilement convaincre les chrétiens laïcs ou clercs ignorants et illettrés. Ainsi, à la fin du XII^e siècle, Pierre de Blois (1135-1203) se réfère au *Code de Justinien* (529), l'un des grands recueils du droit civil reconsidéré à partir du XII^e siècle, et déclare en tête de son traité *Contra perfidiam iudaeorum* que « *Justinien a ordonné que l'on ne dispute pas de la Trinité suprême ni de la foi catholique* »¹⁰⁸. Au XIII^e siècle, plusieurs conciles vont dans ce sens et interdisent aux laïcs de disputer publiquement ou en privé avec des juifs sur la religion. En outre, les statuts synodaux de Paris (1213?) stipulent qu'il est interdit aux laïcs de disputer avec des juifs sur les articles de la foi chrétienne : « *Insuper laicis prohibeatur sub pena excommunicationis, ne presumant disputare cum Judeis de fidei christiane articulis* »¹⁰⁹. L'interdiction d'un débat entre un laïc et un juif est également rapportée par Joinville (v. 1224-1317), dans *La vie de Saint-Louis*. Il raconte l'histoire d'un chevalier qui demande à un juif d'entamer une *disputatio* avec lui à propos de la Vierge. Cette interaction tourne mal et le chevalier tue le juif. Joinville rappelle alors l'interdit d'un débat entre un juif et un laïc : « *Aussi vous dis-je, fist li roys, que nulz, se il n'est très bon clerc, ne doit desputer a eulz. Mes l'omme loy, quant il ot mesdire de la lay crestienne, ne doit pas deffendre la lay crestienne, ne mais de l'espee de quoy il doit donner parmi le ventre dedens, tant comme elle y peut entrer* »¹¹⁰. En 1227, le concile de Trèves applique la même restriction aux prêtres illettrés, ces derniers ne pouvant discuter avec des juifs devant des laïcs. Par conséquent, les discussions libres et privées se raréfient, pour être remplacées par des débats solennels, parfois forcés, et totalement contrôlés par les autorités religieuses. Le premier débat de ce genre est la disputation de Paris de 1240 au sujet du Talmud¹¹¹. Les autorités religieuses organisent le 25 juin 1240 un débat public sur le Talmud et certains textes rabbiniques, débat qui est surtout perçu comme un procès

¹⁰⁷ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 42.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰⁹ PONTAL Odette, *Les Statuts synodaux du XIII^e siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971, vol.1, p.94, n° 71.

¹¹⁰ Joinville, *Vie de Saint-Louis*, Mahier (enlumineur), 1330-1340. ms. Paris, BnF Français 5716, folio 28.

¹¹¹ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, op. cit., p. 46.

intellectuel¹¹². Il ne s'agit désormais plus d'une *disputatio* amicale et sereine, mais bien d'une dispute forcée sous un climat différent et assez tendu. La dispute de Paris témoigne ainsi d'une dégradation de la situation des juifs à partir du XIII^e siècle. Également, l'inquiétude des autorités religieuses voit apparaître une augmentation de la censure chez les intellectuels, tant envers la littérature chrétienne que juive.

3.2 *Augmentation de la censure*

À partir du XIII^e siècle, les autorités religieuses deviennent beaucoup plus sévères à l'égard des écrits – qu'ils soient de nature philosophique ou théologique. Les intellectuels de l'université de Paris subissent alors une pression idéologique inconnue auparavant. En fait, les interventions de la censure à Paris se renforcent remarquablement au XIII^e siècle, cela dans le but de surveiller les erreurs qui pourraient compromettre le dogme. De même, l'essor de l'université de Paris, comme lieu intellectuel central de la chrétienté, a favorisé l'émergence d'un contrôle doctrinal ferme¹¹³. La défense de l'orthodoxie doctrinale et de la tradition constitue son point majeur. Les autorités parisiennes vont, de ce fait, exercer une importante pression les maîtres et les étudiants de l'université, tant au sein de la faculté des arts qu'au sein de théologie. En outre, différentes mesures restrictives concernant les livres vont être utilisées afin de censurer certaines thèses. La moins répressive est la suppression uniquement de quelques idées ou passages considérés comme des erreurs doctrinales. C'est le cas, par exemple, de la condamnation au concile de Reims, le 2 mars 1148, de quatre thèses de Gilbert de la Porrée (1076-1154), maître à l'université de Paris. Le pape Eugène III ordonne alors simplement la correction de l'ouvrage incriminé. D'autres œuvres, toutefois, vont être considérées comme comportant trop d'erreurs et être condamnées aux flammes. Ainsi, les *Quaternuli* de David de Dinant (1160-1217), sont mis à l'index puis brûlés en 1210 par le concile de Paris. Le *Periphyseon* de Jean Scot Érigène (v. 800-v.876) est également censuré par le concile de Paris en 1210 et en 1225, à la demande de l'évêque de Paris. Le pape Honorius III condamne le livre au bûcher, lançant l'excommunication

¹¹² Cf. *infra*, chap. III, pt. 2.2, p. 46.

¹¹³ BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, *op. cit.*, p. 2.

contre tous ceux qui le liraient ou conserveraient une partie seulement de l'œuvre¹¹⁴. En ce qui concerne l'aristotélisme, très largement étudié depuis le XI^e siècle, son statut au sein de la chrétienté est assez complexe tout au long du XIII^e siècle. Dès le début de ce siècle, les textes d'Aristote sont introduits dans les programmes de la faculté des arts, ce qui provoque une série de condamnations et d'interdictions en 1210, 1215 et 1231¹¹⁵. La philosophie d'Aristote et les commentaires d'Averroès suscitent en fait un problème majeur pour l'autorité ecclésiastique, puisque l'aristotélisme est perçu comme incompatible avec la morale chrétienne. En effet, l'Église se trouve confrontée à des textes nouveaux, des doctrines nouvelles, et voit se développer une philosophie de plus en plus indépendante de la Révélation¹¹⁶. Cette séparation entre foi et raison inquiète donc les autorités religieuses. Même si Grégoire IX, en 1231, montre une attitude moins hostile à l'égard des écrits aristotéliens¹¹⁷, le christianisme occidental est confronté à une « crise aristotélienne » en 1270. Durant celle-ci, de nombreuses thèses sont condamnées, dont celles de Gille de Rome, de Jacques de Douai et de Thomas d'Aquin. D'ailleurs, concernant la censure des autorités envers les intellectuels parisiens, Jacques de Douai se plaint qu'ils sont victimes d'insupportables persécutions et que les censeurs « *penseraient travailler en vain, s'ils ne trouvaient rien d'hérétique ou d'erroné* »¹¹⁸.

Le contrôle des écrits non-orthodoxes ne se limite pas uniquement aux auteurs chrétiens, puisqu'au temps de Rashi (1040-1105), il semble que la censure des textes touche également les penseurs juifs. À notre connaissance, il n'existe pas de textes interdits avant la condamnation du Talmud (1240), mais la crainte de voir ses écrits contrôlés règne bien chez les intellectuels juifs. C'est le cas de Rashi qui va devoir trouver un moyen pour déjouer les censeurs. Le principal souci de ce penseur est l'utilisation du terme hébreu *minim* qui désigne, dans la littérature rabbinique, les hérétiques. À l'époque de Rashi, les autorités ecclésiastiques prennent conscience que ce mot renvoie aux chrétiens et pour ne pas que certains passages de ses écrits soient

¹¹⁴ BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, op. cit., p. 23 ; Denis Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, 2^e édition revue et augmentée, Presses universitaires de France, 1993, v. 2, p. 2602.

¹¹⁵ RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, op. cit., p. 200.

¹¹⁶ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, op. cit., p. 314.

¹¹⁷ Grégoire IX reconnaît l'utilité des textes aristotéliens. Il en autorise ainsi l'étude, mais seulement après que les erreurs trouvées ont été corrigées.

¹¹⁸ BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, op. cit., p. 43. « *Nam etiam se in cassum laborasse putarent si nihil invenirent haeresis aut erroris* ».

censurés, il utilise au moins seize termes différents pour les désigner. Par exemple, pour parler de l'Église, Rashi utilise l'expression la « Rome impie », ou « Rome la pécheresse »¹¹⁹. Néanmoins, malgré le recours à quelques termes plus subtils, Rashi n'échappe pas aux censeurs qui décident de supprimer plusieurs passages de ses commentaires des *Psaumes* et de *Daniel*. Il expose en effet un certain nombre d'arguments polémiques (Jésus ne serait pas le fils de Dieu, par exemple) et critique l'interprétation christologique de l'Ancien Testament¹²⁰. Toujours est-il que les docteurs juifs, des XI^e et XII^e siècles, ne vont pas véritablement subir de pressions idéologiques de la part des autorités chrétiennes. Ce n'est qu'avec la prise de conscience du Talmud par le souverain pontife en 1239 que la censure touchera avec vivacité la littérature talmudique et rabbinique, puisqu'avant 1239, l'Église ne manifeste pas un vif intérêt pour les textes juifs¹²¹. Une indifférence qui serait même de l'ignorance, si nous nous référons à cette lettre : « *Si vera sunt, que de Judeis in regno Francie, et aliis provinciis commorantibus asseruntur [...]* »¹²². Ainsi, à partir de 1240, l'affaire du Talmud¹²³ tombe entre les mains de l'autorité épiscopale parisienne, investie de son nouveau pouvoir. C'est à compter de ces années que les relations entre juifs et chrétiens se dégradent et Eudes de Châteauroux (?1190-1273), alors chancelier de l'université de Paris, semble être à l'origine de la vague d'antijudaïsme qui mène aux brûlements successifs du Talmud¹²⁴. Cet antijudaïsme intellectuel, qui découle d'une incompréhension des textes talmudiques, fait ainsi succéder de nombreuses censures envers la littérature juive : non seulement le Talmud est condamné à plusieurs reprises, mais les commentaires de Rashi sont condamnés derechef. Plus encore, dans les années 1270, les écrits de Maïmonide vont être censurés au même titre que les traités aristotéliens d'auteurs chrétiens. Enfin, même après les expulsions des juifs de France en 1306 et 1321, la réprobation de certaines thèses dans la littérature juive continue. À partir du XIII^e siècle, une incompréhension réciproque de plus en

¹¹⁹ SULTAN Claude, « Apologétique et polémique dans les commentaires de Rashi sur les *Psaumes*, les *Proverbes* et *Daniel* », dans *Le brûlement du Talmud à Paris*, Gilbert DAHAN (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 163.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 154-165.

¹²¹ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, op. cit., p. 217.

¹²² *Letter to the Archbishops of France* de Grégoire IX, pris dans S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century : A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphie, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933, n° 96, p. 240. « *Si ce qui est dit des Juifs de France et des autres provinces est vrai [...]* »

¹²³ Cf. *infra*, voir le chapitre suivant *Prise de connaissance du Talmud*, pp. 38-56.

¹²⁴ GOROCHOV Nathalie, *Naissance de l'université : les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v.1245)*, Paris, H. Champion, 2012, p. 532. Voir cf., *infra*, chapitre IV : *Eudes de Châteauroux et le Talmud*, pp. 57-95, concernant Eudes de Châteauroux et son rôle prépondérant lors de la condamnation du Talmud.

plus forte s'installe, les rencontres entre lettrés chrétiens et juifs se raréfient, laissant ainsi la place aux polémiques et aux procès.

Ce sursaut d'accusations du Talmud par les autorités chrétiennes se comprend par l'essor du judaïsme en France. En effet, l'enrichissement intellectuel juif, dès le XI^e siècle, commence à inquiéter les autorités religieuses au XIII^e siècle.

3.3 *Essor du judaïsme et du christianisme*

Le judaïsme intellectuel et culturel s'épanouit et commence à devenir important. Loin du judaïsme antique (hellénistique ou proche-oriental), il prend une tout autre forme, s'enracinant dans la culture occidentale. Se constitue alors un judaïsme nouveau, riche, avec une littérature nouvelle (talmudique), la mise en place de nombreuses règles rituelles et la création d'une liturgie particulière¹²⁵. Dès le X^e siècle, les communautés juives possèdent un réseau important d'écoles partout en Occident. Malgré les persécutions qui débutent à la première croisade, ces communautés fleurissent toujours et l'éducation est continuellement mise au premier plan. Les filles comme les garçons commencent très tôt à lire et écrire en recevant surtout une éducation religieuse, comme le démontre un texte du XII^e siècle dans lequel il est écrit que « *même un pauvre qui a dix enfants les initie à l'alphabet non pour l'argent [...] mais pour comprendre la loi de Dieu, non seulement avec leurs fils, mais avec leurs filles* »¹²⁶. En outre, dès l'âge de trois ans, l'éducation se fait dans le cadre familial, puis se poursuit à cinq ans dans les écoles élémentaires de huit à dix ans. Vers quinze ans, les plus doués peuvent poursuivre dans les écoles talmudiques (*yeshivot*¹²⁷). Leurs études se prolongent alors durant plus ou moins vingt-cinq ans. De nombreuses écoles talmudiques s'ouvrent à Étampes, Pontoise, Melun et surtout à Paris et attirent des étudiants d'Allemagne, d'Angleterre et d'Espagne¹²⁸. Durant la première moitié du XIII^e siècle, les écoles talmudiques parisiennes sont très populaires, la *yeshiva** de Yehiel de Paris, par exemple, compte près de deux cents étudiants en 1230. Ces écoles, toutefois, étaient réservées aux garçons, les filles continuant leur éducation dans le cadre familial. Cela dit, même

¹²⁵ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, op. cit., p. 9.

¹²⁶ RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, op. cit., p. 169.

¹²⁷ Les *yeshivot* (*yeshiva* au sing.) sont des écoles où l'on enseigne le Talmud.

¹²⁸ RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006, p. 171.

si elles ne fréquentaient pas les écoles, certaines recevaient une éducation assez poussée qui pouvait les emmener à enseigner. C'est le cas, en effet, d'une dénommée Balla qui donnait des leçons de science talmudique¹²⁹. Ainsi, de la fin du XI^e siècle jusqu'à la condamnation officielle du Talmud en 1248, la vie culturelle et intellectuelle juive en France est florissante. Après l'affaire du Talmud, le judaïsme intellectuel se dégrade et tombe dans une période sombre.

Parallèlement à la montée du judaïsme, l'éveil intellectuel et l'émergence d'une puissante université à Paris annoncent l'essor également du christianisme. Ce sont, par conséquent, deux systèmes religieux qui se forment et s'élaborent au même moment et qui vont s'affronter¹³⁰. De nombreuses questions théologiques vont ainsi être débattues, mais un seul problème reste prééminent : qui, du juif ou du chrétien, détient la vérité ? C'est une question essentielle, surtout à partir des XII^e et XIII^e siècles, alors que les deux systèmes religieux sont en plein essor. De ce fait, même si de nombreuses discussions étaient tenues de façon amicale, elles servaient principalement à montrer la supériorité de sa foi et à dénigrer celle de son interlocuteur¹³¹. Par ailleurs, l'importance que revêt le judaïsme intellectuel durant le XIII^e siècle comporte un autre intérêt qu'il ne faut pas laisser de côté : le pape et l'université, promue au rang de première autorité doctrinale de la chrétienté, ne voyaient-ils pas dans cet essor du judaïsme intellectuel une sorte de concurrence ? Le judaïsme a pris trop d'importance dans le monde chrétien occidental. En effet, les savants chrétiens préféraient parfois mieux consulter les juifs sur des questions théologiques, en négligeant les raisonnements de leurs coreligionnaires. C'est le cas, par exemple, d'André de Saint-Victor accusé de judaïser tant il consultait ces contemporains juifs. Ce dernier préférait parfois l'explication juive, plus rationnelle selon lui, de l'Ancien Testament plutôt que chrétienne. Il considérait même que, parfois, le texte hébreu était meilleur que la Vulgate¹³². Le judaïsme devient ainsi un rival de premier plan pour l'Église qui atteint le plus haut point de son pouvoir politique et de son prestige durant le pontificat d'Innocent III (1198-1216)¹³³. Au XIII^e siècle, le christianisme se transforme en un régime de vérité et désire assumer entièrement l'héritage de l'Ancien Testament. Nous pouvons déceler alors, dès le XIII^e siècle, un processus d'inquiétude intellectuelle vis-à-vis du judaïsme.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 172.

¹³⁰ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 9

¹³¹ *Ibid.*, p. 126.

¹³² SMALLEY Beryl, *The study of the bible in the middle ages*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1964, p. 60.

¹³³ BACKMAN Clifford R., *The Worlds of Medieval Europe*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 268.

L'émergence de l'université de Paris, devenue l'une des sources majeures d'autorité doctrinale, amène à scruter plus attentivement les textes non chrétiens, notamment juifs. Savants juifs et chrétiens vont alors s'entre-aider pour s'enrichir intellectuellement l'un de l'autre et comprendre davantage la Bible. Or, alors que les deux religions montent en puissance et connaissent un véritable essor au XII^e siècle et au début du XIII^e siècle, l'inquiétude des autorités religieuses se fait sentir. Ces derniers commencent à voir d'un mauvais œil les discussions entre juifs et chrétiens, craignant que les juifs séduisent les chrétiens par leurs discours. Par ailleurs, en tant que régime de vérité, l'Église fixe les dogmes et entame un long processus de censure des textes qui compromettraient la doctrine. Les intellectuels juifs, quant à eux, vont également passer sous la censure ecclésiastique. Toutefois, ce ne sera véritablement qu'à partir de 1240 que s'engagera la censure de la littérature juive, lorsque Nicolas Donin, juif converti, dénoncera auprès du souverain pontife le Talmud.

CHAPITRE III

PRISE DE CONNAISSANCE DU TALMUD

La prise de connaissance du Talmud par les autorités ecclésiastiques n'est pas une conséquence directe de l'éveil intellectuel chrétien. Bien entendu, l'intérêt croissant des textes hébraïques pousse de nombreux clercs et moines à consulter les savants juifs. Certains ont déjà entendu parler de la littérature talmudique, mais aucune critique ne semble perturber l'autorité cléricale. En effet, la condamnation du Talmud et le brûlement des exemplaires talmudiques sont avant tout engendrés par un conflit de longue haleine au sein de la communauté juive de France. Ce n'est qu'après la découverte de ces textes par le souverain pontife, en 1239, que le conflit entourant le Talmud glisse des mains des autorités juives pour se retrouver dans celles des autorités ecclésiastiques. Le combat contre la littérature talmudique est donc, au départ, un conflit interne au judaïsme qui commence au XI^e siècle, alors que le judaïsme est en plein essor. Les idées de nombreux penseurs juifs se propagent partout en France, dans les pays rhénans et dans la péninsule ibérique, menant à la création de prestigieuses écoles et *yeshivot**. Toutefois, cette effervescence fait surgir de nombreuses dissensions au sein de la communauté juive de France et la divise. Parmi les nombreuses discordes, l'œuvre controversée de Maïmonide (1135-1204), *Le guide des égarés*, cause de nombreux clivages aux XII^e et XIII^e siècles. Le conflit interne de la communauté juive s'envenime au XIII^e siècle alors que certains vont refuser radicalement les fondements mêmes du Talmud. Ainsi, nous nous intéressons, dans ce chapitre, à la prise de connaissance du Talmud par l'Église. Dans un premier temps, nous allons nous pencher sur les controverses internes au judaïsme, étant l'une des causes directes de la condamnation du Talmud et de la littérature juive. Puis, à travers des sources hébraïques et latines, nous analyserons le procès du Talmud et les sentences qui en découlent. Il sera question, enfin, de porter notre regard sur deux cas ecclésiastiques contre la littérature talmudique.

1. Polémique interne au judaïsme

1.1 *Controverses sur les écrits de Maïmonide et le Talmud*

La communauté juive en France, au XI^e siècle, est composée principalement d'ashkénazes¹³⁴ – surtout au nord. Parmi les courants de pensée ashkénazes, le plus répandu est le courant traditionaliste qui conserve les valeurs de la coutume orale et des textes traditionnels¹³⁵. Toutefois, aux XII^e et XIII^e siècles, l'influence sépharade¹³⁶ au nord de la France arrive à son apogée¹³⁷. Les sépharades s'installent en grand nombre à Paris et dans ses alentours, en diffusant de nombreuses œuvres philosophiques traduites du judéo-arabe en arabe, en hébreu et même en latin. Les désaccords, qui commencent alors à apparaître entre les penseurs juifs, se font entendre principalement parce que les auteurs sépharades ont pour usage de mélanger l'étude des livres sacrés avec celle de la médecine, des mathématiques, de l'astronomie et de la philosophie. Le *Guide des égarés* (1190) de Maïmonide¹³⁸ est un bon exemple de cet amalgame, puisque toute son œuvre, écrite en judéo-arabe, vise à réconcilier la philosophie aristotélicienne et la science avec la tradition juive sépharade. Or, la diffusion des idées sépharades selon un raisonnement aristotélicien ne plait pas à bon nombre d'ashkénazes, puisque c'est une interprétation rationnelle de la littérature talmudique. Par conséquent, plusieurs autorités ashkénazes de France commencent à se plaindre. En 1232, certains juifs font appel aux dominicains et aux franciscains de Montpellier pour qu'ils défendent avec eux l'orthodoxie biblique et interdisent l'œuvre de Maïmonide¹³⁹. Cette confrontation montre ainsi que de nombreux juifs étaient profondément attachés à leurs mœurs et liturgies ashkénazes. Lorsque l'autorité juive n'était pas suffisante pour

¹³⁴ Les ashkénazes sont des juifs provenant des pays d'Europe de l'Est, d'Europe centrale, ainsi que de la France et de l'Angleterre.

¹³⁵ SIRAT Colette, « Introduction », dans *La conception du livre chez les piétistes Ashkénazes au Moyen Age*, n° 23, Droz, 1996, p. 9.

¹³⁶ *Sépharade* est un terme hébreu désignant la péninsule ibérique, plus tard appliqué aux juifs provenant de ce territoire.

¹³⁷ GRABOÏS Aryeh, « L'expansion de l'influence séfarade dans les pays transpyrénéens aux XI^e-XIII^e siècles », dans *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H. Médiéval, vol. 6, 1993, p. 51.

¹³⁸ Cf. *supra*, chap. II, pt. 1.1, p. 22.

¹³⁹ CHARANSONNET Alexis, *thèse cit.*, p. 84, note 267. Voir aussi TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », dans *Le brûlement du Talmud à Paris*, Gilbert DAHAN (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 61.

régler les controverses entre courants opposés, certains se tournaient vers les ordres mendiants de façon à la gagner¹⁴⁰.

Au même moment où ses débats agitent la scène intellectuelle juive, une discorde survient également au sujet du Talmud. Ces deux événements vont alors susciter un important impact sur la communauté juive de France. Concernant le deuxième conflit, il s'agit d'une querelle entre tossafistes, partisans d'un Talmud écrit, et les adhérents d'une tradition pour laquelle la coutume est la base essentielle de la *halakha** et non le Talmud en tant que livre (tradition *halakhite*). Le nœud de la dispute advient alors que le Talmud, au XIII^e siècle, devient un instrument décisionnaire de premier plan pour la plus haute autorité juive de France¹⁴¹. Or, à la suite de ce nouveau statut que revêt le Talmud, de nombreuses réactions agitent la communauté. Plusieurs juifs contestent non seulement la place des tossafistes et de leurs œuvres – comme celles de Maïmonide – mais aussi renient l'ensemble du Talmud. D'autres, de façon plus radicale, abandonnent la foi de leurs coreligionnaires pour se tourner vers le christianisme. De ce fait, c'est l'adoption du Talmud comme écrit fondamental de la *halakha** par les tossafistes qui pousse certains, comme Nicolas Donin, à faire intervenir le bras ecclésiastique pour les contrer et éradiquer le Talmud.

1.2 Nicolas Donin et ses trente-cinq chefs d'accusations

Nous possédons très peu d'informations sur la vie de Nicolas Donin. Néanmoins, plusieurs sources – en particulier le *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*¹⁴² – nous livrent quelques indices sur sa vie. Étant originaire de La Rochelle ce dernier arrive à Paris fort probablement pour étudier à l'une des *yeshivot*. Quelques années plus tard, il est déclaré hérétique, puis est excommunié par le rabbin Yehiel de Paris après avoir contesté l'autorité du Talmud¹⁴³. Si nous suivons le *Vikuah*, cette excommunication survient vers 1225, puisque Yehiel précise, lors du

¹⁴⁰ GRABOÏS Aryeh, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴¹ TA-SHMA Israël-Moses, « Conférence de M. Israël-Moses Ta-Shma : Rabbi Yéhiel de Paris : l'homme et l'œuvre, religion et société (XIII^e siècle) », dans *École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses, vol. 99, 1990, p. 217.

¹⁴² *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris* (Controverse du rabbin Yehiel de Paris). Voir cf. *supra*, ch. III, pt. 2.1.1, p. 43.

¹⁴³ Yehiel de Paris, autorité sans conteste de la communauté juive de France. Concernant les raisons de son excommunication, *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, Joseph ben Nathan l'Official, Ms. de Paris, BnF Hebreu 712, fol. 44^r-44^v.

procès en 1240, que Donin a été séparé de la communauté juive depuis les quinze dernières années. Plus encore, il est probable aussi qu'il se soit tourné vers le karaïsme* avant de se convertir au christianisme, puisque les karaïtes rejetaient la loi orale et s'opposaient au judaïsme rabbinique¹⁴⁴. D'ailleurs, Yehiel de Paris, dans le *Vikuah*, écrit que Donin a « *dénié l'autorité du Talmud et refuse de croire en rien excepté la Torah de Moïse sans interprétation*¹⁴⁵ ». Nicolas Donin se tourne alors vers le christianisme et se réfugie, entre 1230-1240, au couvent des cordeliers parisiens. Il s'entoure ainsi de franciscains afin de lui permettre de dénoncer plus aisément qu'auparavant sa position face au Talmud¹⁴⁶. Enfin, c'est à Paris qu'il se fait baptiser soit en 1236 soit en 1239, la date demeure incertaine¹⁴⁷. Concernant la conversion sincère ou non de Nicolas Donin, Yehiel de Paris soutient qu'il s'est converti au christianisme sans croire à la foi chrétienne; le pape Nicolas III le condamne d'ailleurs en 1287, pour avoir désapprouvé certaines doctrines chrétiennes et critiqué l'ordre des franciscains¹⁴⁸. Plus encore, certains historiens¹⁴⁹ suggèrent alors qu'il se soit converti dans le but uniquement de radier le Talmud. L'argument avancé est qu'il prépare, avec l'aide des franciscains, une imposante liste d'accusations contre le Talmud et les tossafistes, pour ensuite l'envoyer à Grégoire IX. Le pape a effectivement reçu cette lettre en 1239, mais elle a aujourd'hui disparu. Nous en connaissons toutefois l'existence et son contenu par les bulles envoyées en juin 1239 par Grégoire IX aux évêques de France, d'Angleterre, de Castille, de Léon, aux rois de France, d'Angleterre, d'Aragon, de Castille, ainsi qu'aux dominicains et franciscains de Paris¹⁵⁰. Ces bulles sont presque identiques, seul le deuxième paragraphe change en fonction du destinataire¹⁵¹. Le pape y explique que Nicolas Donin lui a fait parvenir une lettre au sujet d'erreurs trouvées dans le Talmud, puis demande de faire saisir tous les livres talmudiques le samedi matin 3 mars 1240 pour commencer une

¹⁴⁴ GRAYZEL Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIe century : A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphie, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933, p. 340.

¹⁴⁵ *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*. Ms. de Paris, BnF Hebreu 712, fol. 44^r.

¹⁴⁶ TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », *op. cit.*, p. 61.

¹⁴⁷ *Loc. cit.*, A. Tuilier suggère la date de 1236, alors que G. Dahan, dans le même ouvrage, p. 15, parle plutôt de 1239.

¹⁴⁸ GRAYZEL Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIe century* [...], *op. cit.*, p. 340.

¹⁴⁹ Voir GRAYZEL Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIe century* [...], *op. cit.*, ou encore A. Tuilier, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », *op. cit.*, pp. 61-62.

¹⁵⁰ LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », dans *Revue des études juives*, vol.1, 1880, p. 247.

¹⁵¹ Les lettres de Grégoire IX sont traduites dans CHAZAN Robert, « The attack on the Talmud », dans *Church, State and Jew in Middle Ages*, New York, Behrman, 1980, pp. 221-225.

enquête¹⁵². Cependant, parmi tous les rois, seul Louis IX donne suite à cette requête. Le cardinal-légat, Eudes de Châteauroux, relate également la démarche de Nicolas Donin et ses dénonciations dans une lettre écrite à Innocent IV en 1247. Eudes de Châteauroux explique que Nicolas Donin a apporté trente-cinq articles – ou chefs d'accusations – contre le Talmud. Parmi celles-ci¹⁵³, Donin s'insurge de la place trop grande qu'ont pris les « sages et les scribes » (les tossafistes), puisqu'ils se considèrent plus importants que les prophètes et ont écrit un livre (le Talmud) dépassant la taille de la Bible. Nicolas Donin dénonce également les nombreux blasphèmes trouvés dans les livres talmudiques au sujet de Dieu – il se serait réfugié dans un lieu pour étudier le Talmud – mais aussi au sujet de l'Église et du souverain pontife.

Nicolas Donin arrive donc à Paris, à la demande de Grégoire IX, et remet les lettres à Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris. Le 12 juin 1240, un peu plus de deux mois après la confiscation des livres talmudiques, le procès s'amorce. Nicolas Donin prend alors place aux côtés des ordres mendiants et des frères mineurs, en tant que procureur.

2. Le procès et les sentences (1240-1248)

2.1 *Source hébraïque et sources latines*¹⁵⁴

Le procès de 1240 contre le Talmud est connu grâce à trois récits contemporains à cette controverse. Nous retrouvons un document en hébreu qui décrit le déroulement de l'interrogatoire du rabbin Yehiel de Paris avec pour procureur, Nicolas Donin. Les deux autres récits sont deux courts documents rédigés en latin qui ressemblent à des confessions prononcées par deux virtuoses talmudistes, témoins lors du procès. Il s'agit de Yehiel de Paris, directeur de la haute école talmudique de Paris, et de Juda ben David de Melun, l'un des tossafistes les plus influents

¹⁵² *Ibid.*, p. 240.

« [...] *quatenus primo Sabbato quadragésime proximo venture [3 mars 1240], mane, quando Judei in Synagogis conveniunt, universos libros Judeorum vestre Provincie auctoritate nostras capi, et apud Fratres Predicatores, vel Minores faciatis fideliter conservari [...]* »

¹⁵³ Cf. *infra*, annexe B, pp. 101-103, pour les trente-cinq chefs d'accusation.

¹⁵⁴ Cf. *infra*, annexe C, pp. 104-105, pour les concordances entre le *Vikuah* et les confessions latines.

parmi la communauté juive de France, qui est directeur de l'école talmudique de Melun depuis 1224¹⁵⁵.

2.1.1 *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*

Après le procès du Talmud en 1240, un certain juif a écrit une controverse avec pour titre *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris* (Controverse du rabbin Yehiel de Paris). L'original de la controverse hébraïque ne nous est malheureusement pas parvenu et son auteur reste inconnu. Toutefois, la Bibliothèque nationale de France¹⁵⁶ possède une copie réalisée par un juif du nom de Joseph ben Nathan l'Official. Cette controverse fait partie du manuscrit hébreu 712 qui a pour titre *Recueil de traités philosophiques*¹⁵⁷. C'est un manuscrit peu volumineux puisqu'il ne regroupe qu'un total de soixante-huit folios. Il s'agit d'un recueil de réponses fait par quelques rabbins français – notamment l'auteur de ce manuscrit, Joseph l'Official, et son père Nathan – aux interpellations de plusieurs chrétiens sur certains textes de la Bible. Il a été rédigé, semble-t-il, vers la fin du XIII^e siècle ou début XIV^e. En tête de l'œuvre se trouve la table des matières suivie d'un fragment sur les prédictions consolatrices relatives au Messie. Les folios 1^r-43^r ont pour titre « *Joseph le Zélateur* » et sont suivis de la controverse du Talmud à Paris, aux folios 43^v-56^v. Puis, les folios 56^v-57^v et 66^v-68^v comportent des extraits sur la Bible et les Évangiles et enfin les folios 59^v-61^v contiennent des extraits d'homélies. Le manuscrit en entier a une écriture de type ashkénaze, c'est-à-dire une écriture provenant du nord de la France. Ainsi, à la différence du type sépharade où les traits des lettres sont maigres, mais épais, avec un graphique assez équilibré, l'écriture ashkénaze est assez fine et est influencée par les écritures latines ainsi que l'esthétique gothique¹⁵⁸.

¹⁵⁵ GROSS Heinrich, *Gallia judaica*, Paris, Cerf, 1897, pp. 354-355.

¹⁵⁶ Joseph ben Nathan l'Official, *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, ms. de Paris, BnF Hébreu MF 712, folios 43^v-57^v.

¹⁵⁷ Bibliothèque nationale de France, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1866, n°712, pp. 114-115. La plupart des informations ci-après concernant le manuscrit Hébreu 712 proviennent de ce catalogue.

¹⁵⁸ SIRAT Colette, « Le livre hébreu en France au Moyen Age », dans Michael, *The Diaspora Research Institute*, Tel-Aviv, Tel-Aviv University, vol. 12, 1991, p. 321. Les écritures de type sépharade se retrouvaient surtout en Provence et au delà des Pyrénées. À la différence de celles ashkénazes, elles se rapprochaient plus de l'esthétique arabe.

Le *Vikuah*, qui relate donc de façon précise le déroulement du procès, est un récit d'une grande importance. En effet, il contient à peu près tout ce qui se trouve dans le commentaire des trente-cinq chefs d'accusation des *Extractiones* ainsi que dans les deux sources latines du procès¹⁵⁹. Cette source hébraïque est bien ordonnée de façon logique et mieux développée que les trente-cinq articles de Nicolas Donin, puisque l'interrogatoire occupe près de quatre-vingt-cinq pour cent du document hébreu¹⁶⁰. En outre, il rapporte des éléments du débat que les sources chrétiennes ont laissés sous silence¹⁶¹. Par exemple, vers la fin du procès, Nicolas Donin revient sur les massacres¹⁶² survenus en Bretagne, Anjou et Poitou de milliers de juifs, quelques années avant le procès, en faisant un lien avec la question du « peuple élu » et de la protection de Dieu : « [...] Pourquoi tant de juifs ont été massacrés en Bretagne, Anjou et Poitou, s'ils sont le peuple élu de Dieu ? Pourquoi Dieu ne les protège pas par des miracles ? » Ainsi, par ses méticuleuses descriptions, le récit hébraïque semble présenter des faits véridiques sur le déroulement du procès¹⁶³. Toutefois, il faut être conscient de la subjectivité de la source, puisque c'est un récit adressé à une audience juive, avec comme objectifs de montrer les arguments principaux anti-talmudiques, de présenter quelques réfutations efficaces contre ces allégations et de rassurer les lecteurs juifs¹⁶⁴. Enfin, un autre argument, concernant la fragilité de la source, est apporté par Robert Chazan¹⁶⁵. Ce dernier soutient que l'auteur du *Vikuah* dessine un portrait peu réaliste, puisqu'il présente Yehiel de Paris comme celui qui aurait ouvert le débat le jour du procès. Son raisonnement, toutefois, ne peut s'appliquer dans ce cas-ci, car le déroulement des procès au XIII^e siècle n'est pas fixe et change d'un procès à l'autre. En effet, les procédures intellectuelles sont encore en phase d'élaboration durant le procès du Talmud, et ce, jusqu'au XIV^e siècle où ces dernières se développent et se perfectionnent, sans jamais pour autant être règlementées strictement ou être respectées pleinement¹⁶⁶. Même si le *Vikuah* décrit explicitement les événements du procès, il reste que c'est un récit narratif assez subjectif, même s'il se révèle être plus fiable que les deux confessions latines.

¹⁵⁹ LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », *op. cit.*, p. 250.

¹⁶⁰ CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », *op. cit.*, p. 15.

¹⁶¹ TUILIER A., « La condamnation du Talmud à Paris », *op. cit.*, p. 59.

¹⁶² Nicolas Donin fait référence aux massacres des croisés contre les communautés juives de Bretagne, du Poitou et d'Anjou, en 1236.

¹⁶³ LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », *op. cit.*, p. 251.

¹⁶⁴ CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », *op. cit.*, p. 9.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶⁶ BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, *op. cit.*, pp. 42-44.

2.1.2 Sources latines : les confessions

Les deux sources latines sont deux résumés des interrogatoires, l'un donné à Yehiel de Paris (ou Vivo de Meaux¹⁶⁷) et l'autre à Juda ben David de Melun. Il s'agit en fait de confessions que les deux rabbins auraient données après avoir été interrogés séparément. Les juges vont ainsi procéder, en soumettant chacun de leur côté à un interrogatoire, afin de vérifier que les allégations de Yehiel de Paris, durant le procès, n'étaient pas de simples opinions personnelles. Le terme *confessio* utilisé par les sources latines est assez intéressant, puisque nous avons affaire à des « aveux »¹⁶⁸ de rabbins après le procès intenté au Talmud. Ces deux sources prouvent également qu'il s'agit d'une véritable procédure inquisitoriale, les rabbins Yehiel et Juda agissant en tant que témoins.

Ces deux confessions se trouvent dans les *Extractiones de Talmut*, aux folios 230^{vb}-231^{va}, sous le titre de *Confessio magistri Vivo Meldensis* et *Confessio magistri Iudas*¹⁶⁹. Elles sont assez courtes, la moins étendue est celle de Juda qui ne comporte que six articles sur les trente-cinq. La *confessio* de Yehiel regroupe quant à elle dix-huit articles. Ceux sont des résumés très brefs avec très peu de commentaires, mais ce qui est surtout notable c'est qu'il n'y a pas de concordances entre les confessions, l'ordre des questions posées n'est pas la même entre la *confessio magistri Iudas*, la *confessio magistri Vivo* et le *Vikuah*¹⁷⁰. Yehiel de Paris et Judas ont-ils alors été interrogés par les mêmes inquisiteurs ? Sont-ils passés par le même questionnaire ? Puisque les articles trouvés dans la *confessio magistri Iudas* ne sont pas les mêmes que dans la *confessio magistri Vivo* (excepté pour un article), se pourrait-il que les auteurs des confessions n'ont pas vu l'utilité d'insérer dans les *Extractiones* les mêmes réponses données par les témoins ? Il n'y a malheureusement ni de propositions ni de réponses trouvées pour ces divergences entre les confessions, mais la question demeure ouverte. Nous pouvons également constater, en lisant les

¹⁶⁷ Nous savons que Vivo de Meaux est le nom donné à Yehiel de Paris puisque la source latine relate, tout comme dans la source hébraïque, que ce dernier n'a pas voulu prêter serment : « *I. Predictus magister Vivo nullo voluit iurare* », *Extractiones de Talmut.*, ms. de Paris BnF lat. 16558, fol. 230^{vb}.

¹⁶⁸ Il n'existe pas, à notre connaissance, de manuel du XIII^e siècle qui nous permettrait de connaître la pensée des inquisiteurs. Toutefois, Bernard Gui, dans son *Manuel de l'inquisiteur* (édité vers 1323), utilise le terme de *confessio* et l'éditeur le traduit par « aveux » : « *Receptis igitur confessionibus et depositionibus [...]* », trad. : « *Après réception des aveux et dépositions [...]* ». Voir, Bernard GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, op. cit., pp. 122-123.

¹⁶⁹ *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud edite*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, folios 230^{vb}-231^{va}. Voir aussi l'édition de I. LOEB dans *La controverse... op. cit.*, v. 3, pp.55-57 ; et MERCHAVIA Ch., *ha-Talmud bi re'i ha-Natsrut (500-1248)* [en hébreu] trad. *Le Talmud au miroir de la chrétienté (500-1248)*, Jérusalem, Mosad Bi'alik, 1970, pp. pp.453-455.

¹⁷⁰ Cf., *infra*, annexe C, pp. 104-105, pour les concordances entre le *Vikuah* et les confessions latines.

deux sources latines, que le ton employé pour dépeindre les interrogatoires est assez négatif. Nous retrouvons, en effet, des ajouts personnels soulignés pour informer que les rabbins mentent sur tel ou tel point. Dans la *confessio* de Yehiel, il est mentionné deux fois que ce dernier a menti, dont une au troisième article : « [...] *sed nesciebat dicere quis ille fuisset, unde satis patet quod menciebatur* »¹⁷¹. Le même nombre d'ajouts concernant le mensonge se trouve dans la *confessio* de Juda, dans laquelle nous pouvons y lire les mots « *mentitus est* » au deuxième article et le second ajout au quatrième¹⁷². Ces affirmations de mensonge par les auteurs chrétiens se relèvent être d'un intérêt particulier. En effet, pour l'auteur du *Vikuah*, qui connaît sans doute assez bien le Talmud, les explications apportées par les rabbins sont pour lui inévitablement vraies et claires. De la perspective chrétienne, sans véritable connaissance du Talmud et des histoires qu'il renferme, les arguments des rabbins sont insatisfaisants, voire douteux.

2.2 Le procès : procédure inquisitoriale ?

Au jour du procès, les rabbins présents croient qu'il s'agit d'une simple enquête, ou encore d'un débat académique (*disputatio*), les opposant à leurs anciens coreligionnaires Nicolas Donin et Thibaud de Sézanne. Le rabbin Yehiel de Paris dit, d'ailleurs, au début de la confrontation avec Donin, que « *ceci est une simple enquête, non un procès* »¹⁷³. Or, il s'agit vraisemblablement d'une procédure inquisitoriale, engagée par Grégoire IX, pour corriger les exemplaires du Talmud et ainsi les rendre conformes à l'orthodoxie doctrinale¹⁷⁴. Cette affaire est alors confiée aux dominicains et franciscains pour trouver des erreurs d'un point de vue théologique et dogmatique. C'est pourquoi Henri de Cologne, célèbre inquisiteur dominicain, va jouer un rôle significatif, son confrère Thomas de Cantimpré le mettant à l'origine de l'affaire du Talmud¹⁷⁵.

¹⁷¹ *Extractiones de Talmut*, ms. lat. 16558, fol. 230^{vb}. « [...] *mais il était incapable de dire qu'il [Jésus du Talmud] était, par conséquent il est tout à fait clair qu'il a menti* ».

¹⁷² *Ibid.*, fol. 231^{va}.

¹⁷³ Joseph ben Nathan l'Official, *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, ms. de Paris, BnF Hebreu 712, fol. 45^f. Voir aussi le déroulement du procès paraphrasé dans MACCOBY Hyam, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Londres, The Littman Library of Jewish Civilization, 1993, p. 155.

¹⁷⁴ TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens [...] », *op. cit.*, p.73.

¹⁷⁵ Thomas de Cantimpré, *Bonum universale apibus*, ms. de Paris, BnF latin 3309, fol. 3^{tb}-3^{va}. Traduction dans l'édition de J. Venden Horicke, *Bien universel ou les abeilles mystiques*, 1^{er} janvier 1650, pp. 11-12.

Le lieu du procès n'est pas connu, mais il est probable que la scène se soit déroulée au couvent des jacobins de la rue Saint-Jacques, où Henri de Cologne et Nicolas Donin résidaient¹⁷⁶. Ce dernier, en tant qu'accusateur, dirige alors le débat face aux défenseurs du Talmud : Yehiel de Paris – considéré comme le chef de la délégation par les sources latines –, Judas ben David de Melun, Samuel ben Salomon, ainsi que Moïse de Coucy. Dans la salle sont présents la reine Blanche de Castille, Louis IX, l'archevêque de Sens Gautier Cornut, l'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne, le chancelier de l'université de Paris Eudes de Châteauroux, ainsi que plusieurs autres autorités ecclésiastiques. Commence alors un débat virulent entre Donin et Yehiel de Paris dans lequel Nicolas Donin pose une vingtaine de questions, sans toutefois suivre l'ordre de ses trente-cinq articles. Plus encore, alors que certaines questions se trouvent dans les trente-cinq articles, d'autres n'y figurent pas. En effet, lors du procès, seulement dix-sept articles ont été traités sur trente-cinq¹⁷⁷. Il s'agit surtout des articles concernant les *goyim*, le serment, l'autorité rabbinique, ainsi que les anthropomorphismes de Dieu. Outre Blanche de Castille, certains de la cour royale vont également poser quelques questions au défenseur du Talmud, toutefois leurs noms nous sont inconnus. Pour ce qui est du climat dans la salle, le *Vikuah* nous laisse entrevoir une salle assez agitée. Les personnes présentes au procès réagissent aux questions et réponses par des mécontentements, des exclamations ou encore des rires. Le chef de la délégation juive, quant à lui, confronte farouchement celui qu'il a autrefois excommunié. Il le critique, l'accuse devant les juges d'apostat ou de karaïte* et lui répond rudement. Un épisode durant le procès montre bien la tension qui règne dans la salle : alors que Nicolas Donin essaye de forcer Yehiel de Paris à faire un serment¹⁷⁸, ce dernier lui répond ainsi : « *Qui es-tu pour me demander de faire un serment ? [...]. Tu n'es pas mon juge, ou si tu l'es, je suis également ton juge* »¹⁷⁹. Le procès ressemble alors beaucoup plus à une dispute de nature personnelle entre un rabbin, Yehiel de Paris, et un ancien coreligionnaire Nicolas Donin.

« [...] à l'instance du tres-fervent Predicateur Henry de Coulogne, de nostre Ordre des Frères Prescheurs, l'an 1239 commanda, sur peine de perdre la vie, de ne tenir ce meschant livre : dont plusieurs exemplaires furent amassez à Paris, pour estre bruslez ».

¹⁷⁶ TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens [...] », *op. cit.*, p.63. N. Valois, dans *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249) : sa vie et ses ouvrages* (p. 126), situe le procès au palais royal, mais cette affirmation semble peu probable.

¹⁷⁷ LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », *op. cit.*, pp. 253-254.

¹⁷⁸ Nicolas Donin sait que les rabbins présents ne peuvent prêter serment, c'est pourtant l'une des premières choses qu'il leur demande de faire.

¹⁷⁹ *Vikuah*, ms. BnF hébreu 712, fol. 45^r.

Fait intéressant, à la fin du débat, les juifs ont véritablement cru avoir gagné le procès. D'ailleurs, les sources chrétiennes et juives attestent que la victoire penchait vers Yehiel de Paris et ses coreligionnaires¹⁸⁰. Quoi qu'il en soit, le verdict est prononcé peu de temps après et le Talmud est condamné aux flammes. Cela dit, cette sentence n'aboutit pas immédiatement à la crémation des exemplaires talmudiques. Les rabbins décident de rencontrer Gautier Cornut afin qu'il défende leur cause auprès de Louis IX pour que leurs livres leur soient rendus. L'archevêque de Sens répond positivement à cette requête et réussit à obtenir du roi la restitution des livres talmudiques. À ce qu'écrit Thomas de Cantimpré au sujet de l'archevêque de Sens, Gautier Cornut entretenait des rapports (financiers) assez étroits avec les juifs. Il révèle ainsi dans son *Bonum universale apibus*¹⁸¹ que :

« En France j'ay [Thomas de Cantimpré] veu un Archevesque, de naissance noble et homme sçavant, qui encourut l'ire de Dieu, pour avoir retardé que le Thalmud ne fut supprimé et brulé [...]. Mais les Iuifs extremement affligez de voir ainsi leurs erreurs recherchées, firent présent a ce susdit seigneur Conseiller du Roy, de telle somme de deniers, qu'il expédia leur cause. Fort puissant, sur l'esprit du jeune Roy, il fit revoquer l'edict contre ce livre [...] »¹⁸².

Avec l'intervention de Gautier Cornut, le brûlement des livres talmudiques n'a plus lieu. Toutefois, après sa mort survenue le 23 avril 1241 à Vincennes, Henri de Cologne exige la poursuite du procès et la crémation des livres juifs incriminés.

2.3 Les sentences

C'est ainsi que la première crémation a lieu à Paris¹⁸³ en 1242 ou début 1243. La date est incertaine, mais elle se situe entre la mort de Gautier Cornut et l'élection d'Innocent IV le 25 juin

¹⁸⁰ TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens [...] », *op. cit.*, p. 72.

¹⁸¹ Thomas de Cantimpré écrit son *Bonum universale apibus* en deux volumes, entre les années 1256-1263. Il parle notamment dans cette œuvre des meurtres rituels orchestrés par les juifs envers les chrétiens.

¹⁸² Thomas de Cantimpré, *Bonum universale apibus*, ms. de Paris, BnF latin 3309, fol. 3^{rb}-3^{va}. Voir la traduction en français réalisée par Vincent WILLART, *Bien universel ou les abeilles mystiques*, Bruxelles, édition J. Vanden Horicke, 1650, p. 11.

¹⁸³ BÉRIOU Nicole, « Entre sottises et blasphèmes. Échos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIIIe siècle », dans G. DAHAN (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 212, note 2. N. Bériou précise que la crémation de 1242 s'est fait à place de Grève, alors que Thomas de Cantimpré parle plutôt de Vincennes.

1243¹⁸⁴. La chronologie des crémations suscite encore de nombreuses divisions entre historiens. Certains pensent que les exemplaires du Talmud n'ont été jetés au bûcher qu'une seule fois – soit en 1242, soit en 1244 – alors que d'autres vont proposer plutôt deux crémations distinctes l'une de l'autre¹⁸⁵. Cette dernière hypothèse est assez plausible, puisqu'elle se justifie par la lettre que le pape Innocent IV envoie à Louis IX le 9 mai 1244, dans laquelle il est écrit que sous le pontificat de Grégoire IX les livres talmudiques et les commentaires sont passés publiquement sous le feu en la présence du clergé et des laïcs¹⁸⁶. Cette confusion peut aussi s'expliquer parce que le premier brûlement du Talmud s'est fait en deux fois : il y aurait eu d'abord quatorze charretées contenant les livres talmudiques puis six, la seconde fois. C'est, en tout cas, ce que révèlent les *Extractiones* : « [...] *una die combusti sunt ad XIII quadrigatas et sex in alia vice* »¹⁸⁷.

Quoi qu'il en soit, cette première crémation ne satisfait pas le clergé, puisqu'elle n'a pas donné le résultat désiré. Il reste encore beaucoup d'exemplaires du Talmud et c'est pourquoi Innocent IV demande une seconde crémation dans sa lettre au souverain de France, datée du 9 mai 1244. Cette fois-ci, de façon beaucoup plus ferme que Grégoire IX, tous les livres doivent être brûlés et tous ceux qui refuseraient de les donner seront chassés de France¹⁸⁸. S'ensuivent, possiblement, plusieurs crémations les années suivantes jusqu'en 1247. Cette année-là, Innocent IV revient sur sa décision et demande à Eudes de Châteauroux, cardinal-légat, ainsi qu'à Louis IX de suspendre les crémations et de rendre aux juifs les livres confisqués précédemment. Le souverain pontife est toujours à Lyon, lorsque les juifs lui demande de ne pas les priver du Talmud sans quoi ils ne peuvent comprendre la Bible :

« Sane magistris Judeorum regni tui nuper proponentibus coram nobis et fratribus nostris quod sine illo libro qui hébraïque Talmut dicitur, bibliam et alia statuta sue legis secumdum fidem ipsorum intelligere nequeunt, nos qui juxta mandatum divinum

¹⁸⁴ CHARANSONNET Alexis, *thèse cit.*, p. 87.

¹⁸⁵ N. Bériou, *Entre sottises... op. cit.*, p. 212, ou encore N. Valois, *Guillaume d'Auvergne... ouvr. cit.*, p. 133, note 1, penchent pour une seule crémation entre 1242-1244. Alors que A. Tuilier, *La condamnation du Talmud... op. cit.*, p. 65, A. Charansonnet, *thèse cit.*, p. 87, et A. Melloni, *Innocenzo IV: La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, p. 191, croient en deux crémations.

¹⁸⁶ Lettre d'Eudes de Châteauroux à Innocent IV (après le 12 août 1247), *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, t. I, Paris, 1889, n° 131.

« [...] *publice coram clero et populo, incendio concremarint* [...] ».

¹⁸⁷ *Extractiones de Talmut*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 211^{va}. Voir aussi l'édition fragmentaire de Loeb, « La controverse de 1240 sur le Talmud », dans *Revue des Études Juives*, vol. 2, p. 252.

¹⁸⁸ TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens [...] », *op. cit.*, p. 65.

in eadem lege ipsos tolerare tenemur, dignum eis duximus respondendum quod sicut eos ipsa lege sic perconsequens suis libris nolumus injuste privare »¹⁸⁹.

Toutefois, cette demande est loin de satisfaire Eudes de Châteauroux. Depuis le début du procès, il dirige la répression et les condamnations du Talmud rigoureusement. Pour lui, il est impossible de restituer aux juifs leurs livres et il faut continuer jusqu'au bout la suppression des exemplaires du Talmud. Selon lui, interrompre ce processus impliquerait une rétraction de la part du pape et une approbation des livres condamnées durant près de dix ans¹⁹⁰.

Ne voulant acquiescer à la demande d'Innocent IV, Eudes de Châteauroux condamne solennellement le Talmud le 15 mai 1248¹⁹¹. Il rédige, par la présence d'un conseil, sa *sententia* dans laquelle il déclare que les « *libros tolerandos non esse, nec magistris Jueorum restituti debere, et ipsos ententialiter condemnamus. De aliis vero libris nobis non exhibitis a magistris Judeorum, licet a nobis super hoc pluries fuerint requisiti, vel etiam non inspectis, plenibus cognoscemus loco et tempore et faciemus quod fuerit faciendum* »¹⁹². Par la suite, Eudes de Châteauroux énumère les membres du conseil¹⁹³ qui ont consenti à cette sentence. Parmi les personnages témoins, nous retrouvons à la tête de la liste l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne, suivi d'Acelin, l'abbé de Saint-Victor de Paris, du doyen de Paris, Lucas, ainsi que du chancelier de Paris, maître Gautier de Château-Thierry. Puis sont énumérés onze maîtres en théologie dont le chancelier de Paris Gautier de Château-Thierry, l'archevêque de Bourges Pierre

¹⁸⁹ Lettre d'Innocent IV à Louis IX (12 août 1247), *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, vol. 1, Paris, 1889, n°1172, pp. 201-202. « *Il est avéré que récemment, les maîtres des juifs de ton royaume ont avancé devant nous et nos frères que sans le livre qui est appelé en hébreu Talmud, ils sont incapables de comprendre la Bible et les autres dispositions de leur loi conformément à leur foi : nous, qui sommes tenu en vertu d'un mandat divin de tolérer qu'ils demeurent dans leur loi, avons jugé digne de leur répondre que, de même que nous refusons de les priver injustement de leur loi, de même en conséquence nous refusons de les priver de leurs livres* ». Traduction aimablement fournie par monsieur Alexis Charansonnet que je remercie.

¹⁹⁰ TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens [...] », *op. cit.*, p. 66.

¹⁹¹ CHAZAN Robert, *Church, State and Jew in Middle Ages*, New York, Behrman, 1980, p. 237.

¹⁹² Eudes de Châteauroux, *Sententia Odonis Tusculan. episcopi apostolicae sedis legati, consilio episcopi Parisiensis, magistrorum theologiae et decretorum et aliorum lata super Talmud*, mai 1248, dans ms. lat. 16558, folios 232^{va}-234^{va}. Également voir *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, t. I, Paris, 1889, n° 178, pp. 209-211. « [...] *les dits livres ne peuvent être tolérés ni ne doivent être restitués aux maîtres des juifs et nous les condamnons par jugement. Quant aux autres livres que les maîtres des juifs ne nous ont pas montrés, quoi qu'ils en aient été requis par nous à plusieurs reprises, ou encore non examinés, nous en connaissons plus pleinement en leur lieu et temps, et ferons ce que nous avons à faire* ». Traduction aimablement fournie par monsieur Alexis Charansonnet que nous remercions.

¹⁹³ Cf., *infra*, annexe D, p. 106-107.

Berruyer¹⁹⁴, Albert le Teuton (le Grand), ou encore Étienne d'Auxerre¹⁹⁵. La liste continue alors avec quatorze maîtres en décret tels Guillaume de Bray et Étienne de Lorris, tous deux maîtres à l'université de Paris. Enfin, les onze derniers, des séculiers ou des mendiants, font partie des *boni viri*¹⁹⁶. Nous y retrouvons entre autres le frère Henri le Teuton (de Cologne), célèbre inquisiteur dominicain, ainsi que Thibaud de Sézanne, juif converti, sous-prieur du couvent dominicain de Saint-Jacques à Paris. Ainsi, ils sont en tout quarante-deux clercs, Eudes de Châteauroux inclus, à avoir apposé leurs sceaux sur la *Sententia Odonis* pour condamner officiellement le Talmud. Cette liste des membres du conseil est assez intéressante, puisque nous pouvons constater l'emprise de l'université de Paris, élevée au rang d'autorité doctrinale. L'envergure que porte Eudes de Châteauroux à la condamnation du Talmud peut se voir aussi par le nombre de clercs employés pour ce conseil et le choix de disposer d'un nombre plus ou moins égal de maîtres en théologie, en droit canon, ainsi que d'hommes de grande réputation. Aucune étude comparant la sentence du Talmud de celle d'auteurs chrétiens n'a été faite. Le cas du Talmud est effectivement exceptionnel par rapport aux autres procès intellectuels – ne serait-ce que par la longue et hétérogène liste des personnages impliqués. Cela dit le nombre remarquable de participants pose à réflexion. Au XIII^e siècle, beaucoup d'abus ont été commis au moment de rédiger les sentences¹⁹⁷. Par exemple, durant la sentence de 1277 condamnant certaines thèses de Thomas d'Aquin (1225-1274) et de Gilles de Rome (1247-1316), l'évêque de Paris Étienne Tempier en compagnie du chancelier et du cardinal-légit, ont contraint les maîtres en théologie réticents à apposer leurs sceaux. Gilles de Rome affirme alors que c'est à cause de la ténacité et l'obstination d'une minorité que certaines thèses ont été condamnées : « *Nam nos ipsi tunc eramus Parisijs, et tamquam de re palpata testimonium perhibemus, quod plures de illis articulis transierunt non consilio Magistrorum, sed capitositate quorundam paucorum* »¹⁹⁸. Néanmoins, faute de sources, nous ne pouvons établir de réponses au nombre important de participants durant la sentence

¹⁹⁴ Pierre Berruyer, archevêque de Bourges assiste au concile de Lyon en 1245. Louis IX l'apprécie beaucoup, probablement parce que Pierre est un personnage qui pratiquait de rigoureuses austérités. Il est canonisé en 1267 par le pape Clément IV.

¹⁹⁵ Étienne d'Auxerre est célèbre de son temps. Frère prêcheur, il donne des leçons de théologie dans l'école de Saint-Jacques et fait partie des docteurs qui ont condamné le Talmud en 1240.

¹⁹⁶ N. BÉRIOU, dans *Entre sottises... op. cit.*, p. 213, note 5, mentionne douze *boni viri*, or si nous les comptons dans la *Sententia Odonis*, ms. lat. 16558, fol. 234^{b-va}, il y en a onze.

¹⁹⁷ BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, op. cit., p. 44.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 248, note 101. « *En effet, nous-mêmes étions à Paris à cette époque, et pour ainsi dire nous proclamions la preuve de la question traitée, puisque la majeure partie de ces articles ne passèrent pas au conseil des Maîtres, mais devant l'entêtement de quelques un* ».

officielle du Talmud. Nous ne pouvons n'ont plus d'ailleurs faire de comparaisons avec d'autres procès intellectuels. Quoi qu'il en soit, de nombreux savants chrétiens vont montrer leur mécontentement face aux écrits talmudiques, dont deux cas que nous avons choisi de présenter en raison de leur stature. Il s'agit en premier de Pierre le Vénérable (v.1092-1156), cas d'exception au XII^e siècle qui exprime fermement, par ses écrits antijuifs, son aversion pour le Talmud; puis en second, Guillaume d'Auvergne (1190-1249), personnage influent du XIII^e siècle qui a une attitude assez savante en ce qui concerne les juifs et le Talmud. Nous avons donc deux intellectuels chrétiens qui condamnent la littérature talmudique, mais qui, pourtant, vont avoir une attitude diamétralement opposée à l'égard des juifs.

3. Deux cas ecclésiastiques contre le Talmud

3.1 *Pierre le Vénérable (v.1092-1156)*

Nous retrouvons, de façon exceptionnelle, un soubresaut des écrits polémiques antijuifs au XII^e siècle chez Pierre le Vénérable, abbé de Cluny. Alors que le Talmud est relativement méconnu chez les intellectuels chrétiens, Pierre de Montboissier, dit le Vénérable, est le premier à parler et se positionner contre le Talmud¹⁹⁹. Né en 1092, en Auvergne, il devient le neuvième abbé de Cluny en 1122 et rédige de nombreux traités polémiques – tels le *Adversus judaeorum*, le *Contra Sarracenos*, ainsi que le *Contra Petrobrusianos hereticos* – afin de réfuter les doctrines juives, musulmanes et hérétiques. L'historiographie ignore d'où il a eu connaissance du Talmud et de ses légendes (*aggadah**). L'hypothèse la plus probable serait qu'il s'est informé auprès d'un juif converti ou en conversant avec des penseurs juifs, puisque, comme nous l'avons vu, les échanges entre intellectuels chrétiens et juifs étaient chose courante au XII^e siècle²⁰⁰. Quoi qu'il en soit, son *Traité contre l'entêtement invétéré des juifs (Adversus judaeorum)*, en particulier le chapitre cinq, contient tout un dossier de textes rabbiniques. Pierre le Vénérable est ainsi le

¹⁹⁹ TORRELL Jean-Pierre, « Les Juifs dans l'œuvre de Pierre le Vénérable », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 30^e année, n° 120, 1987, p. 335.

²⁰⁰ *Loc. cit.* Certains historiens avancent quelques hypothèses pour ce qui est de la connaissance du Talmud chez Pierre le Vénérable. Yvonne Friedmann, par exemple, suggère qu'il a dû être en contact avec un juif ou un juif converti, ou qu'il s'est servi d'une anthologie de textes talmudiques traduite en Espagne, ou bien qu'il a connu d'autres sources aujourd'hui perdues.

premier auteur chrétien d'Occident, non seulement à parler du Talmud, mais aussi à se servir de la littérature rabbinique à des fins polémiques. Pour lui, il faut connaître leur doctrine pour pouvoir la réfuter²⁰¹. Toujours dans ce traité, l'auteur se demande si les juifs appartiennent à l'espèce humaine en faisant une différenciation entre les juifs de l'Ancien Testament, c'est-à-dire les prophètes juifs, et ceux du Talmud, qui se sont détournés selon lui de la religion. Il en conclut que les juifs d'avant étaient des hommes, mais avec le Talmud ils se sont dépourvus de toute rationalité, ont perdu tout accès à la vérité originelle et sont donc devenus des bêtes²⁰². En fait, de même que pour les savants chrétiens du XIII^e siècle durant la condamnation du Talmud, Pierre le Vénérable ne comprend pas le Talmud et encore moins la partie *aggadique* (récits fabuleux) et les anthropomorphismes de Dieu :

« *Produco igitur portentuosam bestiam de cubili suo, et eam in theatro totius mundi, in conspectu omnium populorum ridendam propono. Profero tibi coram uniuersis, Iudee, bestia, librum tuum, illum, inquam, librum tuum, illum Thalmuth tuum [...] Sed miraris, cum Iudeus non sim, unde michi hoc nomen innotuit, unde auribus meis insonuit, quis michi secreta Iudaica prodidit, quis intima uestra et occultissima denudauit ?*²⁰³ »

La majeure partie de l'*Adversus judaeorum* relève, par conséquent, d'un antijudaïsme doctrinal, créé par une incompréhension des textes rabbiniques post-bibliques, et donc d'une méconnaissance de la culture intellectuelle juive de sa période. Il faut néanmoins garder à l'esprit que Pierre le Vénérable fut une des exceptions de son temps. La littérature talmudique et rabbinique n'a été critiquée, par les polémistes et maîtres universitaires, qu'après les années 1230. Ainsi, au XIII^e siècle, outre Eudes de Châteauroux, chancelier de l'université de Paris, puis cardinal en 1244, Guillaume d'Auvergne fait partie des savants qui vont participer activement à la condamnation du Talmud.

²⁰¹ DAHAN Gilbert (dir.), *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 11. Voir aussi LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, op. cit., p. 20.

²⁰² IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au Judaïsme et à l'Islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998, p. 321.

²⁰³ Pierre le Vénérable, *Tractatus adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, éd. Y Friedman, Turnhout, 1985, pp. 125-126. G. DAHAN apporte une traduction dans *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, op. cit., p. 109 : « *Je fais sortir cette créature monstrueuse de son gîte et je l'expose au rire de tous les peuples sur le théâtre du monde entier. Juif, animal, aux yeux de tous je te montre ton livre, ce livre qui t'appartient, ce Talmud [...] Ne le croirait-on pas fou furieux, celui qui essaierait de discuter raisonnablement avec un tel homme, en qui toute raison est ensevelie et qui ne peut que proférer des balivernes et des sottises ?* » ; voir aussi IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure*, op. cit., pp. 300-319.

3.2 Guillaume d'Auvergne (1190-1249)

Né vers 1180, Guillaume d'Auvergne est évêque de Paris de 1228 à sa mort en 1249²⁰⁴. Tout au long de sa vie, il a une curieuse attitude envers les juifs. D'un côté, il étudie les écrits de certains intellectuels juifs et en fait des critiques favorables. C'est le cas du *Guide des égarés* de Maïmonide qu'il consulte, par une traduction latine achevée entre 1225-1230, et intègre de nombreux éléments à son *De Fide et Legibus* (v. 1228-1230). Il montre également son accord avec de nombreuses thèses d'Ibn Gabirol (1020-v.1058), rabbin et philosophe andalou, connu sous le nom d'Avicbron, et témoigne même, dans ses écrits, de l'estime qu'il lui porte :

« [...] *quia etiam sapientes ad modicum penetraverunt illam et nondum profundaverunt in ea nec tractatum aliquem de eadem scripserunt, qui ad nos pervenerit, excepto solo Avicembros (sic), qui etsi multa sublimia et longe a vulgari intellectu de eis dixerit et scripserit, multo ampliora tamen dicenda de eis et scribenda reliquit et scientiam de his licet aliquatenus inchoatam, procul tamen a complemento et perfectione dimisit* »²⁰⁵.

De l'autre côté, il montre une attitude répressive en condamnant dans le même ouvrage certaines thèses des écrits talmudiques et rabbiniques et en jouant un rôle actif auprès d'Eudes de Châteauroux dans l'affaire du Talmud. Une telle attitude ne peut surprendre chez Guillaume d'Auvergne, qui a pour objectif principal d'empêcher la propagation des idées et des textes jugés hérétiques²⁰⁶. Le comportement de Guillaume d'Auvergne ne doit toutefois surprendre, car il s'agit d'une attitude simplement savante : ne ferait-il pas de même avec des thèses d'auteurs chrétiens qui lui semblent erronées ? En outre, nous ne pouvons déceler d'antijudaïsme dans ses œuvres et sermons, car son objectif est seulement de supprimer les erreurs trouvées. Plus encore,

²⁰⁴ DAHAN Gilbert, « L'exégèse de la Bible chez Guillaume d'Auvergne », dans MORENZONI Franco et TILLIETTE Jean-Yves, *Autour de Guillaume d'Auvergne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 248 ; BENIN Stephen D., « Jews and Christian History; Hugh of Saint Victor, Anselm of Havelberg and William of Auvergne », dans Jeremy COHEN, *From Witness to Witchcraft*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, p. 215.

²⁰⁵ GUTTMANN Jacob, « Guillaume d'Auvergne et la littérature juive », dans *Revue des études juives*, vol. 18-19, 1889, pp. 253-25. Citation traduite par Guttman : « [...] *Les savants eux-mêmes n'ont réussi que dans une petite mesure à comprendre cette nature [la nature des substances intellectuelles], et, à ma connaissance, personne n'a rien écrit sur cette question, à l'exception d'Avicbron (sic), qui a dit et écrit là-dessus des choses excellentes et bien différentes des idées déjà exprimées, mais en a omis de bien importantes, il a jeté les fondements de cette science, mais l'a laissée incomplète* », *De Legibus*, C. XXXVI, p. 84, col. 1.

²⁰⁶ BIANCHI Luca, « Gli articoli censurati nel 1241/1244 e la loro influenza da Bonaventura a Gerson », dans MORENZONI Franco et TILLIETTE Jean-Yves, *Autour de Guillaume d'Auvergne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 155.

à la différence des écrits de Pierre le Vénérable ou d'Eudes de Châteauroux²⁰⁷, dans lesquels nous constatons clairement une polémique antijuive, les interprétations juives et les commentaires bibliques de Guillaume d'Auvergne sont écrits de façon neutre, sans lancer d'invectives contre les juifs. Guillaume d'Auvergne est, en fait, un exégète de prédication où les fables et l'allégorie sont mises de côté pour faire place surtout au sens littéral des textes et à leur moralisation²⁰⁸. C'est pourquoi dans *De Fide et Legibus* il montre l'importance du sens littéral en l'opposant au sens figuratif, puis critique les fables trouvées dans le Talmud, livre qui fait dévier, selon lui, les juifs de l'intention originale de la Torah*²⁰⁹. Par conséquent, Guillaume d'Auvergne conclut que les savants juifs de son temps préfèrent étudier Aristote et la « sagesse grecque » plutôt que la Bible et pense que c'est une des causes qui a poussé les juifs à se détourner de l'Écriture²¹⁰.

Ainsi, la controverse entourant le Talmud ne commence pas en 1239, mais bien un siècle avant au sein même de la communauté juive. Cette polémique scinde la communauté en deux : d'un côté ceux qui ne reconnaissent que la Torah* orale et de l'autre les défenseurs du Talmud écrit. En 1239, le souverain pontife entend les trente-cinq chefs d'accusation de Nicolas Donin contre le Talmud et les trossafistes, fait confisquer tous les livres talmudiques et ouvre à Paris une enquête, suivie d'un procès en 1240. Résulte de ce procès la condamnation du Talmud et, à partir de 1242, toute une série de crémations d'exemplaires jusqu'à la condamnation officielle promulguée par Eudes de Châteauroux en 1248. La découverte du Talmud renforce ainsi un antijudaïsme intellectuel perceptible déjà au XII^e siècle dans les écrits de Pierre le Vénérable, mais surtout à partir de 1240 chez d'influents personnages, tel Eudes de Châteauroux, Thibaut de Sézanne ou encore Henri de Cologne. Toutefois, cet antijudaïsme ne s'applique pas chez tous les intellectuels du XIII^e siècle. L'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne, par exemple, n'a pas montré ni dans ses sermons ni dans ses œuvres de signe antijuif. Néanmoins, la découverte du

²⁰⁷ Concernant les écrits antijuifs d'Eudes de Châteauroux, nous en parlons amplement au chapitre suivant, *Eudes de Châteauroux et le Talmud*.

²⁰⁸ DAHAN Gilbert, « L'exégèse de la Bible chez Guillaume d'Auvergne », *op. cit.*, pp. 250-253.

²⁰⁹ SMITH Lesley, « William of Auvergne and the Jews », dans Diana WOOD (éd.), *Christianity and Judaism*, Oxford, 1992, p. 117 ; COHEN Jeremy, « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy : the study and Evolution of Judaism in Europe Christendom », dans *The American Historical Review*, Oxford University Press, vol. 91, n°3, 1986, p. 612.

²¹⁰ BENIN Stephen D., « Jews and Christian History; Hugh of Saint Victor, Anselm of Havelberg and William of Auvergne », *op. cit.*, p. 217.

Talmud par le monde chrétien se trouve être d'une importance considérable sur le plan relationnel entre intellectuels juifs et chrétiens. En effet, la prise de conscience de la littérature talmudique apporte un fait nouveau dans la lutte contre les textes rabbiniques. À partir de 1230-1240, les docteurs chrétiens délaissent les écrits vétéro-testamentaires et utilisent la littérature rabbinique pour contrer le Talmud²¹¹. Eudes de Châteauroux, personnage d'une grande importance durant la période de condamnation du Talmud (1240-1248), fait partie de ceux qui vont privilégier les écrits rabbiniques et talmudiques pour étayer leurs arguments. Personnage charismatique, nous allons voir aussi que son antijudaïsme grandit ou du moins demeure très présent durant les années de condamnation du Talmud.

²¹¹ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 48-49.

CHAPITRE IV

EUDES DE CHÂTEAUX ET LE TALMUD

Pour bien saisir la pensée d'Eudes de Châteaux et comprendre ce qui l'a poussé à être si radical envers le Talmud, il est primordial de se concentrer et cerner le personnage dans son environnement. En effet, c'est en abordant son parcours, ses influences ou encore la vie politique et cléricale dans lesquelles il s'imprègne qui nous poussent alors à comprendre son antijudaïsme. C'est un antijudaïsme qui s'accroît avec la prise de conscience du Talmud, mais cette hostilité au judaïsme, chez Eudes, commence à germer dès ses premières formations en tant que jeune clerc. Nous allons ainsi nous pencher sur sa biographie, mais brièvement, puisqu'une étude récente considérable a déjà peint une esquisse bien détaillée sur sa vie²¹². Il s'agira alors de survoler sa jeunesse dans le Berry, sa vie étudiante à l'université de Paris, puis successivement son accession au cardinalat, son rôle en tant que légat et sa vie au sein de la curie papale.

1. Sa vie

1.1 *Du Berry à l'université de Paris (1190?- 1244)*

Eudes de Châteaux est originaire du Berry, né probablement vers 1190 dans la ville haute de Châteaux. Nous ne connaissons malheureusement quasiment rien de sa jeunesse, et

²¹² Seul A. CHARANSONNET fourni une biographie exhaustive d'Eudes de Châteaux, notamment dans sa thèse *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteaux (1190?-1273)*; voir pour quelques compléments biographiques du même auteur, « L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteaux (1190?-1273): une approche statistique », dans *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 103-142 ; et aussi « Du Berry en curie : La carrière du cardinal Eudes de Châteaux (1190?-1273) et son reflet dans sa prédication », dans *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 2000, 43 pages.

ce, jusqu'à son implication dans la grève universitaire en 1229²¹³. Cependant, tout porte à croire qu'il a côtoyé des juifs avant son arrivée à Paris, puisque sa ville natale berrichonne a abrité une communauté juive²¹⁴. Plus encore, dans un sermon prononcé lors de la consécration de la Sainte-Chapelle en avril 1248, il explique que certains étaient beaucoup plus riches que lui et étaient ainsi mieux placés pour faire des études et avoir une carrière dans l'Église. Eudes évoque alors son origine sociale modeste et que c'est grâce au Seigneur qu'il a été ordonné prêtre et est devenu prédicateur. Sans autre source, il semble qu'Eudes de Châteauroux ne doit sa poursuite aux études universitaires à Paris qu'à ses aptitudes scolaires²¹⁵. En effet, dans l'Église, à la différence du monde laïque, un homme d'origine modeste pouvait aussi gravir les échelons de la hiérarchie cléricale. Ainsi, ses études et son talent pour la prédication lui ont permis d'accéder aux prélatures²¹⁶. Il semble qu'il devienne chanoine en 1226, mais cette date reste incertaine. Quoi qu'il en soit, le sermon qu'il prêche durant la crise étudiante en 1229 est le premier document sûr où il apparaît avec le titre de maître. Durant toute la période qui va de 1229 à 1244, date de son accession au cardinalat, l'université est au cœur de ses préoccupations. Pour Eudes de Châteauroux, l'université et la prédication sont primordiales pour réformer l'Église²¹⁷. Il démontre assez bien cette idée par certains sermons adressés aux étudiants, par sa lutte contre le marché des bénéfices, par ses sermons relatifs aux moines mendiants ou encore par son rôle central et son charisme durant les conflits doctrinaux, tel que le Talmud²¹⁸. Sa forte personnalité fait de lui un personnage très connu et apprécié à l'université²¹⁹. Eudes de Châteauroux côtoie plusieurs personnages importants dans la scène universitaire, tels que Guillaume d'Auvergne (1190-1249)²²⁰ et Gauthier de Château-Thierry (mort en 1249)²²¹, mais aussi, plusieurs

²¹³ CHARANSONNET Alexis, « Du Berry en curie : la carrière du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273) et son reflet dans sa prédication », *op. cit.*, p. 7.

²¹⁴ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 84, note 267.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 38.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

²¹⁸ CHARANSONNET Alexis, « Du Berry en curie [...] », *op. cit.*, pp. 27-28.

²¹⁹ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 76.

²²⁰ Guillaume d'Auvergne est évêque de Paris dès 1228.

²²¹ Gautier de Château-Thierry est chancelier de l'université de Paris de 1246 à 1249, puis archevêque de Paris en 1249.

dominicains qui sont présents et jouent un rôle primordial durant la condamnation du Talmud comme Albert le Grand (1200-1280), Thibaud de Sézanne et Henri de Cologne²²².

1.2 Cardinal et légat (1244-1254/55)

Le 28 mai 1244, Innocent IV créait un consistoire de douze cardinaux, dont Eudes de Châteauroux et Hugues de Saint-Cher (mort en 1263). Entre le 12 et le 14 novembre 1244, ces derniers se rendent à Suse pour recevoir par le pape l'anneau cardinalice²²³. C'est à partir de ce moment qu'Eudes de Châteauroux devient très actif au sein de la cour pontificale. Quelques mois plus tard, en août ou en septembre 1245, il est désigné par Innocent IV comme légat en France de la croisade, cette légation consistant spécifiquement à organiser et prêcher la croisade²²⁴. Le 23 février 1248, il est alors âgé d'environ soixante ans, une seconde légation suit et cette fois-ci le cardinal est choisi pour accompagner Louis IX et l'armée croisée en terre sainte. Durant son séjour, il joue un rôle important auprès du roi, tant au plan religieux que politique²²⁵. Des deux légations (1245-1254), quinze sermons de son activité homilétique nous sont connus. Pour la première légation, il suit la lignée spirituelle de saint Bernard en mettant de l'avant les thèmes de salut et de privilèges accordés aux croisés. Ainsi, nous pouvons voir que le *sermo de cruce et de inuitatione ad crucem*²²⁶, prêché la mi-octobre 1245, a pour thème principal le devoir de prendre la croix : « *In hiis uerbis breuiter uobis ostenditur quare crucem assumere debeatis. Assumptione enim crucis quasi a ligno crucis omnis cordis amaritudo dulcoratur* »²²⁷. Le légat ressort ainsi quelques arguments traditionnels de la croisade en comparant la prise de la croix à l'imitation du Christ, à l'occasion de gagner son salut et d'obtenir l'acquiescement et l'annulation de ses péchés. Toutefois, la prédication n'est pas la seule obligation du légat, puisque la croisade au XIII^e siècle est aussi un pénible et exigeant projet d'organisation encadrée par le droit canon.

²²² Pour plus de détails concernant Thibaut de Sézanne et Henri de Cologne, cf. *infra*, pt 4.2, p. 75.

²²³ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 106.

²²⁴ *Ibid.*, p. 111.

²²⁵ *Loc. cit.*

²²⁶ *Sermo de cruce et de inuitatione ad crucem*. BnF Paris latin 15947, RLS n° 604, f. 178^{ra}-178^{vb} Édité par A. Charansonnet dans sa thèse, pp. 713-716.

²²⁷ *Sermo de cruce et de inuitatione ad crucem*, lignes 1-4 dans l'édition d'A. Charansonnet, thèse cit., p. 713. « *Dans ces mots est montré brièvement pourquoi vous devez prendre la croix. Choisissez la croix parce que l'amertume du cœur est adoucie par le bois de toute croix* ».

Son statut en tant que légat lui donne le pouvoir d'entreprendre de nombreuses réformes, notamment liturgiques, de l'Église de France, mais aussi un effort de purification de la société visant à sanctifier le royaume²²⁸. Entre 1245 et jusqu'à son départ en croisade en 1248, il s'occupe de réformer avec fermeté et beaucoup de zèles de nombreuses églises – comme celles du diocèse de Sens ou encore de la collégiale de Meaux. Le légat est si exigeant et rigoriste qu'après son départ vers la terre sainte de nombreuses plaintes s'élèvent et le pape doit intervenir pour modérer la rigueur des statuts qu'il a édictés dans de nombreux monastères²²⁹. Eudes de Châteauroux voulait ainsi corriger certaines pratiques dans les églises et monastères qu'il jugeait non conformes. Sont alors interdits : toute activité autre que religieuse dans l'église, bavardages et allées et venues inopportunes durant l'office, et les clercs qui s'absentent des offices sont punis sur leurs revenus. Enfin, les messes doivent être célébrées aux heures prescrites pour ne pas ébranler l'ancienneté des rites liturgiques. Le légat pontifical désire également, tout comme le souhaite Louis IX, purifier la société chrétienne. Pour ce faire, il doit éradiquer les ennemis de la foi chrétienne à l'intérieur de la chrétienté. Il s'agit bien entendu des hérétiques, mais aussi des juifs qui ont dévié du judaïsme – tels que les adhérents et défenseurs des livres talmudiques et de Maïmonide. Enfin, il lui faut aussi faire taire les voix au sein de l'université qui ne se conforment pas à la lignée de l'orthodoxie et continuent à étudier Aristote et certaines thèses condamnées²³⁰. C'est dans cet état d'esprit que le légat pontifical quitte, avec le roi de France et l'armée croisée, Paris, le 12 juin 1248.

Ils descendent en Égypte, après quelques mois à Chypre, le 28 novembre 1249. L'organisation de la croisade est toutefois un échec total. Ils assistent à une cuisante défaite en Égypte et le roi ainsi que de nombreux barons sont pris en captivité moyennant une rançon le 6 avril 1250, au lendemain du départ vers Damiette. Seuls quelques navires parviennent à s'échapper des mains musulmanes et l'un des navires porte Eudes de Châteauroux et le duc de Bretagne. Le légat se réfugie alors à Damiette et a pour rôle de garder la ville pendant la captivité du roi jusqu'au paiement de la rançon²³¹. Le 6 mai 1250, soit un mois après leur capture, le roi et les barons sont finalement libérés. Ils rendent Damiette aux Mamelouks et arrivent à Acre le 14

²²⁸ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 168.

²²⁹ *Loc. cit.*

²³⁰ *Ibid.*, pp. 172-173

²³¹ *Ibid.*, p. 263. C'est Matthieu Paris qui fournit les renseignements les plus détaillés sur le rôle joué par le légat durant cette période.

mai. Un conseil est tenu à Acre en juin, suite à la lettre de la régente Blanche de Castille qui implore son fils, Louis IX, de revenir au plus vite en France. Eudes de Châteauroux et la majorité des croisés, dont les frères du roi, veulent abrégier le séjour. Néanmoins, le 26 juin, Louis IX décide de rester. Selon Joinville et d'autres chroniqueurs, le roi commence ses pèlerinages en terre sainte en mars 1251 et est presque toujours accompagné d'Eudes de Châteauroux²³². Leur premier pèlerinage est à Nazareth. Avant juillet 1253, alors qu'il est à Jaffa, le souverain apprend la mort de sa mère survenue quelques mois auparavant, soit le 26-27 novembre 1252. Premier informé, c'est le légat qui est chargé de l'annoncer au roi. À compter de février 1254, Louis IX songe sérieusement à retourner en France et planifie pour les deux mois suivants les préparatifs de départ²³³. Eudes de Châteauroux confie alors à Joinville qu'il désire rester un an de plus à Acre, après le départ des croisés et du roi, avant d'aller à la curie romaine. Le légat explique alors qu'il veut ainsi dépenser tous ses deniers pour fermer le faubourg d'Acre de sorte que «*je leur [les Poulains de terre sainte] mousterai tout des que je n'en porte point d'argent si ne me courront nue à la main [c.-à-d. ils ne courront pas après moi]*»²³⁴. Eudes de Châteauroux semble de ce fait tenir sa promesse, puisqu'il reste encore plusieurs mois en terre sainte pour fortifier Acre et dépenser le reste de son argent. Il profite de la prolongation de son séjour pour concevoir une première mise en ordre des centaines de sermons accumulés depuis ses débuts oratoires.

1.3 À la curie romaine (1254/55-1273)

Après avoir passé quelques mois de plus en terre sainte, Eudes de Châteauroux doit retourner à la curie qu'il a très peu fréquentée²³⁵. Le cardinal rejoint ainsi le pontife et les cardinaux et y reste jusqu'à sa mort, sans jamais retourner en France. Il se trouve face à un nouveau pape, Alexandre IV (1199-1261), puisqu'Innocent IV décède le 25 juin 1254 alors que le cardinal est en terre sainte. Ce nouveau pape l'apprécie, et ce, pour plusieurs raisons : le cardinal a acquis un certain prestige par son expédition avec la croisade ; il a également côtoyé et

²³² *Ibid.*, p. 276.

²³³ *Ibid.*, p. 280.

²³⁴ Joinville, *Vie de Saint-Louis*, Mahier (enlumineur), 1330-1340. Ms. Paris, BnF Français 5716, fol. 318-819. Les Poulains en Terre sainte sont les Francs arabisés.

²³⁵ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 306, note 393. Il ne côtoie la curie qu'un peu plus de six mois en 1245.

créé un lien d'amitié assez fort avec la cour de France et son souverain²³⁶. Plus encore, c'est un grand théologien et prédicateur et le nouveau pape a besoin de ses compétences²³⁷. En effet, Eudes de Châteauroux arrive en curie alors qu'une importante affaire est en cours. Il s'agit du conflit qui secoue, depuis 1250, l'université de Paris, mais aussi toute la chrétienté, entre séculiers et mendiants, à cause du droit nouveau des mendiants. Ce droit consiste à donner la possibilité aux mendiants d'avoir des chaires séculières de théologie, de posséder des privilèges, de prêcher et de confesser. Ils se mettent ainsi à dos de nombreux chapitres, prélats et curés²³⁸. Les querelles universitaires de Paris sont néanmoins surtout dues à la mainmise de mendiants sur les chaires de théologie. Provoquant l'émoi et la jalousie de nombreux séculiers, ces derniers voient leur impopularité s'accroître auprès des étudiants et leurs chaires tomber aux mains des mendiants. Le pape Alexandre IV prend alors le parti des mendiants, puisqu'il est cardinal-protecteur de l'ordre des frères mineurs. Quant à Eudes de Châteauroux, il se range également aux côtés du nouveau pape contre Guillaume de Saint-Amour (1202-1272), défenseur du parti séculier²³⁹. Durant cette affaire, Eudes de Châteauroux joue un rôle de premier plan. D'une part, avec certains cardinaux, il rend un avis doctrinal sur le contenu de textes polémiques dénoncés comme hérétiques par les mendiants ou par les séculiers. D'autre part, il prêche dans ses sermons les détails de la querelle, devant le sacré collège, les chapitres généraux et les couvents des mendiants²⁴⁰. Enfin, le calme est rétabli en 1257 et les mendiants sont incorporés officiellement à l'université.

Depuis le conclave de Viterbe – l'élection pontificale dura de 1268 à 1271 – après la mort de Clément IV, Eudes de Châteauroux est le doyen du sacré collège²⁴¹. À ce moment, il doit avoir près de quatre-vingts ans. En juin 1272, il s'établit à Orvieto après l'élection du nouveau pape Grégoire X et profite alors du moment pour achever la compilation de ses sermons,

²³⁶ Eudes de Châteauroux est assez proche de Louis IX et est très estimé à l'Université de Paris.

²³⁷ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 306, note 393.

²³⁸ DUFEIL Michel-Marie, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris, A. et J. Picard, 1972, p. 59.

²³⁹ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., pp. 301-306. Guillaume de Saint-Amour est, vers 1250-1252, régent de la faculté de théologie de l'université de Paris. En 1255, il écrit un pamphlet, *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, contre les franciscains et dominicains. Il est alors condamné par le pape Alexandre IV en 1257 et Louis IX l'expulse de France.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 282.

²⁴¹ CHARANSONNET Alexis, « Du Berry en curie [...] », *op. cit.*, p. 9.

entreprise considérable qui lui tient beaucoup à cœur, et meurt quelques mois plus tard, le 25 janvier 1273.

1.4 *Sermons et homélies*

De nos jours, nous possédons environ mille deux cents sermons d'Eudes de Châteauroux²⁴². Sa production de sermons est assez considérable, voire impressionnante comparativement à ses contemporains. Il dépasse de beaucoup le nombre de sermons accumulés par rapport à d'autres orateurs de son temps. Pensons simplement à Philippe le Chancelier (1165-1236), parisien prolifique qui par l'ampleur de sa compilation pourrait être comparable à Eudes de Châteauroux, mais qui ne produit qu'environ sept cents sermons. Les sermons d'Eudes de Châteauroux nous sont restés parce qu'il a effectué un travail considérable de compilation qui a débuté dès son arrivée dans l'État pontifical auprès de la curie romaine, à son retour de terre sainte. Il a ainsi fait copier presque la totalité de ses manuscrits dans son *scriptorium* cardinalice²⁴³.

Sans cesse remaniant ses collections, il a réalisé deux éditions et une troisième, mais qui fut inachevée, puisqu'il est décédé avant de pouvoir la publier. Ainsi, la première édition couvre vingt-huit années (1226-1256) avec un total de sept cent six sermons : elle contient trois cent quatre-vingts sermons *De tempore*, deux cent trente-sept *De sanctis*, dix-huit *De communi sanctorum*, et cinquante-sept *De diversis casibus*²⁴⁴. En ce qui concerne la deuxième et troisième

²⁴² CHARANSONNET Alexis, « L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1263) : une approche statistique », dans *De l'Homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 1.

²⁴³ CHARANSONNET Alexis, *thèse cit.*, annexe 4, pp. 683-694. Les manuscrits du *scriptorium* sont les suivants :

- manuscrit d'Orléans, Bibl. Mun. 203 : Ce ms. est le produit de la première édition envoyée à Paris avant la mort du pape Alexandre IV;
- manuscrit de Paris, Bibliothèque Mazarine, 1010 : Ce ms. comprend tous les sermons d'Orléans et ajoute de nouveaux sermons. Il représente la deuxième édition.
- manuscrits de Paris, BNF latin, 15947 et 15948 : Ces ms., moins soignés que les autres, représentent un modèle de travail, ayant servi à préparer une autre édition grâce aux sermons notés en marge, à copier dans cette deuxième édition;
- manuscrit d'Arras, Bibl. Mun. 876 (olim 137) : Ce ms. représente la deuxième édition de la collection du cardinal;
- manuscrits de Rome, Archives dominicaines (A.G.O.P) XIV, 31 à 35 : produits de la deuxième édition. Ms. qui ont servi à préparer la troisième édition;
- manuscrits de Rome, Bibl. Angelica, 156 et 157 : ms. donnés durant le conclave de Viterbe. Doivent être les derniers copiés au *scriptorium*;
- manuscrit de Pise, Bibl. Cateriniana, 21 : Ce ms. a été réalisé durant le conclave de Viterbe.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 16.

édition, le nombre de sermons ajoutés reste toutefois imprécis. La deuxième édition, faite à la veille de la mort du cardinal-légat, et la dernière édition non achevée se rapportent toutefois qu'exclusivement à la période curiale (1257-1272). Néanmoins, en regroupant la deuxième et troisième édition, nous pouvons compter un total de quatre cent trente-six sermons, soit deux cent douze sermons *De tempore*, cent quatre-vingt-quatre sermons *De sanctis*, huit sermons *De communi sanctorum* et trente-deux sermons *De diversis casibus*²⁴⁵. Enfin, la troisième édition a sans doute autour de soixante-dix sermons voire une centaine. Ainsi, nous pouvons compter près de cinq cent cinquante sermons dans la période de 1257-1272. Il est intéressant de s'attarder sur ces calculs, puisqu'ils nous révèlent qu'Eudes de Châteauroux a été beaucoup plus prolifique au nombre de ses sermons dans la période curiale. Plus encore, à travers les quarante-cinq ans où s'étale sa composition de sermons (1226-1271), nous pouvons remarquer que la prédication du cardinal va s'adapter aux différentes situations dans lesquelles il se trouve²⁴⁶. Par exemple, juste avant l'intervention royale en 1226 en Languedoc contre les albigeois, alors chanoine, Eudes prêche devant la cour royale un sermon contre les hérétiques albigeois. Également, en 1240, alors que Paris est en plein procès contre le Talmud, il donne un sermon, *Sermo de conuersione iudeorum*, critiquant une partie des erreurs de ce livre. À travers l'évolution de sa prédication, nous nous trouvons ainsi face à une histoire qui se cristallise par les sermons du cardinal. Également, à travers ses sermons, nous pouvons déceler une inspiration augustinienne qui se développe et devient populaire dans le milieu universitaire de Paris dès 1230.

2. Eudes de Châteauroux et l'orthodoxie doctrinale

2.1. *L'inspiration augustinienne*

Au tournant de 1230-1240, un changement d'attitude s'opère à l'université de Paris et semble être assez populaire²⁴⁷. Celle-ci a un nouveau statut qui la rend puissante et Eudes de

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 17. A. Charansonnet tient toutefois à préciser qu'il ne s'agit que d'un chiffre minimum pour la deuxième édition.

²⁴⁶ CHARANSONNET Alexis, « L'évolution de la prédication [...] », *op. cit.*, p. 3.

²⁴⁷ CHENU Marie-Dominique, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle*, dans *Mélanges A. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 162.

Châteauroux – avec Guillaume d’Auvergne – compte changer la façon d’établir et de promouvoir l’orthodoxie doctrinale²⁴⁸. L’université devient alors très rigoureuse et porte un regard beaucoup plus attentif aux événements qui l’entourent. Ainsi, Guillaume d’Auvergne et Eudes de Châteauroux se rapprochent profondément par leur attachement à Augustin, ne serait-ce que par leurs partis-pris exégétiques extrêmement conservateurs. Augustin, effectivement, avait une orientation éminemment conservatrice envers le texte biblique²⁴⁹. Suivant la pensée augustinienne, Eudes de Châteauroux est cependant plus souple concernant la conversion en affirmant qu’il faut convertir par la parole et non par force. Toutefois, avec l’évêque de Paris, ils prennent un ton beaucoup plus virulent lorsqu’il s’agit de condamner les erreurs dogmatiques²⁵⁰. Guillaume d’Auvergne, dans son traité *De universo* (1231) écrit que l’erreur se combat non plus par la parole, mais par le glaive : « *contra errorem igitur istum non est tam ratione disceptandum, quam igne, et gladio pugnandum [...]* »²⁵¹. Eudes de Châteauroux se montre également très radical dans son sermon de 1226 contre les albigeois et affirme qu’il faut désormais détruire les hérétiques : « *Et rogemus Dominum Ihesum Christum ut destruat hereses* »²⁵². C’est qu’au XIII^e siècle, les thèses condamnées de certains frères prêcheurs, clercs et maîtres de l’université de Paris sont toujours diffusées au sein de l’université²⁵³. Or, le clan augustinien, par leur orthodoxie, refuse toutes hétérogénéités dans une religion chrétienne qui doit être, comme Augustin l’invoque, unie et homogène. L’évêque et le chancelier, de ce fait, désirent plus que tout éliminer les erreurs doctrinales et religieuses²⁵⁴. C’est la raison pour laquelle le Talmud intéressa également l’université et de façon subite.

²⁴⁸ CHARANSONNET Alexis, *L’Université, l’Église et l’État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., pp. 91-92.

²⁴⁹ FREDRIKSEN Paula, « Divine Justice and Human Freedom : Augustine on Jews and Judaism, 392-398 », dans Jeremy COHEN, *From Witness to Witchcraft*, p. 32.

²⁵⁰ *Loc. cit.*

²⁵¹ BIANCHI Luca, « Gli articoli censurati nel 1241/1244 e la loro influenza da Bonaventura a Gerson », *op. cit.*, p. 155.

²⁵² CHARANSONNET Alexis, *L’Université, l’Église et l’État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 51, note 115.

²⁵³ Pensons à l’interdiction, faite par les maîtres de Paris le 13 janvier 1241, d’enseigner dix propositions provenant des écrits du dominicain Étienne de Vénizy (*frater Stephanus*) considérées comme fausses. Certains maîtres, tel que Jean le Page, se sont opposés à cette injonction, voulant continuer à suivre les thèses interdites de leur confrère. C’est pourquoi, l’évêque de Paris Guillaume d’Auvergne renouvelle la condamnation en janvier 1244 en menaçant les contrevenants à l’excommunication. Voir GOROCHOV Nathalie, *Naissance de l’université : les écoles de Paris d’Innocent III à Thomas d’Aquin (v. 1200-v.1245)*, *op. cit.*, p. 529.

²⁵⁴ GOROCHOV Nathalie, *Naissance de l’université : les écoles de Paris d’Innocent III à Thomas d’Aquin (v. 1200-v.1245)*, *op. cit.*, p. 532.

2.2. Doctrine augustinienne et le cas talmudique

Augustin n'était pas antijuif. D'ailleurs, ses écrits concernant les juifs n'appartiennent qu'à une maigre partie de ses œuvres. La seule idée majeure qu'il écrit dans son *Contra faustum manichaeum* est que les juifs ont le rôle important de témoins et, par conséquent, ils ne peuvent être tués²⁵⁵. De ce fait, pour Augustin, les juifs devaient survivre dans la chrétienté, parce qu'ils maintenaient la tradition biblique qui annonçait la vérité du christianisme : « *Ainsi, jusqu'à la fin des sept jours du temps, la préservation continue des juifs sera une preuve de croire les chrétiens qu'il y aura soumission méritée pour ceux, par l'orgueil de leur royaume, ont tué le Seigneur* »²⁵⁶. Les juifs étaient alors les témoins vivants du peuple élu et de la réalisation des prophéties messianiques. Or, par tradition biblique, la doctrine augustinienne faisait référence à la lecture littérale de l'Ancien Testament²⁵⁷. En substituant cette pratique traditionnelle par une tradition rabbinique, le Talmud est devenu une menace pour la doctrine d'Augustin, faisant chanceler les fondements eschatologiques. C'est pourquoi le *midrash** (l'exégèse biblique) et le Talmud devaient être maîtrisés et censurés – voir condamnés au bûcher – peu importe leur utilité. Ainsi, nous pouvons, à juste titre, dire que l'orthodoxie d'Eudes de Châteauroux, concernant les livres talmudiques, suit la pensée augustinienne assidûment et c'est pourquoi il va être si intransigeant par rapport à ses prédécesseurs²⁵⁸ et certains de ses contemporains²⁵⁹ durant le procès et la condamnation du Talmud.

²⁵⁵ COHEN Jeremy, « Slay Them Not : Augustine and the Jews in Modern Scholarship », dans : *Medieval Encounters*, 4 (1998), pp. 87-92.

²⁵⁶ FREDRIKSEN Paula, « Divine Justice and Human Freedom : Augustine on Jews and Judaism, 392-398 », dans : Jeremy COHEN, *From Witness to Witchcraft*, p. 50.

Voir citation dans *Contra Faustum* d'Augustin, livre XII, ch. 12.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 46.

²⁵⁸ Pensons par exemple à Grégoire IX qui ne voulait que faire une censure de certains passages du Talmud.

²⁵⁹ Certains ne partageaient pas le désir radical de condamner au feu les livres talmudiques. Gauthier Cornut, par exemple, prit la défense des juifs durant le procès du Talmud jusqu'à sa mort en 1241. Innocent IV, quant à lui, a été poussé par Eudes de Châteauroux et ne s'intéressait que très peu à cette affaire (voir le point 5 de ce chapitre).

3. Dénonciation

3.1 *Les juifs ne sont plus fiables*

Du siècle d'Augustin jusqu'à la condamnation du Talmud, les intellectuels chrétiens tiennent pour acquis que les juifs connaissent bien la Loi orale, puisqu'ils étudient en profondeur la Bible. Il ne se fait pas rare de voir des docteurs chrétiens rencontrer des intellectuels juifs et des rabbins pour discuter et comprendre le sens littéral de l'Ancien Testament²⁶⁰. Les commentaires sur l'ancienne Loi qu'apportent de nombreux rabbins – tels Rachi (1040-1105)²⁶¹ et Maïmonide (1135 et 1204) – sont lus et étudiés par les savants chrétiens, pour ensuite être incorporés dans leurs commentaires bibliques. Or, la découverte du Talmud au XIII^e siècle pose un problème fondamental : Eudes de Châteauroux et ses contemporains sont persuadés que les juifs ont délaissé l'Ancien Testament pour suivre désormais le Talmud comme « nouvelle loi ». Cette nouvelle conviction est vue comme un véritable scandale puisque, pour le cardinal, cela suppose que les juifs ont abandonné la Loi orale et en même temps la tradition biblique. Cette récrimination suit, comme nous l'avons dit plus haut, la logique de saint Augustin qui soutient dans ses sermons que les juifs ont pour devoir de perpétuer la tradition biblique. De ce fait, aux yeux des chrétiens, le judaïsme doit rester inchangé, puisqu'en tant que religion ancienne il ne peut y avoir d'évolution²⁶². Depuis l'époque biblique jusqu'au XIII^e siècle une transformation constante du judaïsme se fait sentir, mais les polémistes n'ont, en fait, pas compris et même réalisé l'importance du développement de la tradition rabbinique qui structure la vie juive. Pour eux, les juifs appartiennent au passé, ils ne peuvent donc changer. Ce problème de temps et d'évolution est bien fondamental dans le discours chrétien, qui ne peut envisager d'adopter de nouveaux dogmes. Par exemple, les réformes engendrées, telle que la réforme grégorienne, ont pour but non pas d'apporter des nouveautés, mais bien de revenir à l'Église d'origine. Il s'agit, cela dit, bien ici du message chrétien, puisque le christianisme latin a construit, tout au long du Moyen Âge, des dogmes nouveaux (le purgatoire par exemple).

²⁶⁰ COHEN Jérémy, « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy : the study and Evolution of Judaism in Europe Christendom », *op. cit.*, p. 607.

²⁶¹ Salomon de Troyes, connu sous le nom de Rachi (1040-1105) était un rabbin influent et commentateur de l'Ancien Testament et du Talmud. Il vécut à Troyes, en Champagne. Voir LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, pp. 137-138.

²⁶² DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, *op. cit.*, p. 49.

Dès lors, selon eux, les juifs ne sont plus capables de les éclairer sur la Bible puisqu'ils l'ont rejetée²⁶³. Pour Eudes de Châteauroux, ils ne sont donc plus crédibles, car comment croire aux enseignements de ceux qui se sont éloignés de Dieu ? En effet, pour le cardinal-légit, les juifs se sont écartés de Dieu dès le moment où ils ont abandonné la Loi qui leur avait été révélée au mont Sinaï. Par conséquent, lorsqu'il écrit en 1247 à Innocent IV au sujet du Talmud, Eudes blâme les juifs de s'être éloignés de la Loi donnée par Moïse :

« [...] *noverit sanctitas vestra, quod tempore felicis recordationis D. Gregorii pape quidam conversus, Nicolaus nomine, dicto summo pontifici intimavit, quod Judei lege veteri quam Dominus per Moysen in scriptis edidit non contenti; imo prorsus eandem pretermittentes, affirmant legem aliam que Thalmud, id est doctrina, dicitur, Dominum edidisse, ac verbo Moysi traditam [...]*²⁶⁴ ».

Ainsi, Eudes de Châteauroux tient à faire comprendre au pape que l'ancienne Loi ne satisfait plus les juifs et ces derniers ont résolu de l'ignorer complètement. Il faut, de ce fait bien comprendre que pour le cardinal cette « déviation » des juifs face à leur religion est inquiétante, voire menaçante. En effet, si nous suivons Augustin dans son *De Civitate Dei contra paganos*²⁶⁵ au sujet des juifs qui se convertiront au christianisme à la fin des Temps, leur rôle en tant que témoins directs du Christ n'a plus raison d'être s'ils s'égarèrent du judaïsme en suivant une « nouvelle Loi ». Le Talmud devient, de ce fait, un livre condamnable, et ce, pour plusieurs raisons. Par le Talmud, les juifs ont préféré délaisser une Loi donnée par Dieu, l'Ancien Testament, pour se tourner vers un livre écrit de la main d'un homme. Nous pouvons alors comprendre la détermination d'Eudes de Châteauroux, un exégète prophétique convaincu²⁶⁶, qui

²⁶³ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 85.

²⁶⁴ Lettre d'Eudes de Châteauroux à Innocent IV (1247) dans S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century: A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, op. cit., p. 276.

« [...] sachez votre sainteté, qu'au temps du pape Grégoire d'heureuse mémoire, un converti du nom de Nicolas fit savoir au souverain pontife mentionné que les juifs, non satisfaits de l'ancienne Loi que le Seigneur a fait connaître à l'écrit par l'intermédiaire de Moïse, et même l'ignorant complètement, affirment que le Seigneur a fait connaître une autre loi, qu'ils nomment Talmud, c'est-à-dire enseignement, et l'a confiée oralement à Moïse [...] ».

²⁶⁵ Sur la conversion des juifs à la fin des Temps : Augustin, *De Civitate Dei contra paganos*, XX, 29: PL XLI, 704.

²⁶⁶ CHARANSONNET Alexis, « Du Berry en curie : la carrière du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273) et son reflet dans sa prédication op. cit., p. 29. Alexis Charansonnet apporte la définition du terme exégète prophétique comme suit : « Type d'exégèse littérale qui s'appuie en particulier sur les prophéties de l'ancien testament » (p. 29, note 75).

le pousse à jouer un rôle central dans la controverse du Talmud et à condamner les allégories trouvées dans ces écrits rabbiniques.

3.2 *Les juifs et l'interprétation littérale*

L'attachement à l'exégèse biblique littérale prédispose ainsi Eudes de Châteauroux à dénoncer le Talmud comme étant nuisible à la foi juive puisque les écrits talmudiques rejettent, selon lui, l'interprétation littérale de l'Ancien Testament. Ainsi, dans la lettre qu'il écrit à Innocent IV, en 1247, il explique clairement sa position dans ces mots : « [...] et est velamen positum super corda ipsorum in tantum, ut non solum ab intellectu spirituali Judeos avertant, immo etiam a litterali [...] »²⁶⁷. Le problème qui se pose ici, pour le cardinal et ses confrères, c'est que les juifs ont pour fonction de rester toujours dans le littéral lorsqu'ils expliquent la Bible. Ils ne peuvent s'aventurer à commenter l'Ancien Testament par des allégories, des symboles ou des histoires imaginaires. En effet, cette tâche-ci revient aux chrétiens, ces derniers ayant pour charge de prendre des événements anciens comme exemples dans les débats contemporains. Ainsi, les juifs appartiennent au passé, les chrétiens au présent, puisque le christianisme n'est qu'une continuation du judaïsme. Selon les docteurs chrétiens du XIII^e siècle, les juifs se sont égarés dès le moment où ils n'ont pas reconnu le Christ et c'est pourquoi Dieu les a abandonnés, car ils n'ont pas répondu à son appel. Le temps, pour les juifs, s'arrête donc au moment où ils ont rejeté le Messie. D'ailleurs, saint Augustin exprime bien le sentiment de continuité en affirmant que : « *Nous sommes des juifs non pas charnellement, mais spirituellement; nous sommes la semence d'Abraham, non selon la chair, mais selon l'esprit de la foi* »²⁶⁸. De ce fait, ce que condamne Eudes de Châteauroux est surtout la partie narrative, *aggadah**, du Talmud. Alors même qu'au XII^e - XIII^e siècle les chrétiens utilisent abondamment la narration pour expliquer l'histoire sainte, telle que l'*Historia Scholastica* (vers 1170), de Pierre

²⁶⁷ Lettre d'Eudes de Châteauroux au pape Innocent IV (1247) dans S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century* [...], *op. cit.*, p.276. « [...] et qu'un voile recouvre leurs cœurs au point qu'il détourne les juifs non seulement de l'intelligence spirituelle, mais aussi littérale [...] ». Traduction aimablement fournie par monsieur Alexis Charansonnet que je remercie.

²⁶⁸ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 128. La citation est prise dans Augustin, *Epist.*, III, 10 (PL 33, 894).

le Mangeur²⁶⁹. Dans cette œuvre, par exemple, l'auteur essaye de faire une adaptation très narrative des Écritures, en empruntant des commentaires d'exégètes chrétiens, juifs et même d'apocryphes. De telle sorte qu'il fait usage parfois du *Midrash Rabba*, recueils d'explications sur la tradition juive, mais surtout des *Antiquitates Iudaicae* de Flavius Josèphe²⁷⁰. Il s'agit alors de déposséder les juifs de leurs histoires – que ce soit la vie d'Esther ou de Jacob – pour se les approprier et en faire une interprétation proprement chrétienne.

Par conséquent, pour les chrétiens, les juifs ne peuvent aller au-delà du littéral, car ils sont confinés aux frontières du temps dont ils sont les témoins. Accepter le Talmud serait alors accepter l'évolution du judaïsme et l'effervescence intellectuelle juive des XII^e et XIII^e siècles. Ainsi, pour Eudes de Châteauroux, les juifs ne sont plus fiables puisqu'ils ont abandonné l'Ancien Testament, sont sortis du sens littéral – et donc de leur temps – et ont composé un livre, le Talmud, rempli de fables et d'histoires imaginaires.

3.3 Fables et histoires imaginaires

La seule condamnation où se penche avec attention Eudes de Châteauroux est toute la partie *aggadique* qui occupe un quart environ du Talmud. Le mot *aggadah** dérive du verbe raconter, qui peut être traduit par « narration », puisqu'il s'agit surtout d'homélies, de paraboles, de fables, de proverbes, ou encore de contes populaires²⁷¹. À titre d'exemple, nous pouvons y lire un récit sur une conversation entre Dieu et la lune, où celle-ci se plaint de sa taille désirant être plus grosse que le soleil. Nous y trouvons aussi des récits de voyage, des questions philologiques et même des conseils commerciaux²⁷². Les autorités rabbiniques, tel Yehiel de Paris, n'accordent pas d'importance fondamentale aux histoires dans la *aggadah**, puisqu'ils considèrent ces récits comme des opinions personnelles, des métaphores servant à aider la compréhension de la *halakha*²⁷³. Or, pour Eudes de Châteauroux, le problème majeur du Talmud réside dans le fait

²⁶⁹ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 181.

²⁷⁰ SYLWAN Agneta (éd.), *Petri Comestoris Scolastica historia. Liber Genesis*, Turnhout, Brepols, coll. *Corpus Christianorum*, 2005, pp. XXI-XXII.

²⁷¹ LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 45.

²⁷² STEINSALTZ Adin, *Introduction au Talmud*, Paris, Albin Michel, 1987, p. 285.

²⁷³ La *halakha* constitue les lois juives.

qu'il abrite des histoires imaginaires rompant avec la tradition littérale de l'Ancien Testament. Plus encore, le cardinal-légat trouve que le Talmud, avec ses anecdotes et récits fictifs, a des interprétations trop humaines pour être considéré comme un livre saint²⁷⁴. Alors que rares sont les sermons qui traitent du Talmud au XIII^e siècle, Eudes de Châteauroux est l'auteur d'un sermon, *De conuersione iudeorum*, qui a pour sujet principal la dénonciation des fables et histoires imaginaires dans le Talmud.

Nous ne connaissons pas la date exacte du sermon, mais il est postérieur à la dispute de Paris de 1240 et semble être destiné à un public chrétien²⁷⁵. Le *sermo de conuersione iudeorum* nous a été conservé par deux manuscrits latins : celui de la Bibliothèque municipale d'Arras²⁷⁶ et celui d'Orléans²⁷⁷. Pour cette recherche, nous nous sommes appuyés sur le manuscrit d'Arras²⁷⁸, beaucoup plus accessible, rassemblé au cours du XIII^e siècle, en Italie, avec pour titre : *Sermones venerabilis patris Odonis episcopi Tusculani, et sunt de diversis casibus*²⁷⁹. Ce manuscrit ne renferme qu'une partie des sermons d'Eudes de Châteauroux et ne contient plus que cent soixante et onze feuillets au lieu de trois cent soixante-huit qu'indique l'ancienne pagination. En ce qui a trait au *sermo de conuersione iudeorum*, le cardinal le rédige, car il souhaite que les chrétiens soient en faveur d'un établissement de juifs convertis. Dans son dernier paragraphe, il écrit en effet qu'en veillant sur les convertis, ces derniers seront sauvés à leur tour²⁸⁰. Cela dit, le but principal d'Eudes de Châteauroux est de montrer les errements des juifs qui se sont détournés de l'Ancien Testament pour suivre le Talmud, rempli de fables²⁸¹. Le *sermo de conuersione iudeorum* se distingue ainsi de la condamnation générale du Talmud qui est surtout portée contre les blasphèmes envers les chrétiens, le Christ et Marie. C'est un sermon très intéressant, dans la mesure où Eudes de Châteauroux utilise des exemples du Talmud pour appuyer ses arguments.

²⁷⁴ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 368.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 83.

²⁷⁶ Arras, BM 137 (876), f^{os} 85^{vb}-88^{ra} (IRHT poch. 13026) = A.

²⁷⁷ Orléans, BM 203 (180), f^{os} 290^{vb}-293^{rb} (IRHT jack. 28351) = O.

²⁷⁸ D. BEHRMAN se base également sur le ms. d'Arras pour son édition du sermon dans « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux on the Jews and their Talmud » dans G. DAHAN (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 201-209.

²⁷⁹ La notice du manuscrit d'Arras BM 137 (876) se trouve dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de France*, Arras, Avranche, Boulogne, IV, pp. 66-67, # 137.

²⁸⁰ *Sermo de conuersione iudaeorum*, Arras, Bibl. municipale 137 (876), fol. 88^{ra}. Sermon édité dans D. BEHRMAN, *op. cit.*, p. 209.

²⁸¹ BEHRMAN David, « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux on the Jews and their Talmud », *op. cit.*, p. 196.

Ainsi, comme il a été dit plus haut²⁸², à partir de 1240, les intellectuels chrétiens prennent principalement des exemples, non plus du Nouveau Testament, mais de la littérature rabbinique pour la retourner contre leurs auteurs²⁸³. Eudes cite de ce fait plusieurs passages du Talmud, qu'il prend, semble-t-il, des *Extractiones*²⁸⁴ et non pas directement des livres talmudiques²⁸⁵. D'ailleurs, le chapitre sur les *fabulis* occupe une grande partie des *Extractiones*²⁸⁶. Une des fables mentionnées par Eudes de Châteauroux dans son sermon et que nous retrouvons dans les *Extractiones*²⁸⁷ raconte l'histoire de Og, roi du Basan, et de sa taille problématique. Voici ce que relève Eudes dans *De conuersione iudeorum* :

« Les juifs s'éloignent encore de la vérité de l'enseignement selon ce que dit le livre cité [au paragraphe précédent] au sujet de ces choses [et] selon ce que dit l'Apôtre dans la deuxième lettre à Timothée à la fin du texte : le temps viendra lorsqu'ils ne supporteront pas un enseignement sain et peu après : se détournant d'entendre la vérité, ils se retourneront vers des récits fabuleux, de même que des histoires merveilleuses sont écrites dans le livre du Talmud au sujet d'Og, roi du Bassan [histoires merveilleuses] que les juifs préfèrent à la vérité de l'histoire des livres de Moïse. Il est écrit dans le Deutéronome : seul le roi Og avait subsisté de la race des géants. Et on montre son lit de fer qui est à Rabbath [ville] des fils d'Ammon, [lit qui est de] neuf coudées, en main [coudée] d'homme. Et les juifs ont [dans le texte] : en main [coudée] de roi. Et le Talmud explique : c'est-à-dire, la main [coudée] d'Og en personne. Mais si c'est vrai que, comme il est écrit au même endroit, l'os de son fémur avait en longueur plus de trois lieues, si les autres membres étaient proportionnels au fémur, ainsi Og avait en longueur vingt-sept lieues et en largeur

²⁸² Cf. *supra*, chapitre III, p. 57.

²⁸³ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 83.

²⁸⁴ Cf. *infra*, ch. IV, pt 4, pp. 74-87.

²⁸⁵ BEHRMAN David, « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux on the Jews and their Talmud », *op.cit.*, p. 195.

²⁸⁶ *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud edite*, Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 70^{va} - 96^{ra}.

²⁸⁷ *Ibid.*, f° 71^{ra}.

douze lieues. Et ainsi son lit occupait son royaume en entier et davantage. Comment donc [ce lit] pouvait-il être montré dans une si petite cité telle que Rabbath? »²⁸⁸

Cet extrait du sermon montre qu'Eudes de Châteauroux essaye de prouver comment le Talmud a créé des fables qui ne tiennent aucunement avec la tradition de l'Ancien Testament. Ici, il décrit donc la taille du roi Og qui est trop exagérée selon lui. Nous pouvons ainsi déceler, dans la critique du cardinal, deux allégations : la première étant l'utilisation d'histoires fabuleuses dans un livre considéré saint, la seconde d'un langage hyperbolique qui amplifie la taille de Og. Ces accusations, toutefois, posent plusieurs problèmes. En effet, les traducteurs du Talmud et Eudes de Châteauroux ont mal traduit le texte. Ils n'ont pas compris que la taille de Og est mesurée en coudées d'un homme du commun : les mots « באמת איש » (heb : béémet Ish²⁸⁹), c'est-à-dire selon la coudée d'un homme. Les tossaphistes voulaient donc dire que la taille de Og était environ deux fois celle d'une personne. Par ailleurs, les traducteurs chrétiens n'ont pas pris en compte l'ancienne coudée hébraïque qui était d'environ cinq cent vingt-cinq millimètres et la longueur, que l'auteur des commentaires du Talmud attribue ici à la taille ordinaire, d'un mètre cinq cent soixante-quinze millimètres²⁹⁰. La taille de Og n'équivaut pas à celle du royaume – comme le suppose Eudes de Châteauroux – mais Og aurait mesuré, selon les tossaphistes, autour de trois mètres et quinze centimètres.

Ainsi, les fables occupent une place importante dans l'incompréhension du Talmud chez Eudes de Châteauroux. Ces histoires imaginaires sont le véritable problème à ses yeux.

Eudes de Châteauroux, par conséquent, se distingue de ses confrères dans la mesure où ses dénonciations du Talmud portent principalement sur trois allégations. Premièrement, les juifs ont négligé l'ancienne Loi pour suivre le Talmud. De ce fait, ils ne comprennent plus la Bible et

²⁸⁸ Arras, Bibl. Mun. Ms 137 (876), fol. 85^{vb} -88^{ra}. IRHT : poch. 13026, A : f^{os} 86^{va-vb}. Dans l'édition de BEHRMAN, pp. 204-205 : « *Iudei etiam elongant se a veritate doctrine secundum quod de hiis secundum quod dicit Apostolus secunda ad Timoth. ultimo : Erit enim tempus cum sanam doctrinam non substinebunt, et post pauca : A veritate quidem auditum avertentes ad fabulas autem conuertentur, sicut mirabiles fabule scribuntur in libro Talmud de Og rege Basan, quas Iudei preponunt veritati historie lohrorum Mysi. Scribitur Deuteron : Solus quippe Og rex Basan restiterat de stirpe gigantum. Et monstratur lectus eius ferreus qui est in Rabath filiorum. Ammon, novem cubitos virilis manus. Et Iudei (A : f^o 86^{vb}) habent : regie manus. Et Talmud exponit : id est, ipsius Og. Sed si hoc est, cum ibidem scribatur quod os femoris eius habuerit in longitudine tres leucas amplius, si alia membra femori proportionabantur, ergo Og habebat in longitudine viginti septem leucas et in latitudine duodecim. Et ita lectus suus occupabat totum regnum suum et amplius. Quomodo ergo poterat ostendi in tam parua civitate sicut est Rabath? [...]* »

²⁸⁹ Traduction sépharade.

²⁹⁰ Deut. III, 11. Cf. pour le commentaire. MUNK Élie (éd.), *La voix de la Thora*, Paris, 4^e édition, 1986, p. 26.

ne sont donc plus fiables. Deuxièmement, en ne se conformant plus au sens littéral de l'Ancien Testament, les juifs sont sortis de leur temps, puisque c'est aux chrétiens uniquement que revient le droit d'expliquer la Bible aux moyens d'exemples figurés. Enfin, il est impensable pour Eudes de Châteauroux que le Talmud, écrit par l'homme et rempli d'histoires imaginaires, fasse partie des livres saints et soit considéré comme une nouvelle Bible. En fait, toutes ces dénonciations sont compréhensibles, puisque le cardinal-légat est de son temps : les intellectuels chrétiens n'ont pas porté attention à l'évolution du judaïsme et à l'essor de la littérature juive. L'incompréhension du Talmud résulte ainsi de cette découverte subite d'une tradition juive transformée par le temps.

4. La rédaction du dossier *Extractiones de Talmut*

Une des conséquences du procès du Talmud à Paris (1240) est la rédaction des *Extractiones de Talmut*. Ce manuscrit a pour but principalement d'identifier les différentes « erreurs » du Talmud en mettant par écrit plusieurs extraits condamnés des textes rabbiniques et talmudiques. Nous allons ainsi faire une brève présentation des *Extractiones*, ainsi que des erreurs dénoncées par les autorités parisiennes. Ce texte est d'une importance considérable, car c'est le premier manuscrit servant à condamner et dénoncer officiellement le Talmud ainsi que certains textes rabbiniques.

4.1 *La date*

Nous ne connaissons pas la date exacte de parution des *Extractiones de Talmut*²⁹¹. Jeremy Cohen²⁹² conçoit qu'Eudes de Châteauroux, lorsqu'il était encore chancelier de l'université de Paris (1238-1244), a supervisé de nombreux clercs à l'étude du Talmud pour en présenter le contenu. Également, Nathalie Gorochov pense que les *Extractiones* ont été rédigés quelques mois

²⁹¹ Il n'y a pas eu d'études de codicologie sur les *Extractiones* jusqu'à présent.

²⁹² COHEN Jeremy, « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy : the study and Evolution of Judaism in Europe Christendom », *op. cit.*, p. 609.

après le procès de 1240²⁹³. Toutefois, plusieurs indices dans ces dossiers nous portent à croire qu'ils ont été composés dans leur forme finale quelques années après le premier brûlement du Talmud en 1244. Si nous nous concentrons sur le document en lui-même, l'auteur de la préface, dès les premières lignes, dit écrire à la demande du « *venerabilis patris O. Thusculum episcopi apostolice sedis legata*²⁹⁴ ». Eudes de Châteauroux est donc, au moment de la rédaction, légat du pape Innocent IV. Or, il ne le devient qu'à l'été 1245²⁹⁵. Les dossiers ne peuvent, de ce fait, qu'être écrits après 1245. Par ailleurs, à la fin des *Extractiones* se trouve la condamnation finale du Talmud écrite par Eudes de Châteauroux en 1248, ce qui nous laisse croire que la version finale des *Extractiones* n'a pas été complétée avant 1244, mais bien en 1248 au plus tôt.

4.2 Les auteurs

Avec méticulosité, Eudes de Châteauroux fait alors rédiger les *Extractiones de Talmut*. À l'analyse du manuscrit, nous pouvons déceler plusieurs écritures différentes. En fait, trois collaborateurs participent à la rédaction de cette œuvre colossale²⁹⁶. Nous retrouvons deux interprètes du Talmud : le premier donne une version orale en langue vernaculaire, le second par écrit en latin à partir du vernaculaire; et enfin, un troisième personnage s'ajoute en tant que rédacteur final²⁹⁷. Selon G. Dahan²⁹⁸, Henri de Cologne et Thibaut de Sézanne sont les deux principaux traducteurs. Henri de Cologne, *frater Henricus Teuthonicus*²⁹⁹, est prédicateur et inquisiteur dominicain. Il possède une certaine connaissance de l'hébreu et son confrère Thomas de Cantimpré le place directement à l'origine du brûlement du Talmud³⁰⁰. Quant au second

²⁹³ GOROCHOV Nathalie, Naissance de l'université : les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v.1245), *op. cit.*, p.533.

²⁹⁴ *Extractiones de Talmud*. Littere super condemnatione Talmud edite, ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 97^{ra}.

²⁹⁵ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 17.

²⁹⁶ DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », *Le brûlement du Talmud à Paris*, Gilbert DAHAN (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 100.

²⁹⁷ *Loc. cit.*

²⁹⁸ *Loc. cit.*

²⁹⁹ La *Sententia Odonis* du 15 mai 1248, désigne Henri de Cologne sous le nom de *frater Henricus Teuthonicus*. Une copie de la Sentence se trouve dans le ms. lat. 16558 à la BnF, folios 232^{rb}-234^{rb}. Nous la retrouvons également dans le *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, t. I, Paris, 1889, n° 178, pp. 209-211.

³⁰⁰ TUILLIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », *op. cit.*, p. 67.

traducteur, il s'agit de Thibaud de Sézanne, *frater Theobaldus de Sexannia*³⁰¹. L'un de ses ouvrages, la *Pharetra fidei*, renferme les seuls renseignements biographiques le concernant³⁰² : juif converti, il est sous-prieur du couvent dominicain de Saint-Jacques à Paris de 1240 à 1250 et possède une excellente connaissance de l'hébreu et de la littérature rabbinique. Par ailleurs, Henri de Cologne et Thibaud de Sézanne figurent tous deux dans la liste de conseillers de la *Sententia Odonis*, en tant que *boni viri*. Ils sont, par conséquent, des autorités reconnues même s'ils ne sont ni maîtres en décrets ni maîtres en théologie. En ce qui concerne Nicolas Donin, il semble peu probable qu'il ait participé à la rédaction des *Extractiones*³⁰³. Son seul rôle, dans l'affaire du Talmud, a été de dénoncer les livres talmudiques en apportant au pape, Grégoire IX, les trente-cinq chefs d'accusation. Sans oublier également son implication dans la controverse en 1240, à Paris, dans laquelle il affronte les quatre rabbins (Yehiel de Paris, Juda ben David de Melun, Samuel ben Salomon et Moïse de Coucy). Après ces deux événements, Nicolas Donin ne se trouve dans aucun document mentionnant sa participation dans la poursuite du procès.

4.3 *Le manuscrit parisien*

Les *Extractiones de Talmut* sont composées dans un but précis : éclairer les théologiens sur les erreurs et les blasphèmes que renferme le Talmud, afin de montrer le danger que constitue ce livre. Pour la première fois, un dossier d'une aussi grande importance est conçu pour contrer la littérature juive et principalement la doctrine rabbinique. À ce jour, nous ne possédons qu'un seul exemplaire des *Extractiones*, le ms. latin 16558 de la Bibliothèque nationale de France. Malgré son importance, le manuscrit n'a toujours pas été édité et aucune étude codicologique n'a été menée avec minutie. Une étude générale, néanmoins, a été réalisée au siècle dernier par Isidore Loeb³⁰⁴ et plus récemment par Chen Merchavia³⁰⁵. Ainsi, par l'ampleur qu'un tel projet pourrait

³⁰¹ *Sententia Odonis*, *op. cit.*

³⁰² DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », *op. cit.*, p. 101.

³⁰³ *Loc. cit.*

³⁰⁴ LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », dans *Revue des études juives*, vol.1 (1880), p. 247-261; t.2 (1881), p. 248-270; t.3 (1881), p. 39-57. (Description sommaire du manuscrit aux p. 259-260 du premier article)

³⁰⁵ MERCHAVIA Chen, *ha-Talmud bi re'i ha-Natsrut (500-1248)* [en hébreu] trad. *Le Talmud au miroir de la chrétienté (500-1248)*, Jérusalem, Mosad Bi'alik, 1970, pp. 227-360.

avoir, nous renonçons pour l'heure à entreprendre une étude codicologique en nous contentant ici d'étudier principalement son contenu.

Les *Extractiones de Talmut*, que la Bibliothèque nationale de France possède, est un manuscrit du XIII^e siècle qui a été « logé à la maison de Sorbonne par maître Pierre de Limoges », selon son propriétaire en 1869³⁰⁶. Pierre de Limoges, de son vrai nom Pierre de la Sépière, est né à Donzenac près de Brive au diocèse de Limoges, dans la première moitié du XIII^e siècle³⁰⁷. Il serait donc contemporain aux événements de la condamnation du Talmud, mais semble n'être encore qu'un étudiant lorsqu'il vient faire ses études à Paris. Il devient toutefois maître en théologie au plus tard en 1262³⁰⁸. Il aurait donc acquis et, à sa mort, légué les *Extractiones* ainsi que toute sa bibliothèque à la Sorbonne. Concernant l'état du ms. 16558, il est aujourd'hui en mauvaise condition, plusieurs folios sont illisibles, jaunis par le temps. Volume de 238 feuillets en parchemin, il est divisé en deux parties qui sont précédées par un prologue similaire : un au début de la première partie et l'autre au début de la seconde. Certains historiens³⁰⁹ croient alors en un éventuel jumelage de deux dossiers. Puisque, d'une part, la foliotation est différente entre les deux parties du manuscrit et, d'autre part, l'index biblique à la toute fin du manuscrit ne renvoie qu'à la deuxième partie du manuscrit. Toutefois, ces arguments nous apparaissent insuffisants pour justifier qu'il y ait eu réellement deux dossiers distincts. Plus encore, en marge du commentaire des trente-cinq articles, *De articulis litterarum pape* (fol. 211^{va}-217^{vb}), de la deuxième partie du manuscrit se trouvent quelques fois des mots qui renvoient à la première partie. Par exemple, à la marge du dixième article (fol. 213^{va}) est écrit le mot *goy* et du dix-huitième article (fol. 215^{rb}) le mot *blasfema*. Ces renvois peuvent de ce fait supposer qu'il y ait un véritable lien entre les deux parties.

La première partie des *Extractiones*³¹⁰ contient principalement des extraits du Talmud traduits en latin, mais aussi des extraits de Rashi, puis quelques passages de la liturgie juive³¹¹. Les matières extraites du Talmud sont classées thématiquement selon les principaux chefs

³⁰⁶ Le propriétaire du ms. latin 16558 en 1869 écrit une préface, en français, au début des *Extractiones*.

³⁰⁷ BÉRIOU Nicole, « Pierre de Limoges et la fin des temps », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, vol. 98, n°1, 1986, p. 68.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 69.

³⁰⁹ LOEB Isidore, *La controverse sur le Talmud sous saint Louis*, Paris, J. Baer (éd.), 1881, p. 5. ; ou encore G. DAHAN dans son article « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », *op. cit.*, p. 97, note 19.

³¹⁰ *Extractiones*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, des fol. 1^{ra}-96^{ra}.

³¹¹ DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », *op. cit.*, p. 95.

d'accusation : *de auctoritate Talmud* (fol. 5^{ra}-9^{ra}), *de sapientibus et magistris* (fol. 9^{ra}-12^{va}), *de blasphemiiis humanitaris Christi* (fol. 12^{vb}-14^{vb}), *de blasphemiiis contra Deum* (fol. 14^{vb}-18^{rb}), *de blasphemiiis contra christianos* (fol. 18^{rb}-24^{rb}), *de erroribus* (fol. 24^{rb}-33^{va}), *de sortilegiis* (fol. 33^{vb}-37^{rb}), *de sompniis* (fol. 37^{rb}-41^{va}), *de futuro seculo et statu post mortem* (fol. 41^{va}-44^{rb}), *de messys* (fol. 44^{rb}-46^{rb}), *de stultitiis* (fol. 46^{rb}-66^{va}), *de turpitudinibus et immunditiis* (fol. 66^{va}-70^{va}), *de fabulis* (fol. 70^{va}-96^{ra})³¹². Quant à la seconde partie³¹³, nous retrouvons les mêmes extraits pris du Talmud, mais cette fois-ci classés dans l'ordre des traités talmudiques³¹⁴. Y figurent également à la suite des traités, entre autres : la lettre de Grégoire IX contenant les trente-cinq chefs d'accusation de Nicolas Donin³¹⁵, les gloses de Salomon de Troyes³¹⁶, les confessions de Yehiel de Paris et de Judas³¹⁷, ainsi que la sentence finale d'Eudes de Châteauroux³¹⁸. Enfin, les derniers folios des *Extractiones*³¹⁹ montrent un véritable effort intellectuel par un index bien détaillé de citations scripturaires.

Il faut également prendre en considération l'écriture du manuscrit et les langues utilisées. En lisant les *Extractiones*, nous pouvons remarquer que les traducteurs transcrivent différemment les mots en hébreu. Par exemple, en lettres latines le *d* est retranscrit par un *z*³²⁰. À cela, deux explications sont possibles. Il est concevable que les traducteurs aient confondu les deux lettres ד et ז en retranscrivant de l'hébreu au latin³²¹. Ou bien, que les juifs ashkénazes, très présents à Paris, prononçaient différemment les mots hébreux par rapport aux textes écrits. La deuxième hypothèse est beaucoup plus plausible, puisque nous savons que Thibaud de Sézanne, l'un des traducteurs, est un juif converti qui a suivi un enseignement approfondi, étant jeune, dans une *yéshiva*. Ainsi, Thibaud de Sézanne aurait transcrit de l'hébreu en lettres latines, en suivant la vocalisation ashkénaze. Les traducteurs vont utiliser également à certains moments la langue

³¹² *Extractiones*, ms. de Paris, BnF lat. 16558.

³¹³ *Extractiones*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, dès fol. 97^{ra} à 338^{vb}.

³¹⁴ DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », *op. cit.*, p. 97.

Par exemple : Mohed : traités Berakhot, Shabat (fol. 99^{rb} – 132^{rb}); Yeshu'ot : traités Bava qama, Bava mezi'a, Bava batra [...] (fol. 132^{rb} – 202^{va}), etc.

³¹⁵ *Extractiones*, ms. de Paris, BnF lat. 16558 : fol. 211^{va}- 217^{vb}.

³¹⁶ Salomon de Troyes (*Salomonis Trecensis*) : il s'agit en fait de Rashi. ms. lat 16558, aux fol. 224^{va}- 230^{rb}.

³¹⁷ Dans les *Extractiones*, Yehiel de Paris est appelé *Vivo Meldensis* (Vivo de Meaux). Ms. lat 16558, fol. 230^{vb}-231^{va}.

³¹⁸ Ms. latin 16558, fol. 232^{va}- 234^{va}.

³¹⁹ *Ibid.*, fol. 234^{va}- 238^{vb}.

³²⁰ Par exemple, dans le ms. lat. 16558, le prologue, au fol. 97^{rb}, le mot *seder* est écrit *sezer*. Ou encore, le titre en tête du fol. 184^f, le mot *avodazara*, est écrit *avozazara*.

³²¹ LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », *op. cit.*, vol.1, p. 260.

vernaculaire pour préciser certaines traductions : [fol. 27^{rb}] « *Dixit spiritus disceptans, gallice desresnanz gabriel* »³²². Enfin, les traducteurs vont faire des ajouts, qu'ils identifient en soulignant, pour traduire un mot ou l'expliquer. Dans les deux parties du manuscrit, nous en retrouvons assez souvent.

Faute de temps et d'espace, il ne nous est pas possible de parcourir toutes les dénonciations intentées contre le Talmud dans le manuscrit. Par conséquent, nous allons nous concentrer uniquement sur les principales erreurs trouvées dans les livres talmudiques et condamnées par l'Église.

4.4 *Erreurs, blasphèmes et le Talmud : Le commentaire des trente-cinq chefs d'accusation*

La deuxième partie des *Extractiones* contient des commentaires et explications pour chaque chef d'accusation énoncé par Nicolas Donin à Grégoire IX en 1239. Ces explications sont des genres de résumés très brefs de la première partie du manuscrit. Avant de nous concentrer sur les différentes condamnations, il faut que nous nous interroguions sur l'importance de distinguer « *haeresis* » de « *error* ». Que ce soit dans les lettres d'Eudes de Châteauroux au pape ou dans ses écrits, le Talmud n'est jamais condamné en tant que livre hérétique, mais comme livre comportant des erreurs³²³. C'est que le terme hérésie ne peut s'appliquer aux juifs. Si nous nous référons au sens du mot que propose Thomas d'Aquin, il définit « *haeresis* » comme étant une sorte d'infidélité de ceux qui professent la foi chrétienne et en corrompent les dogmes³²⁴. Par conséquent, selon cette définition, il ne peut s'appliquer aux juifs même si les livres rabbiniques, comme le Talmud, contiennent beaucoup d'erreurs qui « souilleraient », selon les docteurs chrétiens, la foi chrétienne. Comment le pape et Eudes de Châteauroux peuvent-ils censurer et envoyer au bûcher ces livres ? En fait, même si le Talmud n'est pas condamné en tant que livre hérétique, les juifs, eux, sont accusés d'hérésie par rapport à leur propre religion. Ce qui autorise ainsi l'intervention du pape, vicaire du Christ. C'est pourquoi Eudes de Châteauroux va prendre soin de condamner le Talmud. Dans la lettre qu'il écrit à Innocent IV, en 1247, le

³²² DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », *op. cit.*, p. 112.

³²³ COHEN Jeremy, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, London, Berkley – Los Angeles, 1999, p. 320.

³²⁴ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, secunda secundae, Paris, Éditions du Cerf, 1984, t. 3, second volume de la deuxième partie, q.11, p. 89.

cardinal essaye, en effet, de faire comprendre au pape qu'après avoir procédé à un examen consciencieux, sous Grégoire IX en 1240, plusieurs maîtres en théologie, évêques et archevêques ont découvert beaucoup d'erreurs dans les livres talmudiques³²⁵. Il lui suggère, de ce fait, de continuer à réprimer le Talmud parce qu'il compromet le dogme et les disciplines ecclésiastiques.

Lors de la controverse du Talmud en 1240, à Paris, alors que Nicolas Donin informe à Grégoire IX de ses trente-cinq chefs d'accusations contre le Talmud, ce dernier dénonce principalement deux erreurs : D'une part, la déviation des juifs de la vraie révélation et d'autre part, les nombreux blasphèmes à l'encontre du christianisme³²⁶. La première erreur condamnée par Nicolas Donin, puis par les docteurs chrétiens, est donc l'éloignement de la Loi que Dieu a donnée à Moïse et aux prophètes. Cette dénonciation nous l'avons déjà analysée plus haut lorsque nous avons affirmé que, selon les intellectuels chrétiens, les juifs s'étaient détournés de l'ancienne Loi pour suivre le Talmud comme « nouvelle Bible ». Toutefois, la seconde erreur se trouve être une nouvelle allégation qui commence à germer dans le monde universitaire contre le Talmud. Il s'agit du blasphème envers la religion chrétienne, le Christ et Marie³²⁷. Ainsi, le 9 mai 1244, Innocent IV écrit, dans une lettre à Louis IX, que le Talmud contient « des blasphèmes contre Dieu et son Christ, et manifestement des fables sur la Sainte Vierge »³²⁸.

Pourtant, Eudes de Châteauroux ne semble pas en faire mention dans ses sermons. Rares sont, en effet, les sermons écrits pendant et après 1240 contenant des dénonciations de blasphèmes³²⁹. Nous retrouvons, cependant, amplement ces condamnations dans les *Extractiones* et également dans les lettres que le cardinal écrit à Innocent IV. Par exemple, dans une des lettres de 1247, Eudes de Châteauroux explique que les juifs profèrent tant d'ineffables injures que les

³²⁵ Lettre d'Eudes de Châteauroux au pape Innocent IV (1247) dans S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century* [...], *op. cit.*, p. 276. « *Facta etiam postea diligenti examinatione inventum est quod dicti libri erroribus errant pleni, [...], et ad fabulas et quedam fictia convertant* ». Eudes de Châteauroux nomme quelques personnes qui auraient découverts les erreurs dans les livres talmudiques. Il mentionne entre autres : l'archevêque Gautier de Sens, les évêques de Paris et de Senlis, le chapelain Geoffroy de Bléville, ainsi que d'autres maîtres en théologie et des maîtres juifs. Ces derniers seraient à mon avis les rabbins qui ont participé au procès du Talmud en 1240 : Yehiel de Paris, Moïse de Coucy, Juda ben David de Melun et Samuel ben Salomon de Château-Thierry.

³²⁶ CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », *op. cit.*, p. 18.

³²⁷ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., p. 176.

³²⁸ Lettre du pape Innocent IV au roi de France (1244) de S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century* [...], *op. cit.*, p. 231, n° 104.

« *In quo sunt blasphemie in Deum et Chritum eius, ac Beatam Virginem manifeste intricabiles fabule* [...] ».

³²⁹ BÉRIOU Nicole, « Entre sottises et blasphèmes. Échos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIIIe siècle », *op. cit.*, p. 233.

écrits rabbiniques doivent être censurés : « *Dans celle-ci [Bible] sont contenus tant d'abus et d'impiétés qu'ils font honte à ceux qui les rapportent et horreur à ceux qui les entendent, et que c'est là la principale raison qui maintient les juifs dans leur infidélité obstinée*³³⁰ ». Si nous voulons comprendre ce qu'est le blasphème pour le légat et ses pairs, nous devons suivre la pensée de saint Augustin. Ce dernier définit le blasphème comme étant une assertion erronée au sujet de Dieu³³¹. Le blasphémateur est donc celui qui rejette ou méprise les œuvres divines, ou bien qui attribue à Dieu de nouveaux faits et gestes non adhérent à la doctrine.

4.4.1 *De blasphemii contra Deum*

Lorsque nous étudions les trente-cinq chefs d'accusations dans les *Extractiones*, nous prenons conscience que le blasphème envers Dieu occupe près du tiers des accusations. En effet, plus de dix articles relèvent de ce blasphème. Ces dénonciations rejoignent en fait un thème en particulier qui est celui des anthropomorphismes. D'ailleurs, Pierre le Vénérable, en avance sur son temps, est le premier à en parler dans son *Adversus Iudaeos* (vers 1144)³³². Eudes de Châteauroux et ses contemporains vont suivre sa pensée : ils ne comprennent pas pourquoi les juifs humanisent Dieu dans le Talmud. Les passages cités dans les *Extractiones* montrent alors Dieu en train d'étudier le Talmud, éprouver des sentiments, regrettant ses gestes et même pleurant. Ainsi, nous pouvons y lire que Dieu « *sibi maledixisse quia iuraverat et absolutionem exinde postulasse*³³³ », ou encore qu'il « *ter die quolibet lacrimatur*³³⁴ ». Or, pour les tossaphistes³³⁵, tels Maïmonide (1135-1204) et ses disciples, l'anthropomorphisme est utilisé

³³⁰ Lettre d'Eudes de Châteauroux au pape Innocent IV (1247) dans S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century* [...], *op. cit.*, p. 276.

« [...] *in qua tot abusiones et tot nefaria continentur, quod pudori referentibus, et audientibus sunt horrore; et hanc esse causam precipuam que Judeos in sua perfidia retinet obstinatos* ».

³³¹ HOAREAU-DODINAU Jacqueline, « Le blasphème au Moyen Âge. Une approche juridique », dans *L'Invective au Moyen Âge : France, Espagne, Italie : actes du colloque L'invective au Moyen Âge*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1995, p. 195.

³³² Petrus Venerabilis, *Adversus Iudaeos : instrumenta lexicologica Latina*, Turnhout, Brepols, 1985, 63 pages.

³³³ *Extractiones de Talmud. Littere super condemnatione Talmud edite*, Ms. de Paris, BnF lat. 16558, article XVII, folio 214^{vb} : « [XVII] *Il [Dieu] se maudit parce qu'il avait juré et ensuite avait voulu l'absolution* ».

³³⁴ *Ibid.*, folio 216^{ra} : « [XXV] *Il [Dieu] a pleuré trois fois par jour* ».

³³⁵ Les tossaphistes sont des élèves talmudiques qui éclairaient et précisaient les commentaires de Rachi.

dans la Torah* puis dans le Talmud pour faciliter la compréhension des textes³³⁶. Au XIII^e siècle, il n'y a, par conséquent, pas de croyance de la part des intellectuels juifs d'une humanité chez Dieu. Nous l'avons vu dans le *Sermo de conuersione Iudeorum* d'Eudes de Châteauroux – avec la controverse des fables et histoires imaginaires dans la *aggadah** – ces métaphores sont incompréhensibles pour les savants chrétiens, puisque ces derniers ne font qu'une lecture littérale des textes talmudiques. De ce fait, l'accusation d'anthropomorphisme est condamnée par l'autorité chrétienne pensant que les juifs conçoivent Dieu à l'image de l'être humain, en lui accordant des qualités humaines. Outre l'image de Dieu, les récits concernant le Christ apportent également beaucoup d'agitations, mais pour des raisons différentes, puisque ces récits sont parodiés et polémiques.

4.4.2 *De blasphemii contra Christum*

Concernant le Christ, il faut savoir en effet que son image est essentiellement négative dans les textes talmudiques et rabbiniques³³⁷. C'est à partir du X^e siècle que la littérature rabbinique commence à regrouper, à partir du Talmud, des récits concernant la vie de Jésus connus sous le nom de *Toldot Yéchu, Histoire de Jésus*. Ces récits, réponses juives à la fois polémiques et parodiques, sont écrits par des polémistes juifs qui désirent contrer les Évangiles canoniques³³⁸. Dans ces textes, le Christ apparaît souvent comme un érudit qui a dévié complètement des traditions et de la religion juive. Certains textes parlent également de Jésus comme étant un fils adultérin : Marie aurait été alors abusée par son voisin, Yohanan, qui la convoitait. D'autres récits le présentent aussi comme un sorcier et un idolâtre. Il se serait, par exemple, introduit dans le Temple de Jérusalem pour obtenir des pouvoirs et, toujours selon les *Toldot Yéchu*, les juifs auraient fait savoir à la reine Hélène³³⁹ que « [...] cet homme [Jésus] fait

³³⁶ BAR-ILAN Meir, « The hand of God. A chapter in rabbinic anthropomorphism », dans *Rashi 1040-1900 : Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Congrès européen des Études juives, éd. Gabrielle SED-RAJNA (Patrimoine du Judaïsme), Éditions du Cerf, 1993, p. 333.

³³⁷ LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, op. cit., p. 90.

³³⁸ *Ibid.*, p. 97.

³³⁹ OSIER Jean-Pierre, *Jésus raconté par les Juifs*, édition Berg International, Paris, 1999, p. 38.

Selon J.-P. Osier, il y aurait anachronisme avec le personnage de la reine Hélène, qui s'explique par une confusion avec Hélène, reine d'Adiabène et mère de Munbaz. Elle se serait convertie au judaïsme au début de notre ère et serait contemporaine des événements relatés dans le Talmud et le *Toldot Yéshu*. Pour en savoir plus sur la vie d'Hélène,

œuvre de sortilèges, c'est de son immense capacité en matière de magie qu'il tire les moyens d'accomplir ses actions et d'abuser les mortels »³⁴⁰. Ces différentes histoires, toutefois, suscitent beaucoup d'incertitudes quant à la véritable identité de ce personnage traité dans le Talmud. Les textes talmudiques font ainsi parfois référence à Jésus sous deux noms différents : nous retrouvons en premier Ben Stada, un personnage dans l'histoire juive qui a été condamné pour sorcellerie et apostasie. Quant au second, le Talmud raconte l'histoire d'un prénommé Balaam, condamné à mort vers l'âge de trente-trois ou trente-quatre ans³⁴¹. Ces différents récits font alors objet de controverse tant chez les polémistes chrétiens que juifs. Certains vont, par conséquent, affirmer que le Talmud ne fait pas mention du Christ, mais que ce serait une autre personne. D'autres pensent, au contraire, qu'il s'agirait d'allusions cachées sur Jésus. Ce qui est intéressant à constater ici c'est que lors du procès du Talmud, Yehiel de Paris et ses confrères insistent pour dire que le personnage du nom de Jésus mentionné dans le Talmud n'est pas le Christ³⁴². Yehiel de Paris explique alors qu'il est question d'un autre Jésus qui n'aurait accepté que la Loi orale et non les interprétations qui s'y rattachent. Cette faible défense, nous pouvons nous en douter, ne convient pas à la cour. Enfin, la question du blasphème à l'encontre du Christ dans la littérature rabbinique et talmudique a été l'une des principales accusations durant le procès du Talmud en 1240. Eudes de Châteauroux a pris également part dans cette dénonciation et nous pouvons le constater dans ses lettres à Innocent IV ou encore dans les *Extractiones*. Néanmoins, les allégations portées contre les blasphèmes sur Marie ont suscité davantage de retombées lors du procès.

4.4.3 *De blasphemii contra beatam virginem*

En effet, pour l'autorité cléricale, il est inenvisageable d'accepter des propos qui ternissent l'image de la mère de Dieu, si importante tant au plan religieux que culturel. C'est que le culte marial, qui se développe au XI^e siècle, devient particulièrement florissant et prospère au XIII^e siècle grâce aux ordres mendiants. Le XIII^e siècle français voue ainsi un véritable culte à

reine d'Adiabène, Flavius Josèphe en parle dans son *Histoire des Juifs*, Arnauld D'ANDILLY (trad. et éd.), Amsterdam, Chezla Veuve Schippers & Henry Wetstein, 1681, livre vingtième, pp. 454-457.

³⁴⁰ LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, *op. cit.*, p. 101.

³⁴¹ BRUCE Frederick Fyvie, *Jesus and Christian origins outside the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 58.

³⁴² CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », *op. cit.*, p. 29.

Marie. La Vierge devient alors la principale référence des dévotions personnelles et des identifications communautaires créant un fort sentiment d'unité³⁴³. Par ailleurs, Louis IX et son entourage – Blanche de Castille, les frères mendiants et les dominicains – sont tous de grands dévots de Marie³⁴⁴. Cette vénération se voit également par les statuts synodaux de Paris, tel celui de Paris en 1213, qui incitent tous les chrétiens à apprendre et réciter avec dévotion l'*Ave Maria* : « [25] *Ad Horas beate Virginis semper dicatur tertius versus, scilicet "Maria mater gracie" : et cantentur in ecclesia cum nota et devotione non in surgendo et calciando*³⁴⁵ ». Les développements doctrinaux jouent aussi un rôle important quant à la protection de l'image de la Vierge en prenant soin d'éloigner d'elle toutes conceptions négatives qui la dévalorisent³⁴⁶. Le culte marial est donc en pleine expansion et se voit bien implanté dans la société, de sorte que de nombreux fabliaux et histoires sur les juifs et Marie vont être écrits et très vite diffusés. Nous pourrions songer ici aux travaux de Gautier de Coincy (1177/78-1236), tel *Les miracles de la Sainte Vierge*³⁴⁷. Avec le procès du Talmud qui débute en 1240, les histoires populaires et les décrets officiels vont ainsi se confondre, considérant désormais les juifs comme ennemis et blasphémateurs de la Vierge³⁴⁸. Ainsi, de vives animosités éclatent durant le procès du Talmud lorsqu'émergent les accusations de blasphème à l'encontre de Marie. Un des exemples donnés par Nicolas Donin, lors du procès du Talmud, se trouve dans les écrits talmudiques et considère

³⁴³ PLATELLE Henri, « Marie, Vierge, Mère, Souveraine au Moyen Age occidental », dans *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*, BÉTHOUART Bruno et LOTTIN Alain (éd.), Arras, Artois Presses Université, 2005, p.23.

³⁴⁴ LE GOFF Jacques, LE GOFF Jacques, « Saint-Louis et les Juifs », dans *Le brûlement du Talmud à Paris*, Gilbert DAHAN (dir.), p. 43.

³⁴⁵ PONTAL Odette, *Les Statuts synodaux du XIIIe siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971, t.1, p. 60.

Il s'agit de l'article 25, sous le titre Articles concernant le sacrement de l'autel. Une traduction en français est faite à la page 61 et qui va comme suit : « [25] *Qu'aux Heures de la bienheureuse Vierge on ne manque jamais de dire le troisième verset c'est-à-dire "Maria mater gracie" et que ces Heures soient psalmodiées dans l'église et que cela se fasse avec dévotion et non point en se levant et en marchant* ».

³⁴⁶ LAMY Marielle, « Marie toujours plus sainte », dans *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, DE CEVINS Marie-Madeleine et MATZ Jean-Michel (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 336.

³⁴⁷ DE COINCY Gautier, *Les miracles de la Sainte Vierge*, publié par l'abbé POQUET Alexandre, Paris, Didron, 1857, LXII-797 pages. Source : Bibliothèque nationale de France (BnF). Dans cette œuvre plusieurs histoires se rapportent aux juifs et à Marie, dont une intitulée *Comment Saint-Jerome raconte de l'ymage Nostre-Dame que le Juif jeta en la chambre coie* (p. 423-426). Ce texte traite d'un juif à Constantinople qui entre dans la maison d'un ami chrétien et voit une image de Marie, la saisit et la jette dans un lieu privé : « [11] *Par aventure ainsi avint c'un juif en la meson vint d'un crestien dont iert acointes. Malicieus estoit et cointes ; Crestiente moult despisoit, et moult volontiers medisoit de la puissant Dame celestre. [16] Pres de lui en une fenestre garda et vit en une tablete ou peinte avoit une ymagete a la semblance Nostre Dame. [26] Au juif bouli touz li sans, quant il oy parler de lui [de Marie]. [44] A la tablete courant vint, si l'a par mautalent getee parmi le treu d'une privee [...] ».*

³⁴⁸ CHESTER JORDAN, « Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240 », dans *Ideology and royal power in medieval France : Kingship, crusades, and the Jews*, Burlington Vermont, Ashgate, 2001, p. 70.

Marie comme une femme adultère : « [...] *Sa mère, c'était Marie, la coiffeuse pour dames; comme on dirait à Pumbadita : infidèle fut-elle à son mari* »³⁴⁹. Yehiel de Paris, voyant la réaction de la foule après cette citation, nie toutes les allégations en affirmant que le Talmud et les juifs n'ont rien contre Marie. Pour appuyer ses dires, il explique que, tout comme Jésus, le nom de Marie dans le Talmud ne correspond pas à la mère du Christ, mais à une femme qui avait aussi le nom de Myriam (Marie) et qui vécut quatre cents ans après³⁵⁰. Encore là, son assertion est trop dérisoire pour convaincre les juges qui l'accusent, à l'évidence, de fabuler. Quittons le procès pour nous concentrer sur Eudes de Châteauroux. Ce qui est étonnant c'est que ni ses sermons, ni ses lettres destinées au pape ne mentionnent les blasphèmes à l'encontre de Marie. D'ailleurs, cette accusation ne figure que très brièvement dans les *Extractiones*, au folio 216^{va-vb}. Comment alors une telle allégation concernant la Vierge – qui a fait réagir toute une foule en émoi – n'est-elle pas relatée dans ses écrits ? En fait, Eudes de Châteauroux se concentre davantage sur les fables et histoires imaginaires trouvées dans le Talmud. Il ne cherche pas à condamner les juifs en tant qu'hérétiques, mais bien à dénoncer leur éloignement de l'ancienne Loi et leur détachement du sens littéral. C'est pourquoi pareillement, la dénonciation de blasphème envers les chrétiens, bien qu'elle soit de nombreuses fois soulevée dans les *Extractiones*, ne va pas se retrouver dans les sermons d'Eudes de Châteauroux.

4.4.4 *De blasphemii contra christianos*

L'accusation de blasphème contre les chrétiens fait aussi partie des dénonciations qui créaient le plus d'émoi. Toutefois, ce qui est intrigant dans cette allégation est qu'ici se confondent littératures rabbiniques et mythes antichrétiens. Les charges dénoncent, en effet, certains passages du Talmud qui encourageraient les juifs à faire du mal aux chrétiens. Dans les *Extractiones*, plusieurs articles font référence au mot hébreu *goy* (*goyim* au pluriel). Pour les intellectuels chrétiens, ce terme renvoie aux chrétiens, alors que Yehiel de Paris et ses pairs distinguent chrétiens et polythéistes. Dans le *Vikuah*³⁵¹, il est écrit que Yehiel essaye de faire comprendre aux autorités présidant le procès que *goyim* fait référence aux gentils et aux païens

³⁴⁹ Chabbat 104b. Pris de LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, *op. cit.*, p. 91.

³⁵⁰ CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », *op. cit.*, p. 32.

³⁵¹ *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, Joseph ben Nathan l'Official. Ms. de Paris, BnF Hebreu MF 712, folios 43^v-57^v. Voir également Éd. Grunbaum, *Vikuah* [en hébreu], 1873, 19 pages.

de l'Antiquité, non aux chrétiens et affirme, par la suite, que « *les sages du Talmud ne parlaient pas de vous* »³⁵². Après avoir relevé quelques indignations trouvées dans certains passages de la prière juive quotidienne, les accusations se tournent subitement vers les comportements antichrétiens dans la société. Allégations, cette fois-ci, qui se concentrent non plus dans la censure littéraire, mais plutôt dans les relations judéo-chrétiennes.

En effet, les lois talmudiques concernant le serment font des juifs des personnes socialement irresponsables dans leurs rapports avec les chrétiens, puisque, selon les textes talmudiques, les serments sont fortement déconseillés et peuvent être annulés³⁵³. De ce fait, aux folios 214^{rb-va} des *Extractiones*, deux articles mentionnent la question du serment dont l'article quatorze stipulant que « *tres quoque Iudei, quicumque, sint, possunt absolvere quencunque ab omni iuramento* »³⁵⁴. Or, au XIII^e siècle, le serment est un des éléments essentiels de l'organisation sociale, puisqu'il structure la société et introduit une confiance mutuelle absolue³⁵⁵. Ne pas tenir une promesse solennelle est alors considéré comme un parjure. Trouver dans le Talmud des lois de non-respect du serment justifie, de ce fait, la dénonciation de ce livre qui est perçu comme encourageant les mauvais comportements envers la société. Le serment a donc une place très importante au XIII^e siècle, même s'il ne s'impose véritablement qu'après la *Summa Parisiensis* (1170)³⁵⁶. En effet, dans le Nouveau Testament, le serment était interdit. Ce n'est qu'avec le Décret de Gratien (1140-1150) que les canonistes commencent à contourner l'interdiction de jurer en modifiant sa formulation. Près d'un siècle plus tard, voici que le serment se trouve être bien implanté, mais gardant sa sacralité, puisqu'il ne peut être prêté que si vraiment nécessaire³⁵⁷. Le terme *goy* et le problème du serment dans le Talmud reflètent ainsi la croyance chez les docteurs chrétiens que les livres talmudiques encouragent les comportements antichrétiens.

³⁵² *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, Joseph ben Nathan l'Official. Ms. de Paris, BnF Hebreu MF 712, fol. 50^f.

Ici, Yehiel de Paris utilise la même stratégie pour défendre les accusations portées contre le Talmud à propos de Jésus et Marie.

³⁵³ CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », *op. cit.*, p. 36.

³⁵⁴ *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud edite*, Ms. de Paris, BnF lat. 16558, article XIV, folio 214^{rb-va}. « *Trois juifs quelconques peuvent acquitter quelqu'un de tout serment qu'il a fait* ».

³⁵⁵ LEVELEUX-TEXEIRA Corinne, « La construction canonique du serment au XII^e-XIII^e siècle de l'interdit à la norme », dans : *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, 151^e année, n° 2, 2007, p. 842.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 833. *Summa Parisiensis* est un commentaire du Décret de Gratien (1140-1150) qui essaye de légitimer l'usage du serment. Pour l'auteur de ce texte, ce n'est pas le serment en soit qui est interdit, mais le parjure.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 836.

Ainsi, les blasphèmes portés à l'encontre de Marie, du Christ, de Dieu et envers les chrétiens figurent parmi les plus importantes condamnations du Talmud. Pour montrer et contrer ces allégations, les docteurs chrétiens usent pour la première fois des exemples provenant du Talmud même. Or, en voulant utiliser les livres talmudiques, ces derniers se sont trouvés face à de nombreuses difficultés.

4.5 *Les reproches faits aux Extractions*

Il faut savoir que les *Extractiones* ont été rédigés avec le souci d'une traduction précise, qui soit le plus sincère possible. Alors que les intellectuels chrétiens, même hébraïsants, ont très peu retraduit les textes bibliques, s'en tenant principalement à la Vulgate, nous pouvons constater ici une réelle progression³⁵⁸. Ainsi, les auteurs prennent soin de bien faire comprendre les difficultés engendrées par la traduction des textes talmudiques. Par exemple, l'auteur du prologue prend en considération la difficulté de transcrire la phonétique de l'hébreu : « *Postremum sciendum est quod latinarum defectus literarum miram nobis difficultatem generat et quasi impossibilitatem scribendi gallicum et hebreum* »³⁵⁹. Les traducteurs ont donc conscience de l'écart qui existe entre les langues sémitiques et le latin, mais ces préoccupations ne vont pas empêcher l'apparition de nombreuses erreurs et incompréhensions. L'une d'entre elles est la langue utilisée qui forme une barrière de premier plan à la compréhension du Talmud. En effet, si la langue de la *michna*³⁶⁰ est l'hébreu, la langue de la *guémara*^{*361} est beaucoup plus proche de l'idiome populaire, sorte d'araméen plus ou moins corrompu. Le Talmud contient également de l'hébreu de toutes les époques selon l'ancienneté des textes reproduits. Ce qui complique la traduction et la compréhension des textes talmudiques pour les auteurs des *Extractiones*. Il faut donc une très bonne connaissance des langues sémitiques et des expressions talmudiques pour

³⁵⁸ DAHAN Gilbert, La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge, *op. cit.*, p. 108.

³⁵⁹ DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », *op. cit.*, p. 97. Ms. Latin 16558, fol. 98^{rb}. « Notre compréhension est limitée parce que toute littérature non latine nous génère de la difficulté et une quasi impossibilité de traduire en gaulois [français] et en hébreu ».

³⁶⁰ La *mishna* est un recueil compilé au II^e siècle et écrit en hébreu qui rassemble toutes les décisions *halakhites* (lois civiles pénales et religieuses). Voir LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, *op. cit.*, pp. 45-46.

³⁶¹ La *guémara* a commencé à être composé dès le début du III^e siècle et s'est achevé vers l'an 500. Écrit en araméen, il rassemble les commentaires et opinions de rabbins pour expliquer la *mishna*. Voir LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, *op. cit.*, pp. 46-47.

bien être en mesure de comprendre le Talmud et les écrits rabbiniques. Par conséquent, même avec une certaine connaissance de l'hébreu, les auteurs chrétiens sont restés sur la surface du texte, en traduisant le Talmud mot à mot, sans réussir à percer la signification des expressions talmudiques. Les traductions de certains termes vont alors donner un caractère souvent antichrétien au texte³⁶². Nous pouvons penser, par exemple, au terme *goy* que les auteurs ont choisi de traduire par chrétien, causant par cette fausse traduction une mauvaise interprétation du texte et ainsi la rédaction de la partie *De blasphemis contra christianos*³⁶³.

Les *Extracitones de Talmut*, complétés probablement vers 1248 sous Eudes de Châteauroux, ont été peu étudiés dans l'historiographie et pourtant ces dossiers relèvent d'une très grande importance. Nous l'avons vu, les auteurs ont fait un travail précis pour contrer pour la première fois une œuvre juive magistrale, le Talmud. Toutefois, par la complexité du langage, des termes ou encore par la lecture au sens littéral des fables et histoires imaginaires, le Talmud est mécompris par Eudes de Châteauroux et ses pairs. Ainsi, cette incompréhension du judaïsme, qui s'accroît chez le légat, ne fait qu'augmenter son hostilité envers les juifs. De nombreux sermons qu'il rédige dès 1240 reflètent en effet un antijudaïsme grandissant et durable³⁶⁴.

5. Endurcissement de la pensée d'Eudes de Châteauroux ?

Nous pouvons croire à un réel endurcissement de la pensée d'Eudes de Châteauroux envers les juifs et le judaïsme. Son rôle fondamental dans l'affaire du Talmud est bien la reprise et l'accentuation du processus de condamnation des textes talmudiques et rabbiniques³⁶⁵. En effet, dès son accession au cardinalat, en 1244, et avec l'élévation du nouveau pape Innocent IV en 1243, Eudes de Châteauroux reprend la condamnation du Talmud avec vigueur. Ce qui est intéressant, c'est qu'il est vu par les autres docteurs chrétiens plutôt comme un homme de conciliation³⁶⁶. Il cherche, de ce fait, souvent à faire des arrangements : par exemple, durant la

³⁶² DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », *op. cit.*, p. 115.

³⁶³ Cf. *supra*, pt. 4.4.4, *De blasphemis contra christianos*, pp. 85-87.

³⁶⁴ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse *cit.*, p. 84.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 175.

³⁶⁶ CHARANSONNET Alexis, « Du Berry en curie : La carrière du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273) et son reflet dans sa prédication », *op. cit.*, p. 26.

grève universitaire à Paris en 1229³⁶⁷, ou encore lorsqu'il prend le rôle de médiateur pour résoudre la querelle liée à la succession de la maison de Flandre. Or, avec le Talmud il agit différemment dans le sens où nous pouvons percevoir une importante prise de position en refusant tout compromis. Il est assez draconien sur cette question, car ses inquiétudes demeurent même après la première crémation. Cette intransigeance, il ne la partage toutefois pas avec Innocent IV. Durant l'affaire du Talmud, il est ainsi possible de déceler une relation assez complexe entre Innocent IV et son légat, le pape se trouvant moins sévère envers les juifs et leurs livres.

5.1 *Eudes de Châteauroux et Innocent IV : une relation problématique*

Par rapport à Eudes de Châteauroux, Innocent IV se montre, en effet, beaucoup plus conciliant sur la question du Talmud. Nous pourrions penser le contraire puisque le 9 mai 1244, le pape reprend la condamnation du Talmud avec beaucoup plus de force que son prédécesseur Grégoire IX, en exigeant de Louis IX la suppression de tous les exemplaires du Talmud en France³⁶⁸. Or, cette initiative ne semble pas venir de lui, mais plutôt du milieu universitaire parisien et d'Eudes de Châteauroux qui l'auraient poussé à devenir plus intransigent. Innocent IV, dans cette condamnation des livres juifs, ne se sent vraisemblablement pas très concerné. D'ailleurs, dans ses gloses *De Iudeis*, il n'y a aucune attaque contre le Talmud et Innocent IV n'en fait aucunement mention³⁶⁹. Puis, deux ans plus tard, dans une bulle du 5 juillet 1247 il défend les juifs de France et d'Allemagne de l'accusation de meurtre rituel : « [...] *nec etiam aliquis eis obiciat, quod in ritu suo humano utantur sanguine, cum tamen in veteri testamento preceptum sit eis, ut de humano sanguine taceamus, quod quolibet sanguine non utantur* [...] »³⁷⁰. Plus encore, les juifs vont se plaindre auprès de lui à Lyon disant que sans le Talmud ils ne peuvent comprendre la Bible. En août 1247, un mois après la bulle, dans une lettre au roi de

³⁶⁷ Le 18 mars 1229, devant l'université de Paris, Eudes de Châteauroux prononce un sermon dans lequel il prend le parti des étudiants tout en essayant de concilier les deux partis. Voir notamment l'article d'A. Charansonnet, *loc. cit.*

³⁶⁸ TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », *op. cit.*, p. 65.

³⁶⁹ MELLONI Alberto, *Innocenzo IV: La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Genova, Marietti, 1990, p. 169.

³⁷⁰ Lettre du pape Innocent IV, « Fidelibus Christianis », (9 juillet 1247) de S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century* [...], *op. cit.*, 1933, n° 118, p. 274.

France, Innocent IV décide de leur accorder leur requête et de leur restituer les livres talmudiques et rabbiniques³⁷¹. Toutefois, Eudes de Châteauroux n'est pas de cet avis. Il réécrit au pape une longue lettre, refusant de retourner les livres confisqués à leurs propriétaires. Dans cette lettre il accuse les juifs d'avoir menti au pape et aux cardinaux. Le légat poursuit ensuite en déclarant que l'honneur du siège apostolique est en cause dans cette affaire et qu'une restitution apparaîtrait comme une approbation des livres condamnés. Puis, il finit par dire que même si le Talmud contient quelques bonnes choses, bien que rare, il doit être condamné³⁷².

Allant à l'encontre de l'ordre donné par Innocent IV, Eudes de Châteauroux promulgue le 12 mai 1248 la condamnation finale, la *Sententia Odonis*, pour ensuite mettre au bûcher les livres talmudiques. Nous pouvons à juste titre nous demander comment se fait-il qu'Eudes de Châteauroux n'obéisse pas aux ordres du pape, alors qu'il le représente en France ? À cela, nous pouvons répondre que pour le légat, sans doute, sa formation intellectuelle et son statut le rendaient conscient de la distinction entre la papauté – en tant qu'institution – et son représentant humain – le pape. Pour lui, le véritable roi dans l'Église est le Christ, non le pape, il faut donc constamment rappeler à Innocent IV que sa place n'est pas immuable et qu'il faut être à la hauteur de ses obligations³⁷³. Ainsi, pour lui, Innocent IV, un juriste et non un théologien de formation, remplit mal sa fonction de protecteur de la doctrine chrétienne. De ce fait, pour Eudes de Châteauroux il est légitime de s'opposer aux ordres du pape pour continuer jusqu'au bout l'affaire du Talmud, car c'est pour le bien de la chrétienté. L'attitude du légat envers le pape est tout à fait intéressante justement parce que son idéologie se rapproche beaucoup plus de celle du roi de France que de celle d'Innocent IV.

³⁷¹ Lettre du pape Innocent IV à Louis IX, « illustrissimi Regi Francie », *Ibid.*, #119, pp. 274-280.

« *Sane magistris Judeorum regni tui nuper proponentibus coram nobis et fratribus nostris quod sine illo libro qui hebraïque Talmut dicitur, bibliam et alia statuta sue legis secundum fidem ipsorum intelligere nequeunt, nos qui juxta mandatum divinum in eadem lege ipsos tolerare tenemur, dignum eis duximus respondendum quod sicut eos ipsa lege sic perconsequens suis libris nolumus injuste privare [...]* ».

³⁷² Lettre d'Eudes de Châteauroux à Innocent IV (après le 12 août 1247), *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, t. I, Paris, 1889, pp. 204-205.

« *Unde manifestum est magistris Judeorum regni Francie nuper falsitatem sanctitati vestre, et venerabilibus patribus dominis cardinalibus suggessisse, dicentes quod sine illis libris, qui Hebraïce Talmut dicuntur, bibliam et alia instituta sue legis secundum fidem ipsorum intelligere nequeunt. [...] Et esset scandalum non minimum, et Sedis Apostolice sempiternum opprobrium, si libri coram universitate scholarium et clero et populo Parisiensi tam solemniter et tam juste concremati, mandato apostolico tolerarentur, vel etiam magistris Judeorum redderentur, hec enim tolerantia quedam approbatio viderentur. [...] Sic quamvis predicti libri aliqua bona contineant, licet rara, nihilominus sunt damnandi [...]* ».

³⁷³ CHARANSONNET Alexis, « Du Berry en curie [...] », *op. cit.*, p. 35

5.2 Louis IX ou Saint-Louis

La conduite du roi de France, Louis IX, est assez similaire à Eudes de Châteauroux en ce qui concerne les juifs. Nous pouvons même avancer que beaucoup de points rassemblent le cardinal-légat de son souverain. Par exemple, tout comme Eudes de Châteauroux, Louis IX éprouve de la sympathie pour l'empereur Frédéric II. Aussi, Louis IX est un roi eschatologique, obsédé par la fin des temps et la purification de son âme et de la France³⁷⁴. Il a également une haine du blasphème et des juifs. Nous pouvons clairement remarquer, tant par le parcours d'Eudes de Châteauroux que par les écrits de Joinville, que le cardinal-légat bénéficie d'une relation extrêmement étroite avec Louis IX. Jusqu'à son départ vers la croisade, il fréquente régulièrement la cour royale et pendant la croisade, Joinville fait remarquer dans sa *Vie de saint Louis* que le légat joue un rôle actif auprès du roi³⁷⁵. L'affection que porte le cardinal à son roi est également perceptible dans une lettre entre Thibaud de Navarre, gendre de Louis IX, et Eudes de Châteauroux. À la demande de ce dernier, Thibaud de Navarre, lui écrit une lettre relatant les derniers jours du roi devant Tunis en 1270 : « [...] *Sire, nos avons receus vos lettres, esquelles vous nous priés que nous vos feisions sçavoir l'estat de mon cher seigneur de sainte memoire monseigneur Loys jadis roy de France, cui Deus face mercy. Son estat du commencement de sa vie et de son milieu savez vos mieuz que nous ne savon [...]* »³⁷⁶. Ainsi, par son rapprochement tant idéologique qu'amical, Eudes de Châteauroux est assuré d'avoir le consentement de Louis IX pour la condamnation des livres talmudiques.

Par ailleurs, Eudes de Châteauroux trouve en Louis IX une personne beaucoup plus sainte que le pape, ne serait-ce que par le désintérêt d'Innocent IV à l'idée d'entreprendre une croisade en terre sainte. Plus encore, la politique d'Innocent IV n'est pas trop aimée ni par Eudes de

³⁷⁴ LE GOFF Jacques, *Saint-Louis*, *op. cit.*, p. 74.

³⁷⁵ Joinville, *Vie de Saint-Louis*, Mahier (enlumineur), 1330-1340. ms. Paris, BnF Français 5716, folio 220. Voir également l'édition de Noel L. CORBETT, Québec, Naaman, 1977, p. 171.

Le légat tient une place importante auprès du roi et nous pouvons le voir par sa participation à la croisade. Après le paiement de leur rançon aux Sarrazins, le roi demande aux barons, à Eudes de Châteauroux et à Joinville leur avis pour savoir s'ils continuent la croisade ou s'ils retournent en France. Un moment intéressant ici est lorsque le légat demande l'opinion à plusieurs et une dispute éclate entre Eudes de Châteauroux et Joinville : « *Je estoie bien le quatorziesme assis encontre le legat. Il me demanda que il m'en sembloit. Et je li respondi que je m'accordoie bien au conte de Japhe. Et le legat me dit tout couroucié, comment ce pourroit estre que le roy peut tenir heberges a si pou de gent comme il avoit [...]* ».

³⁷⁶ Cette lettre se trouve dans le recueil épistolaire composé à Saint-Denis sur la croisade de 1270-1271, manuscrit de Paris, BnF, lat. 9376, lettre n° 7, et date du 24 septembre 1270. Voir aussi CHARANSONNET Alexis, « Du Berry en curie [...], *op. cit.*, p. 43.

Châteauroux ni par Louis IX, puisque le seul objectif d’Innocent IV est de vaincre Frédéric II et d’en finir une fois pour toutes avec l’empire des Hohenstaufen. En effet, après la mort de Frédéric II en 1250, le pape appelle à la croisade en 1251 contre Conrad IV, couronné empereur à la mort de son père. Par ailleurs, la politique qu’entreprend Innocent IV déplaît au légat. À ce sujet, le *Sermo in anniuersario Domini Innocentii pape quarti*³⁷⁷ qu’Eudes de Châteauroux prononce le 7 décembre 1255, est remarquable et très intéressant de par le fait qu’émerge, de cette prédication, des attaques contre Innocent IV.

5.3 *Sermo in anniuersario Domini Innocentii pape quarti*

Le *Sermo in anniuersario Domini Innocentii pape quarti* d’Eudes de Châteauroux est prononcé devant les cardinaux, pour le premier anniversaire du décès d’Innocent IV. Par ses reproches, Eudes de Châteauroux critique, entre autres, la politique ecclésiastique d’Innocent IV³⁷⁸. Il le compare ainsi à Aaron, disant que, tout comme ce dernier, Innocent IV a été puni par Dieu parce qu’il a péché et n’a pas écouté la volonté de Dieu :

*« Aaron iam erat in introitu terre promisse filiis Israel, et iam pars terre habebatur. Sic dominus Innocentius iam partem terre Ecclesie acquisierat, quando mortuus fuit. [...] Sic diuino iudicio factum est hic, quia fortassis in facto isto peccauerat, grauando ecclesias pro facto isto, vel fortassis eleuatum fuerat cor eius, et Dominus noluit quod labor eius esset ei ad dampnum, [...] »*³⁷⁹.

Le cardinal-légat donne quelques suggestions des fautes commises par le pape. Dans l’une d’elles, il critique notamment la pression fiscale qu’Innocent IV a exercée auprès des églises.

³⁷⁷ *Sermo in anniuersario Domini Innocentii pape quarti*, 7 décembre 1255, Ms. d’Arras, Bibliothèque municipale 137 (876), fol. 158^{ra}-159^{va}. Sermon édité par A. Charansonnet dans sa thèse *L’Université, l’Église et l’État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, pp. 806-813. Les attaques contre Innocent IV retrouvées dans ce sermon sont relevées par COLE P. J., D’AVRAY D. L., RILET-SMITH J., « Application of Theology to Current Affairs: Memorial Sermons on the Dead of Mansurah and on Innocent IV », dans *Historical Research. The Bulletin of the Institute of Historical Research*, vol. 63, n° 152, 1990, pp. 227-247. Ce sermon se trouve dans le même manuscrit que le *sermo de conuersione Iudeorum*.

³⁷⁸ COLE P. J., D’AVRAY D. L., RILET-SMITH J., « Application of Theology to Current Affairs: Memorial Sermons on the Dead of Mansurah and on Innocent IV », *op. cit.*, p. 239.

³⁷⁹ *Sermo in anniuersario Domini Innocentii pape quarti*, [...] fol. 158^{ra} : « Aaron était déjà à l’entrée de la terre promise aux fils d’Israël, et il possédait déjà une partie de cette terre. De la même manière, le Seigneur Innocent avait déjà acquis une part de la terre de l’Église lorsqu’il est mort. [...] De la même manière, par jugement divin ceci s’est fait, parce que peut-être de ce fait il avait péché, en opprimant les églises pour ledit fait ou peut-être son cœur fut élevé, et le Seigneur ne voulut pas que ses efforts ne lui fassent du mal [...] ».

Pour combattre Frédéric II, le pape avait besoin d'argent et avait alors déclenché une levée de la vingtième sur les bénéfices du clergé à partir de juillet 1246, et ce, pour trois ans³⁸⁰. Outre cette mesure, Innocent IV voulait récompenser ceux qui le servaient en contraignant le clergé à payer. En 1247, Louis IX intervient et en émerge une célèbre « protestation de saint Louis »³⁸¹ assez vigoureuse : sont dénoncées principalement les exactions fiscales et la collation des bénéfices ecclésiastiques, notamment, les grâces expectatives en faveur de clercs italiens. Pour le souverain capétien, le dénuement des églises appauvrit le royaume, puisque l'argent sort du royaume pour favoriser des puissances étrangères. Par ailleurs, l'ambassadeur soutient que les excès de la fiscalité pontificale causent le mécontentement des clercs et des laïcs du royaume et que le pape risque de perdre l'affection qu'avait autrefois le royaume à son égard. Louis IX, en fait, ne peut rester insensible aux griefs des nobles puisqu'il a besoin d'eux pour la croisade.

Enfin, toujours dans ce sermon, Eudes de Châteauroux dénonce également la curie romaine en faisant référence à la corruption, mais de façon subtile³⁸² : « [...] *Viuit pusillanimitas. Facti quasi canes muti, non valentes latrare, quidam propter pusillanimitatem, quidam propter lutum quod proicitur in os eorum, id est propter beneficia que dantur eis in suis* »³⁸³. À travers cette dénonciation, nous pouvons faire un rapprochement significatif avec la lettre *Memorandum* de Robert Grosseteste envoyée à Innocent IV, cinq ans plus tôt. Ce dernier est rentré en conflit avec la curie au sujet de la gestion des finances en rendant responsable le pape de tous les maux de l'Église³⁸⁴. Joinville, dans sa *Vie de Saint Louis*³⁸⁵, raconte également une discussion qu'il a

³⁸⁰ BERGER Élie, *Les registres d'Innocent IV (1243-1254)*, Paris, Ernest Thorin Éditeur, 1887, vol. 2, p. CXLI.

³⁸¹ CHARANSONNET Alexis, « La révolte des barons de Louis IX. Réactions de l'opinion et silence des historiens en 1246-1247 », dans *Une histoire pour un royaume (XII^e-XV^e siècle). Actes du colloque « Corpus regni : histoire et politique à la fin du Moyen Âge, organisé en hommage à C. Beaune »*, Paris, Perrin, 2010, p. 23.

Selon A. Charansonnet, beaucoup d'historiens ont été frappé par le ton violent du discours devant le pape et supposent que les positions extrêmes affirmées dans le texte ne sont pas de Louis IX.

³⁸² COLE P. J., D'AVRAY D. L., RILET-SMITH J., « Application of Theology to Current Affairs: Memorial Sermons on the Dead of Mansurah and on Innocent IV », *op. cit.* p. 243.

³⁸³ *Sermo in anniuersario Domini Innocentii pape quarti*, Ms. d'Arras, Bibliothèque municipale 137 (876), fol. 159^{ra} : « [...] *La timidité vie. Certaines personnes sont devenues comme des chiens muets, incapables d'aboyer, l'un à cause de la timidité, et d'autres à cause de la boue qui est jetée dans leur bouche, c'est-à-dire, à cause des bénéfices qui leurs sont donnés* ».

³⁸⁴ SOUTHERN Richard W., *Robert Grosseteste : the growth of an English mind in medieval Europe*, New York, Clarendon Press, Oxford University Press, 1986, p. 279-280. « [...] *To get to the cause of so great evil we must go to the source. It lies in this curia [...]. In the full light of day, it has been responsible for handing over to eternal death many thousands of souls [...]. The papal see, the throne of God, the sun of the whole world [...] has lost its proper functions [...]. It has been perverted and it has become a source of perdition and destruction. He who bears the persona of Christ has divested himself of this persona and taken that of his earthly relatives and of his own flesh and blood. [...]* ».

eue avec Eudes de Châteauroux durant la croisade. Le légat lui confiait comment il était triste de laisser « *vos saintes compaignies, et aler a la court de rome, entre celle desloial gent qui y sont* ». À travers cette dénonciation, il faut néanmoins ne pas prendre les propos au premier degré, puisque l'un des thèmes à la mode au XIII^e siècle est l'autocritique du clergé. Nous ne pouvons par conséquent affirmer qu'il existait une réelle corruption au sein de la cour papale. Peut-être que dans son sermon, Eudes de Châteauroux tient surtout à mettre en garde les cardinaux de ne pas dévier. Quant aux levées de subsides, il est compréhensible de voir que le clergé s'indignait devant l'imposition d'Innocent IV, car qui ne se plaindrait pas de payer trop d'impôts ?

Pour ce qui est d'Eudes de Châteauroux et le Talmud, pouvons-nous alors prétendre à un endurcissement de sa pensée ? S'il persévère et met tant d'énergie à condamner le Talmud c'est qu'il suit de façon draconienne sa doctrine. L'Écriture doit être utilisée principalement pour les enseignements religieux, comme la prédication, et non pour apporter des commentaires et aborder des discussions philosophiques et imaginaires, comme le fait la littérature rabbinique³⁸⁶. Aussi, la découverte du Talmud comme étant la nouvelle Bible des juifs et l'incompréhension qui s'en rattache consolide et renforce son antijudaïsme, justement parce que son salut – et celui de tous chrétiens – tendent à être brimés.

Avant d'aborder la conclusion finale de ce travail, un portrait récapitulatif du cardinal-légat s'impose : Eudes de Châteauroux, né vers 1190, est un prêtre d'origine modeste. Il fréquente l'université de Paris et gravit les échelons pour devenir successivement chanoine dès 1226, puis chancelier de l'université en 1238. Il obtient une promotion au cardinalat en 1244 et est choisi comme légat en 1247 pour accompagner Louis IX et les croisés en terre sainte. C'est par ses sermons, au nombre impressionnant, que nous connaissons non seulement sa vie, mais aussi son extrême sévérité lorsqu'il s'agit de questions de doctrine ou de discipline ecclésiastique. D'inspiration augustinienne, il suit une orthodoxie doctrinale très rigoureuse et conservatrice qui nous laisse entrevoir et comprendre ses faits et gestes envers toute l'affaire du Talmud. En effet,

³⁸⁵ Joinville, *Vie de Saint-Louis*, Mahier (enlumineur), 1330-1340. Ms. Paris, BnF Français 5716, fol. 318.

³⁸⁶ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse cit., pp. 182-183.

il est primordial de bien saisir le fondement de sa pensée : observant la doctrine augustinienne, Eudes de Châteauroux, un exégète prophétique, est conscient que les juifs doivent maintenir la tradition biblique, le sens littéral de l'Ancien Testament, pour qu'ainsi s'exaucent les prophéties sur la fin des Temps. Or, le Talmud vient non seulement bouleverser cette doctrine, mais aussi dévier les juifs de leur fonction. À la découverte du Talmud, se propage alors, chez les intellectuels chrétiens, l'idée selon laquelle les juifs ont négligé l'ancienne Loi pour se consacrer à une nouvelle Bible, le Talmud. Cette incompréhension du Talmud déclenche alors toute une procédure dans laquelle Eudes de Châteauroux jouera un rôle actif. Parmi les nombreuses erreurs dénoncées, celle qui l'interpelle davantage est tout le volet concernant les fables et histoires imaginaires. Son sermon *De conuersione iudaeorum* le démontre parfaitement, puisque sa critique principale est la suivante : « *Iudei etiam elongant se a veritate doctrine [...] sicut mirabiles fabule scribuntur in libro Talmud [...], quas Iudei preponunt veritati historie lobrorum Mysi* »³⁸⁷. Les *Extractiones de Talmut*, qu'il supervise, montrent sa détermination d'éradiquer toutes formes d'erreurs doctrinales et de maintenir fermement l'orthodoxie. Enfin, force est de constater que la pensée du cardinal envers les juifs s'est endurcie durant le processus de la condamnation du Talmud. Ne tolérant aucun compromis pour cette affaire, la vision d'Eudes se rapproche très fortement de celle du roi, Louis IX, avec qui sa relation est beaucoup plus proche qu'avec le pape Innocent IV. Rappelons enfin la complexe relation entre le légat et son pape. Pour Eudes de Châteauroux, il est possible de ne pas obéir au souverain pontife si le bien de la *christianitas* est en jeu. Par son charisme et sa détermination, il critique Innocent IV en pointant du doigt sa souplesse, et s'oppose aux ordres donnés par le pape. Il semble ainsi qu'avec Eudes de Châteauroux, la notion de *plenitudo potestatis* du pape commence doucement à s'amenuiser.

³⁸⁷ *Sermo de conuersione iudaeorum*, Arras, Bibl. municipale 137 (876), fol. 86^{va}.

« *Les Juifs s'éloignent encore de la vérité de l'enseignement [...] de même que des histoires merveilleuses sont écrites dans le livre du Talmud [...] [histoires merveilleuses] que les Juifs préfèrent à la vérité historique des livres de Moïse* ».

CONCLUSION

Le XIII^e siècle correspond ainsi à l'essor de l'antijudaïsme chez les intellectuels chrétiens parisiens, après la découverte du Talmud. En effet, la controverse du Talmud à Paris (1240 - 1248), qui dure plus de huit ans, a provoqué un changement significatif dans les rapports entre chrétiens et juifs. Dans le présent travail, nous avons laissé de côté la sphère laïque, pour nous concentrer sur un groupe à part : les maîtres universitaires parisiens. Délaissés par l'historiographie pendant longtemps, ces intellectuels ont pourtant joué un rôle important dans les relations judéo-chrétiennes au Moyen Âge central. C'est pourquoi nous nous sommes concentrés sur eux, en prenant l'exemple d'Eudes de Châteauroux, personnage charismatique qui s'imposa durant tout le processus de condamnation du Talmud.

Le but de ce mémoire n'a jamais été de réprover ou de dénoncer l'antijudaïsme chez ces intellectuels chrétiens, bien au contraire. À travers ce travail, nous voulons montrer que c'est l'incompréhension du Talmud qui a mené à un antijudaïsme endurci chez Eudes de Châteauroux et ses compères. Ces derniers n'ont, en effet, pas réalisé l'envergure de l'évolution de la tradition rabbinique, tradition qui était d'une importance fondamentale dans la vie juive des XI^e et XIII^e siècles. Avant d'arriver aux conclusions et conséquences du procès talmudique parisien, nous allons commencer par rappeler les causes de cet antijudaïsme grandissant comme nous les avons vues dans le cadre de nos quatre chapitres.

À partir du pontificat d'Innocent III en 1198, l'Église manifeste un durcissement de plus en plus patent envers le clergé, les fidèles, les hérétiques et les juifs. Elle désire renforcer son pouvoir et contrôler de plus près l'ensemble de la chrétienté afin de l'unifier sous une seule doctrine, celle édictée par l'Église romaine. La papauté se donne alors pour tâche de lutter contre les hérésies et les déviations dogmatiques qui lui semblent toujours tenaces et menaçantes. Pour ce faire, à travers l'ensemble de ses canons conciliaires, le IV^e concile du Latran de 1215 a l'intention de bien définir la foi catholique et contrer les hérésies. En émane le début d'une inquisition dite pontificale, qui se voit implantée en France par Grégoire IX en 1233. La consolidation du pouvoir pontifical se produit au même moment où la France vit un véritable

essor intellectuel qui conduit à un foisonnement d'idées et de mouvements qui sortent parfois du cadre doctrinal.

Cette prolifération du savoir se retrouve notamment à l'université de Paris, établie dans les années 1215, où se rencontrent de grands maîtres qui en font l'une des plus prestigieuses universités d'Occident. Entre les couvents parisiens et l'université, un intérêt croissant se fait sentir pour les textes étrangers, dont les textes rabbiniques. Des échanges entre savants juifs et chrétiens abondent, mais à partir du XIII^e siècle, forte de son nouveau statut et se portant garante de l'orthodoxie doctrinale, l'université devient plus attentive aux textes aristotéliens et étrangers. Elle utilise ainsi ses ressources intellectuelles pour contrer les différentes hérésies ou idées non conformes, qu'elles soient internes ou externes à l'université. D'autre part, les autorités religieuses intensifient la censure pour surveiller les erreurs qui compromettent le dogme. Les intellectuels juifs sont également visés, puisque les débats libres entre juifs et chrétiens commencent à inquiéter les autorités religieuses. Ainsi, les discussions libres sont remplacées par des débats solennels, parfois forcés, et totalement contrôlés par les autorités religieuses. Le premier débat de ce genre est la disputation de Paris de 1240 au sujet du Talmud.

Le Talmud est, en effet, porté devant le tribunal de l'inquisition, après que Nicolas Donin a dénoncé à Grégoire IX trente-cinq articles contre la foi juive et chrétienne. Un procès se met en marche et le Talmud est condamné aux flammes, car il comporte, selon les censeurs, trop d'erreurs. En 1244, l'Église condamne de nouveau au bûcher les livres talmudiques parce qu'il reste encore beaucoup d'exemplaires en circulation. En 1247, alors qu'Innocent IV désire redonner aux juifs les livres confisqués, Eudes de Châteauroux, devenu cardinal-légat, considère que les crémations précédentes n'ont pas porté fruit et encourage Innocent IV à continuer la procédure. Il condamne solennellement le Talmud en 1248 par sa sentence finale avec la signature de quarante-deux clercs. La radicalité d'Eudes de Châteauroux envers cette condamnation nous a amenée à nous intéresser davantage à ce personnage, très charismatique.

Le dernier chapitre analyse ainsi la vie et la pensée du cardinal-légat afin de comprendre son antijudaïsme et la radicalisation de ses gestes durant le procès du Talmud. L'orthodoxie d'Eudes de Châteauroux suit la pensée augustinienne qui considère que les juifs doivent rester inchangés dans leur loi et maintenir la tradition biblique. Or, le Talmud pose problème pour plusieurs raisons. Celles qui se trouvent dans les *Extractiones*, dossier qu'il supervise, évoquent les blasphèmes envers la religion chrétienne, le Christ et Marie, ainsi que les histoires imaginaires

que contient le texte. Parmi ces dénonciations, celles qui semblent lui tenir le plus à cœur se trouvent dans son sermon *De conuersione iudeorum*. Il considère que les juifs, non seulement, se sont détournés de l'Ancien Testament pour suivre le Talmud comme nouvelle Bible, mais suivent aussi les fables et histoires du Talmud qui ne tiennent aucunement compte de la tradition de l'Ancien Testament. C'est pourquoi Eudes de Châteauroux devient si intransigeant et condamne ces livres à plusieurs reprises, car ses inquiétudes demeurent. Enfin, alors qu'il est vu par les docteurs chrétiens plutôt comme un homme de conciliation, avec le Talmud il agit différemment dans le sens où il refuse tout compromis. La découverte de ce livre renforce ainsi son antijudaïsme, parce que le Talmud porte atteinte à ses convictions.

La condamnation solennelle du Talmud, le 15 mai 1248, engendre de lourdes conséquences pour les juifs. Vers 1250, les autorités religieuses vont pratiquer une répression énergique de la littérature juive et tous les livres hébraïques vont être saisis dans plusieurs villes de France³⁸⁸. Plus encore, un deuxième procès contre le Talmud a lieu en juillet 1263, mais se tient cette fois-ci à Barcelone. Cette dispute est assez connue dans l'historiographie juive, bien qu'elle ne s'étende que sur quatre journées de débats. Devant le roi d'Aragon Jacques I^{er}, la cour et quelques personnalités de l'Église romaine, une dispute prend place opposant Paul Christiani, juif converti au christianisme, au rabbin Moïse ben Nahman de Gérone (Nahmanide). Originaire de Montpellier, le premier personnage a une bonne connaissance des écrits rabbiniques et talmudiques et entre dans l'ordre des dominicains après s'être converti³⁸⁹. Quant au second, son autorité est reconnue non seulement par les juifs, mais aussi par le roi, avec qui il entretient de bonnes relations. Tout commence alors que Paul Christiani se rend à Gérone, en Espagne, où il s'entretient avec Nahmanide, mais ressort insatisfait des discussions. Il se présente donc devant le roi d'Aragon et demande que soit organisé un débat solennel au sujet du Talmud l'opposant à Nahmanide³⁹⁰. La disputation se déroule entre le vendredi 20 et le vendredi 27 juillet, dans le palais de Jacques I^{er}, dans un climat beaucoup plus calme qu'à Paris, en 1240. De cette dispute, il existe deux sources : une version latine, qui est un compte-rendu assez bref, et une œuvre dialoguée de Nahmanide en hébreu, intitulée *Vikuah* (heb : disputation ou controverse). À la différence de 1240 où le procès visait à condamner le Talmud, Paul Christiani essaye de faire du

³⁸⁸ TUILIER André, « La condamnation du Talmud [...] », *op. cit.*, pp. 75-76.

³⁸⁹ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 49.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 50.

Talmud un instrument de conversion³⁹¹. En effet, tout au long de la dispute, il en tire des passages pour essayer de montrer que les tossafistes avaient reconnu Jésus comme messie. Ainsi, la dispute de Barcelone vise à sa récupération et à sa possible utilisation dans la prédication auprès des juifs³⁹². Cependant, l'échec de la dispute de Barcelone contraint l'Église à censurer et à condamner la littérature talmudique, puis à confisquer les écrits remettant en cause, selon elle, l'orthodoxie chrétienne. Plus encore, alors que le roi offre à Nahmanide une somme de trois cents dinars et l'invite à retourner à Gérone, la poursuite judiciaire contre ce dernier par les autorités ecclésiastiques l'oblige à fuir et à se réfugier en Terre sainte³⁹³.

Ce que nous pouvons conclure de cette comparaison entre les deux disputes est, qu'à partir de la controverse de 1240 à Paris, la discussion laisse place aux disputes publiques et organisées. De surcroît, nous pouvons constater une évolution de l'usage que font les intellectuels chrétiens de la littérature juive. Avant le procès du Talmud à Paris, seuls les écrits vétéro-testamentaires vont être utilisés pour contrer le Talmud. Or, après 1240, c'est la littérature rabbinique et talmudique qui va servir de répertoire où puiser des arguments en faveur de la foi chrétienne – et ce, même si le Talmud est condamné. Enfin, une question reste encore ouverte et serait intéressante à traiter. Si les juifs sont expulsés de France sous Philippe le Bel en 1306, comment se fait-il qu'un inquisiteur, comme Bernard Gui dans son *Manuel de l'inquisiteur* (édité vers 1323), examine et analyse encore le Talmud³⁹⁴ ? C'est dire l'influence qu'a laissée la littérature juive (rabbinique et talmudique) chez les intellectuels chrétiens des XIII^e et XIV^e siècles.

³⁹¹ Nahmanide (rabbi Moïse ben Nahmanide), *La dispute de Barcelone : suivi du Commentaire sur Esaïe 52-53*, traduit de l'hébreu par SMILÉVITCH, Eric Lagrasse, France, Verdier, 1984, p. 17.

³⁹² *Ibid.*, p. 11.

³⁹³ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, op. cit., p. 52.

³⁹⁴ Bernard GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, op. cit., p. 18.

Annexe A : Lexique³⁹⁵

Aggadah : partie *halakhique* du Talmud, anecdotes, maximes de portée philosophique ou éthique.

Guémara : commentaire de la *Mishna*. *Mishna* et *Guémara* réunies forment le Talmud.

Halakha : partie législative du Talmud.

Karaïte : membres d'une secte dissidente du judaïsme ne reconnaissant d'autorité qu'à la loi écrite et refusant la tradition de la loi orale (donc le Talmud).

Mishna : première partie du Talmud, première compilation de la loi orale réalisée par rabbi Yéhouda Ha Nassi.

Torah : « enseignement »; désigne au sens restreint le Pentateuque et, au sens large, l'ensemble de la loi juive.

Yéshiva : (pl. yéshivot) école talmudique.

³⁹⁵ Les définitions suivantes proviennent du lexique dans : STEINSALTZ Adin, *Introduction au Talmud*, Paris, Albin Michel, 1987, pp. 321-323.

Annexe B : Les trente-cinq chefs d'accusations de Nicolas Donin³⁹⁶

Art. 1 : Les juifs affirment que la loi qu'ils appellent Talmud a été promulguée par Dieu.

Art. 2 : Ils la disent transmise par Dieu [la loi talmudique].

Art. 3 : Et qu'elle est gravée dans leur esprit.

Art. 4 : Ils disent aussi qu'elle a été conservée sans être écrite jusqu'à ce que viennent des hommes qu'ils appellent sages et scribes, qui, de peur qu'elle ne disparût par oubli de la mémoire des hommes, la rédigèrent en un écrit dont le volume dépasse considérablement le texte de la Bible.

Art. 5 : Dans laquelle [loi talmudique] se trouve, entre autres absurdités, que lesdits sages et scribes sont supérieurs aux prophètes.

Art. 6 : Et ils [les sages] ont pu renverser les paroles de la Loi écrite.

Art. 7 : Et il faut les croire, quand même s'ils disent que la gauche est la droite ou que la droite est la gauche.

Art. 8 : Et celui qui n'observe pas ce qu'ils disent doit mourir.

Art. 9 : Ils défendent aux enfants de lire la Bible, parce que ce n'est pas un mérite, comme ils disent, d'y apprendre, mais préférant la doctrine du Talmud, ils ont édicté certains préceptes, selon leur bon plaisir.

Art. 10 : Parmi eux il y en a qui ont donné pour loi : le meilleur des chrétiens, tue-le.

Art. 11 : Et un chrétien qui étudie la Loi leur paraît digne de mort.

Art. 12 : Et un chrétien peut être trompé par ruse ou artifice, sans péché.

Art. 13 : Et quiconque ne veut pas être tenu d'observer son serment, n'a qu'à protester au commencement de l'année que les vœux et les serments qu'il pourra faire dans l'année sont nuls.

³⁹⁶ Ces chefs d'accusations sont relevés dans l'*Extractiones de Talmut*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, sous le titre *De articulis litterarum pape*, aux folios 211^{va}-217^{vb} et non aux folios 227^{ro}-229 comme le suggère N. Valois dans *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249) : sa vie et ses ouvrages*, Paris, Picard, 1880, p. 121, note 3. La liste des accusations préparée par Nicolas Donin est donnée par LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », dans *Revue des études juives*, vol.2 (1881), pp. 248-270; vol.3 (1881), pp. 39-57. Nous nous basons dans cette annexe sur le ms. *Extractiones* et sur la traduction de Loeb.

Art. 14 : Trois juifs, quels qu'ils soient, peuvent relever quelqu'un de tout serment qu'il a fait.

Art. 15 : Ils disent aussi que Dieu a péché.

Art. 16 : Et qu'il [Dieu] se repent du serment qu'il avait fait dans sa colère.

Art. 17 : Et qu'il se maudit d'avoir fait un serment et qu'il a demandé a en être relevé.

Art. 18 : Et que chaque nuit il se maudit d'avoir abandonné le temple et soumis Israël à l'esclavage.

Art. 19 : Ils disent aussi que Dieu a menti à Abraham.

Art. 20 : Et qu'il [Dieu] aurait chargé le prophète Samuel de mentir.

Art. 21 : Et après avoir quitté le temple, Dieu s'est réfugié dans un lieu large de quatre coudées, où il étudie la doctrine susdite [Talmud].

Art. 22 : Et il pratique tous les jours l'étude [Talmud] en l'enseignant aux enfants qui meurent avant de connaître cette science.

Art. 23 : Il s'adresse à lui-même la prière d'avoir pitié des des juifs.

Art. 24 : Et il avoue qu'il a été vaincu par les juifs dans une discussion sur cette même doctrine [talmudique].

Art. 25 : Et il pleure trois fois par jour.

Art. 26 : Du Christ ils ne craignent pas de dire que sa mère le conçut dans l'adultère, d'un certain homme qu'ils appellent ordinairement Pandera.

Art. 27 : Et que ce même Jésus subit dans l'enfer le supplice de la boue bouillante, parce qu'il s'était moqué des paroles des sages.

Art. 28 : Ils disent aussi que quiconque prononce des paroles impures, commet un péché, excepté les paroles qui sont connues pour tendre au mépris de l'Église.

Art. 29 : Et ils se servent de certaines expressions par lesquelles ils offensent l'Église et la chrétienté.

Art. 30 : Trois fois par jour, dans la prière qu'ils considèrent comme la plus importante, ils maudissent les ministres de l'Église, les rois et tous les autres, même juifs, qui sont ennemis des juifs.

Art. 31 : La même doctrine [talmudique] dit que les juifs ne souffrent pas de la peine de l'enfer au-delà de douze mois et que le châtement de la *Gehenne* ne peut les atteindre plus longtemps.

Art. 32 : Et quiconque étudie dans cette Loi [Talmud] sur cette terre est sûr de gagner la vie future.

Art. 33 : Et ils [juifs] considèrent comme des pécheurs tous ceux qui jeûnent.

Art. 34 : Disant qu'Adam se serait accouplé avec toutes les bêtes et Ève avec le serpent.

Art. 35 : Et que Cham avait abusé de son père Noé.

**Annexe C : Tableau des concordances entre les relations
(Vikuah, confession de Judas et confession de Yehiel)³⁹⁷**

Col. V = Vikuah

Col. Y = Confession de Yehiel de Paris

Col. J = Confession de Judas

LES 35 ARTICLES.	V	Y	J
I. Il y a deux lois, la loi orale, la loi écrite.....	I	XII	
II. La loi orale vient de Dieu.....	.		
III. Les Juifs l'ont retenue longtemps par cœur....	.		
IV. Elle a été rédigée par les scribes.....	.		
V. Les scribes sont supérieurs aux prophètes.....	.	IV	
VI. Ils peuvent renverser des dispositions de la Loi écrite :			
Par exemple celle du schofar.....	V c	V	
Ou celle des loulab.....	V c	VI	
VII. Il faut les croire, quand même ils diraient que la droite est la gauche ou que la gauche est la droite.....			
VIII. Qui n'observe pas leurs lois, mérite la mort...			IV
IX. Les enfants doivent plutôt apprendre le Talmud que la Bible.....			V
X. Tuez le meilleur des goyim (à propos des Égyptiens)	IV a		
XI. Un goy qui se repose le samedi mérite la mort.	IV b		
XII. Au sujet des goyim :			
Pas d'indemnité pour leur bœuf frappé; les deux envoyés de Rome.....	IV c		
Leur argent est dévolu aux Juifs.....	IV d		
Permis de garder un objet perdu par eux..	IV h		
Erreur de compte permise avec eux.....	IV d		
XIII. Un serment ou vœu est levé par une protestation faite au commencement de l'année.....	III c	XXII	

³⁹⁷ Tableau pris dans LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », dans *Revue des études juives*, vol.1 (1880), pp. 253-254.

LES 35 ARTICLES.	V	Y	J
XIV. Ou par trois hommes ou par un docteur.....	III <i>b</i>	XVIII	
XV. Dieu et la lune.....	III <i>d</i>		
XVI. Dieu se repent d'avoir juré la destruction du temple et demande à être relevé de ce serment.....	III <i>a</i>		
XVII. Même question.....		XIII	
XVIII. Dieu se maudit d'avoir détruit le temple.....		XIV	
XIX. Dieu ment à Abraham.....			
XX. Dieu engage Samuel à mentir.....			
XXI. Dieu a gardé dans le monde un espace de quatre coudées.....	V <i>a</i>		
XXII. Les occupations de Dieu pendant les quatre veilles.....	V <i>b</i>	XXIII XXIV XXV	
XXIII. Dieu s'adresse à lui-même une prière.....			
XXIV. Dieu dit : Mes enfants m'ont vaincu !.....	V <i>d</i>		III
XXV. Dieu pleure trois fois par jour.....			
XXVI. Jésus est enfant illégitime.....	II <i>b</i>	III	I
XXVII. Son supplice en enfer.....	II <i>a</i>		II
XXVIII. Permis de se moquer des idoles.....	IV <i>f</i>		
XXIX. Mots injurieux usités contre les goyim. Défense de dire : Que ce goy est beau !.....	IV <i>g</i>		
XXX. Prière insultante pour les goyim, les clercs, le roi.....	IV <i>i</i>		
XXXI. Les Juifs, douze mois dans l'enfer ; les goyim toujours.....	IV <i>j</i>	XVI XVII	
XXXII. Qui étudie le Talmud est sûr de gagner la vie future.....			
XXXIII. Qui jeûne, pêche.....			
XXXIV. Sur Adam.....		X	
XXXV. Sur Noé et Cham.....			

Annexe D : La *Sententia Odonis* et la liste des personnes du conseil, d'Eudes de Châteauroux³⁹⁸

Eudes, par la miséricorde divine évêque de Tusculum, légat du siège apostolique, à tous ceux qui ces présentes lettres verront, salut dans le Seigneur. Que sache votre université que nous, l'année du Seigneur 1248, aux Ides de mai, nous avons rendu sur certains livres juifs, que l'on nomme *Talmud*, en présence de maîtres des Juifs spécialement convoqués dans ce but, une sentence définitive sous la forme suivante :

Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Nous étant fait montrer, en vertu de l'autorité apostolique, par des Juifs du royaume de France certains livres que l'on nomme *Talmud*, que nous avons examinés et fait examiner avec diligence par des hommes de discernement et dotés de zèle pour la foi chrétienne, parce qu'ils contenaient, avons-nous trouvé, d'innombrables erreurs, des abus, des blasphèmes et des impiétés, qui font honte à ceux qui les rapportent et horreur à ceux qui les entendent, au point que les dits livres, selon Dieu, ne peuvent sans faire injure à la foi chrétienne être tolérés, du conseil de personnes de valeur, que nous avons jugé spécialement bon de convoquer à cet effet, nous déclarons que les dits livres ne peuvent être tolérés ni ne doivent être restitués aux maîtres des Juifs et nous les condamnons par jugement. Quant aux autres livres que les maîtres des Juifs ne nous ont pas montrés, quoi qu'ils en aient été requis par nous à plusieurs reprises, ou encore non examinés, nous en connaissons plus pleinement en leur lieu et temps, et ferons ce que nous avons à faire.

Les noms de ceux du conseil de qui la sentence susdite a été rendue sont les suivants :

Le vénérable père Guillaume, par la grâce de Dieu évêque de Paris

Acelin, abbé de Saint-Victor de Paris

Raoul, autrefois abbé du même lieu

Lucas, doyen de Paris.

³⁹⁹Maître Gautier, chancelier de Paris

Maître Aymeric de Veire, chanoine de Paris

³⁹⁸ Eudes de Châteauroux, *Sententia Odonis Tusculan. episcopi apostolicae sedis legati, consilio episcopi Parisiensis, magistrorum theologiae et decretorum et aliorum lata super Talmud*, mai 1248, dans ms. lat. 16558, folios 232^{rb}-234^{rb}. Également voir *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, vol. I, Paris, 1889, n° 178, pp. 209-211. Traduction du latin par A. Charansonnet.

³⁹⁹ La liste qui suit est celle de maîtres en théologie.

Maître Guillaume de Cramant
 Maître Pierre dit l'archevêque
 Maître Raoul de Montdésir
 Maître Étienne archidiacre de Meaux
 Maître Robert de Coton
 Frère Guillaume de Méilton de l'ordre des frères mineurs
 Frère Jean de Pointlasne
 Frère Albert le Teuton
 Frère Étienne d'Auxerre, de l'ordre des frères prêcheurs
⁴⁰⁰Maître Pierre de Léger (?)⁴⁰¹
 Maître Geoffroy, chantre du Dorat
 Maître Jean, archidiacre de Troyes
 Maître Philippe, archidiacre de Bourges
 Maître Matthieu de Gui d'Arras
 Maître Guillaume de Braie
 Maître Richard des Tables
 Maître Girard de Corion
 Maître Thibaud de Dijon
 Maître Henri chanoine de Reims
 Maître Étienne de Lorris
 Maître Pierre de Viret
 Maître Jean de Sully
 Maître Nicolas de Pont-de-l'Arche
⁴⁰²Maître Nicolas archidiacre de l'église de Rouen
 Maître Garin archidiacre de l'église de Beauvais
 Maître Thomas archidiacre de Bayeux
 Le maître écolâtre d'Angers
 Frère Jean de Montmirail
 Frère Jean, gardien des frères mineurs
 Frère Eude de Romaco (?)⁴⁰³
 Frère Réginald de Chartres
 Frère Henri le Teuton
 Frère Thibaud de Sézanne
 Frère Symon, ministre de Saint-Mathurin de Paris

Leurs sceaux ont été apposés aux présentes lettres avec le nôtre, en témoignage de ce fait.

Donné l'année du seigneur 1248, au mois de mai.

⁴⁰⁰ La liste qui suit est celle de maîtres en décret.

⁴⁰¹ Petrus Ligerii.

⁴⁰² La liste qui suit est celle « d'hommes de valeur » (*boni viri*).

⁴⁰³ Lieu non identifié.

**Annexe E : extraits du *sermo de conuersione Iudeorum*,
d'Eudes de Châteauroux⁴⁰⁴**

[...]

[4] Est enim triplex ueritas, iustitie, doctrine, uite. A ueritate iustitie se elongauerunt Iudei quia iudicia Dei falsificauerunt secundum quod predixerat Ysa. xxiiii^o [24, 4-5] : Infirmata est altitudo populi, id est debilitata, et terra interfecta est ab habitatoribus suis quia transgressi sunt leges, mutauerunt ius, dissipauerunt fedus sempitenum, et Ysa. x^o [10, 1-2] : Ve qui condunt leges iniquas; et scribentes, iniustitias scripserunt ut opprimèrent in iudicio pauperes, et uim facerent cause humilium.

[5] Precepit Dominum Deuteron. xix^o [19, 18-21] : Cumque diligentissime perscrutantes inuenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium : reddent sicut fratri suo facere cogitauit et auferes malum de medio tui : ut audientes ceteri timorem habeant et nequaquam talia audeant facere. Non misereberis eius, sed animam pro anima exiges.

[6] Iudei uero hoc iudicium falsificauerunt in libro qui uocatur Talmud, in quo scriptum est quod si per falsum testimonium alicuius aliquis mortuus fuerit et postea inuentum fuerit ipsum perhibuisse falsum testimonium, non debet propter hoc mori, quia dicitur ita : Cogitauit facere. (A : f^o 86^{vb}) Sed miseri nimis curtum usum habentes non respiciunt ad ea que subsecuntur, quia si ad ea respicerent, talia non dicerent.

[7] Item legitur Leuit. xx^o [20,2] : Si quis de semine suo dederit ydolo Moloch, morte moriatur, populus terre lapidabit eum. Hoc iudicium Iudei falsificant auctoritate predicti libri, in quo scriptum est quod si dederit totum, tunc interfici non debet, quia hec propositio de dicit partem. Qui enim totum dat puniendus est maiori pena quam morte. Ille qui dat partem liberatur per mortem, qui uero totum dat, non, immo dampnabitur. Sed queritur de hiis duobus quorum unus

⁴⁰⁴ *Sermo de conuersione iudaeorum*, Arras, Bibl. municipale 137 (876), fol. 85^{vb}-88^{ra}. Sermon édité par D. BEHRMAN, « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux on the Jews and their Talmud », dans G. DAHAN (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 203-209.

dedit totum, alter partem. Isti duo mortui sunt, aut penituerunt, aut non penituerunt; si non penituerunt : neuter est liberatus, sed uterque dampnatus, si penituerunt : liberabuntur, dicente Domino, Ezech. xviii^o [18, 21-22], Si autem impius egerit penitentiam, ab omnibus peccatis suis, que operatus est, et custodierit uniuersa precepta mea, et fecerit iudicium, et iusticiam : uita uiuet, et non morienur. Omnium iniquitatum eius, quas operatus est, non recordabor, et Ier. xviii^o [18, 8] : Si penitentiam egerit gens ista a malo suo, agam et ego penitentiam super malo, quod cogitauit ut facerem.

[8] Iudei etiam elongant se a veritate doctrine secundum quod de hiis secundum quod dicit Apostolus secunda ad Timoth. ultimo : Erit enim tempus cum sanam doctrinam non substinebunt, et post pauca : A veritate quidem auditum avertentes ad fabulas autem conuertentur, sicut mirabiles fabule scribuntur in libro Talmud de Og rege Basan, quas Iudei preponunt veritati historie lohrorum Mysi. Scribitur Deuteron : Solus quippe Og rex Basan restiterat de stirpe gigantum. Et monstratur lectus eius ferreus qui est in Rabath filiorum. Ammon, novem cubitos virilis manus. Et Iudei (A : f^o 87^{ra}) habent : regie manus. Et Talmud exponit : id est, ipsius Og. Sed si hoc est, cum ibidem scribatur quod os femoris eius habuerit in longitudine tres leucas amplius, si alia membra femori proportionabantur, ergo Og habebat in longitudine viginti septem leucas et in latitudine duodecim. Et ita lectus suus occupabat totum regnum suum et amplius. Quomodo ergo poterat ostendi in tam parua civitate sicut est Rabath ?

[...]

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

1. *Eudes de Châteauroux*

Extractiones de Talmud. Littere super condemnatione Talmud edite, ms. de Paris, BnF lat. 16558, 238 feuillets.

Lettre d'Eudes de Châteauroux à Innocent IV (après le 12 août 1247), *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, t. I, Paris, 1889, pp. 204-205.

Eudes de Châteauroux, *Sententia Odonis Tusculan. episcopi apostolicae sedis legati, consilio episcopi Parisiensis, magistrorum theologiae et decretorum et aliorum lata super Talmud*, mai 1248, dans ms. lat. 16558, folios 232^{rb}-234^{rb}. Également voir *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, t. I, Paris, 1889, n° 178, pp. 209-211.

Sermo in anniuersario Domini Innocentii pape quarti, 7 décembre 1255, ms. d'Arras, Bibliothèque municipale 137 (876), fol. 158^{ra}-159^{va}. Sermon édité par A. Charansonnet dans sa thèse « L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273) », pp. 806-813.

Sermo de conuersione iudaeorum, Arras, Bibl. municipale 137 (876), fol. 85^{vb}-88^{ra}. Sermon édité par D. BEHRMAN, « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux on the Jews and their Talmud », dans G. DAHAN (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 201-209.

Sermo de cruce et de inuitatione ad crucem. BnF Paris latin 15947, RLS n° 604, f. 178^{ra}-178^{vb}. Sermon édité par A. CHARANSONNET dans sa thèse, pp. 713-716.

2. *Lettres papales*

Letter to the Archbishops of France de Grégoire IX, pris dans S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century : A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphie, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933, n° 96, p. 240.

Letter to the King of France (Louis IX) de Grégoire IX, pris dans CHAZAN Robert, « The attack on the Talmud », dans *Church, State and Jew in Middle Ages*, New York, Behrman, 1980, chap. 16, pp. 223.

Letter to the Dominicans and Franciscans of Paris, pris dans CHAZAN Robert, « The attack on the Talmud », dans *Church, State and Jew in Middle Ages*, New York, Behrman, 1980, chap. 16, pp. 222-224.

Lettre d'Innocent IV à Louis IX (12 août 1247), *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, Paris, 1889, t. I, n°1172, pp. 201-202.

Lettre du pape Innocent IV, « Fidelibus Christianis », (9 juillet 1247) de S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century : A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphie, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933, pp. 274-275.

3. sources diverses

Bernard GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, éd. et trad. de G. MOLLAT, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 170 pages.

Chartularium universitatis parisiensis, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, Bruxelles, 1889, vol. 1.

DE COINCY Gautier, *Les miracles de la Sainte Vierge*, publié par l'abbé POQUET Alexandre, Paris, Didron, 1857, 797 pages. Source : Bibliothèque nationale de France (BnF).

Flavius Josèphe, *Histoire des Juifs*, Arnauld D'ANDILLY (trad. et éd.), Amsterdam, Chezla Veuve Schippers & Henry Wetstein, 1681, 758 pages.

Joinville, *Vie de Saint-Louis*, Mahier (enlumineur), 1330-1340. Ms. Paris, BnF français 5716, 391 feuillets.

Joseph ben Nathan l'Official, *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, ms. de Paris, BnF hébreu MF 712, folios 43^v-57^v. Voir également Éd. Grunbaum, *Vikuah* [en hébreu], 1873, 19 pages.

Maïmonide (v. 1190), *Le Guide des égarés*, MUNK Salomon, LÉVY René (éd. et dir.), Lagrasse, Éditions Verdier, 2012, 1315 pages

MUNK Élie (éd.), *La voix de la Thora*, Paris, 4^e édition, 1986, Tome *Deutéronome*, (chapitre III, 11), p. 26.

Nahmanide (rabbi Moïse ben Nahmanide), *La dispute de Barcelone : suivi du Commentaire sur Esaïe 52-53*, traduit de l'hébreu par SMILÉVITCH Eric, Lagrasse, France, Verdier, 1984, 96 pages.

Pierre le Vénérable, *Adversus Iudaeros : instrumenta lexicologica Latina*, Turnhout, Brepols, 1985, 63 pages.

Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, secunda secundae, Paris, Éditions du Cerf, 1984, vol. 3.

Thomas de Cantimpré, *Bonum universale apibus*, ms. de Paris, BnF latin 3309, fol. 1-113^v. Traduction en français réalisée par Vincent WILLART, *Bien universel ou les abeilles mystiques*, Bruxelles, édition J. Vanden Horicke, 1650, 650 pages.

Trente-cinq chefs d'accusation de Nicolas DONIN, pris dans « Condamnation du Talmud » de Noël VALOIS dans *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249) : sa vie et ses ouvrages*, Paris, Picard, 1880, pp. 121-133.

Dictionnaires, encyclopédies et catalogues

BAUDRILLART Alfred, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, (30 tomes), 1938, vol. 8, 10.

BOUTRY Philippe... [et al.], LEVILLAIN Philippe (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, 1759 pages.

Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de France, Arras, Avranches, Boulogne, IV, IRHS (Bibliothèque de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes), pp. 66-67, # 137.

Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale, Bibliothèque nationale de France, Paris, 1866, 260 pages.

DESPORTES Pierre, Diocèse de Reims, dans le *Fasti Ecclesiae Gallicanae*, Turnhout, Brepols, t. 3, 1998, 664 pages.

GAUVARD Claude, De LIBERA Alain, Zink Michel (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, 1548 pages.

GROSS Heinrich, *Gallia judaica*, Paris, Cerf, 1897, 793 pages.

HUISMAN Denis (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, 2^e édition, Presses universitaires de France, 1993, vol. 2.

STRAYER Joseph R. (éd.), *Dictionary of the Middle Ages*, New York, Scribner, 1982-1989, v. 6.
TABBAGH Vincent, Diocèse de Rouen, dans le *Fasti Ecclesiae Gallicanae*, Turnhout, Brepols, t. 2, 1998, 447 pages.

VILLIER Marcel (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, vol. 1.

Ouvrages généraux

BACKMAN Clifford R., *The Worlds of Medieval Europe*, New York, Oxford University Press, 2003, 462 pages.

MADDEN Thomas F. (dir.), *Les croisades*, Cologne, Evergreen, 2008, 224 pages.

PHILIPPE Béatrice, *Être Juif dans la société française : du moyen-âge à nos jours*, Paris, Éditions Montalba, 1979, 315 pages.

POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, 4 volumes

VINCENT Catherine, *Église et société en Occident : XIII^e-XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2009, 327 pages.

Monographies

BERGER Élie, *Les registres d'Innocent IV (1243-1254)*, Paris, Ernest Thorin Éditeur, 1887, vol. 2, 555 pages.

BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Belles Lettres, 1999, 382 pages.

BRUCE Frederick Fyvie, *Jesus and Christian origins outside the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, 215 pages.

CHENU Marie-Dominique, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle*, dans *Mélanges A. Pelzer*, Louvain, 1947, pp. 158-181.

CHRISTOPHE Paul, FROST Francis (all.), *Les conciles œcuméniques*, Paris, Desclée, 1988, vol. 2, 275 pages.

COHEN Jeremy, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, London, Berkley – Los Angeles, 1999, 451 pages.

COHEN Jeremy, *From witness to witchcraft : Jews and Judaism in medieval christian thought*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, 448 pages.

DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, Editions du Cerf, 1990, 637 pages.

DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991, 152 pages.

DELUMEAU Jean, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, 485 pages.

DUFEIL Michel-Marie, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris, A. et J. Picard, 1972, 467 pages.

FOREVILLE Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965, 445 pages.

GOROCHOV Nathalie, *Naissance de l'université : les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v.1245)*, Paris, H. Champion, 2012, 651 pages.

GRAYZEL Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIe century : A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphie, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933, 377 pages.

IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au Judaïsme et à l'Islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998, 508 pages.

LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 199 pages.

LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 226 pages.

LE GOFF Jacques, *Saint-Louis*, Paris, Gallimard, 1996, 1264 pages.

LOEB Isidore, *La controverse sur le Talmud sous saint Louis*, Paris, J. Baer (éd.), 1881, 62 pages.

MACCOBY Hyam, *Judaism on Trial : Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Londres, The Littman Library of Jewish Civilization, 1993, 246 pages.

MELLONI Alberto, *Innocenzo IV: La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Genova, Marietti, 1990, 311 pages.

MERCHAVIA Ch., *ha-Talmud bi re'i ha-Natsrut (500-1248)* [en hébreu] trad. *Le Talmud au miroir de la chrétienté (500-1248)*, Jérusalem, Mosad Bi'alik, 1970, pp. 227-360.

OSIER Jean-Pierre, *Jésus raconté par les Juifs*, édition Berg International, Paris, 1999, 174 pages.

PONTAL Odette, *Les Statuts synodaux du XIIIe siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971, vol.1.

RICHE Pierre, VERGER Jacques, *Des nains sur des épaules de géants: maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006, 361 pages.

SACHS Tégis-Nessim, *Médecins juifs du X^e au XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2014, 286 pages.

SMALLEY Beryl, *The study of the bible in the middle ages*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1964, 406 pages.

SOUTHERN Richard W., *Robert Grosseteste : the growth of an English mind in medieval Europe*, New York, Clarendon Press, Oxford University Press, 1986, 337 pages.

STEINSALTZ Adin, *Introduction au Talmud*, Paris, Albin Michel, 1987, 326 pages.

SYLWAN Agneta (éd.), *Petri Comestoris Scolastica historia. Liber Genesis*, Turnhout, Brepols, coll. *Corpus Christianorum*, 2005, 226 pages.

VALOIS Noël, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249) : sa vie et ses ouvrages*, Paris, Picard, 1880, 399 pages.

VERGER Jacques, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999, 194 pages.

VERGER Jacques, *L'essor des universités au XIII^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, 149 pages.

Thèse

CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse de Ph.D. (Histoire), Université de Lyon 2, 2001, 939 pages. (Format Word)

Articles de périodiques et chapitres d'ouvrages collectifs

ARMSTRONG T. Gregory, « Book Reviews : Rashi and the Christian Scholars by Herman Hailperin », *Journal of Bible and Religion*, Oxford University Press, vol. 33, n^o1, 1965, pp. 63-65.

BAR-ILAN Meir, « The hand of God. A chapter in rabbinic anthropomorphism », dans *Rashi 1040-1900 : Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Congrès européen des Études juives, éd. Gabrielle SED-RAJNA (Patrimoine du Judaïsme), Éditions du Cerf, 1993, 833 pages, pp. 321-335.

BEHRMAN David, « *Volumina Vilissima*, a sermon of Eudes de Châteauroux on the Jews and their Talmud », dans : *Le brûlement du Talmud à Paris* (dir. Gilbert DAHAN), Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 191-209.

BENIN Stephen D., « Jews and Christian History; Hugh of Saint Victor, Anselm of Havelberg and William of Auvergne », dans Jeremy COHEN, *From Witness to Witchcraft*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, pp. 215-219.

BÉRIOU Nicole, « Pierre de Limoges et la fin des temps », dans : *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, vol. 98, n°1. 1986. pp. 65-107.

BÉRIOU Nicole, « Les sermons latins après 1200 », dans *The Sermons*, B. M. KEINZLE (dir.), Turnhout, Brepols, 2000, pp. 363-447.

BÉRIOU Nicole, « La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226 », dans *La prédication en pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)*, Toulouse, Cahiers de Fanjeaux, n° 32, 1997, pp. 85-109.

BÉRIOU Nicole, « Entre sottises et blasphèmes. Échos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIII^e siècle », dans G. DAHAN (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 211-237.

BIANCHI Luca, « Gli articoli censurati nel 1241/1244 e la loro influenza da Bonaventura a Gerson », dans MORENZONI Franco et TILLIETTE Jean-Yves, *Autour de Guillaume d'Auvergne*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 155-171.

CHARANSONNET Alexis, « La révolte des barons de Louis IX. Réactions de l'opinion et silence des historiens en 1246-1247 », dans *Une histoire pour un royaume (XII^e-XV^e siècle). Actes du colloque « Corpus regni : histoire et politique à la fin du Moyen Âge, organisé en hommage à C. Beaune »*, Paris, Perrin, 2010, p. 218-239.

CHARANSONNET Alexis, « L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1263) : une approche statistique », dans *De l'Homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve, 1993, fichier PDF, 27 pages.

CHARANSONNET Alexis, « Du Berry en curie : La carrière du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273) et son reflet dans sa prédication », dans *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 2000, 43 pages.

CHASTER JORDAN William, « Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240 », dans *Ideology and royal power in medieval France : Kingship, crusades, and the Jews*. Burlington, Vermont, Ashgate, 2001, pp. 61-76.

CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », New York, New York University School of Law, *The Tikvah Center Working Paper*, 2011, 43 pages.

COHEN Jeremy, « Slay Them Not : Augustine and the Jews in Modern Scholarship », dans : *Medieval Encounters*, vol. 4, n°1, 1998, pp.78-92.

COHEN Jeremy, « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy : the study and Evolution of Judaism in Europe Christendom », dans *The American Historical Review*, Oxford University Press, vol. 91, n°3, 1986, pp. 592-613.

COLE P. J., D'AVRAY D. L., RILET-SMITH J., « Application of Theology to Current Affairs: Memorial Sermons on the Dead of Mansurah and on Innocent IV », dans *Historical Research. The Bulletin of the Institute of Historical Research*, vol. 63, n° 152, 1990, pp. 227-247.

DAHAN Gilbert (dir.), *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, 256 pages.

DAHAN Gilbert, « La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la bible du XIIIe siècle », dans *Rashi 1040-1900 : Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Congrès européen des Études juives, éd. Gabrielle SED-RAJNA (Patrimoine du Judaïsme), Éditions du Cerf, 1993, 833 pages, pp. 567-578.

DAHAN Gilbert, « l'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècles) », dans *Histoire de l'éducation*, vol. 57, n° 57, 1993, pp. 3-22.

DAHAN Gilbert, « L'exégèse de la Bible chez Guillaume d'Auvergne », dans MORENZONI Fanco et TILLIETTE Jean-Yves, *Autour de Guillaume d'Auvergne*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 237-270.

FREDRIKSEN Paula, « Divine Justice and Human Freedom : Augustine on Jews and Judaism, 392-398 », dans Jeremy COHEN, *From Witness to Witchcraft*, pp.29-54.

FREDRIKSEN Paula, « Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 3, n° 3, 1995, pp. 299-324.

GRABOÏS Aryeh, « L'expansion de l'influence sefarade dans les pays transpyrénéens aux XI^e-XIII^e siècles », dans *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H. Médiéval, vol. 6, 1993, pp. 31-56.

GREVIN Benoît, « L'hébreu des franciscains. Nouveaux éléments sur la connaissance de l'hébreu en milieu chrétien au XIIIe siècle », dans *Médiévales, La rouelle et la croix*, n° 41, 2001, pp. 65-82.

GUTTMANN Jacob, « Guillaume d'Auvergne et la littérature juive », dans *Revue des études juives*, vol. 18-19, 1889, pp. 243-255.

HOAREAU-DODINAU Jacqueline, « Le Blasphème au Moyen Âge. Une approche juridique », dans *L'Invective au Moyen Âge : France, Espagne, Italie : actes du colloque L'invective au Moyen Âge*, Paris, Presse Sorbonne Nouvelle, 1995, 272 pages.

JORDAN CHESTER William, « Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240 », dans *Ideology and royal power in medieval France : Kingship, crusades, and the Jews*, Burlington Vermont, Ashgate, 2001, pp. 61-76.

LAMY Marielle, « Marie toujours plus sainte », dans *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, DE CEVINS Marie-Madeleine et MATZ Jean-Michel (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, pp. 321-337.

LE GOFF Jacques, « Saint-Louis et les Juifs », dans *Le brûlement du Talmud à Paris*, Gilbert DAHAN (dir.), pp. 39-46.

LEVELEUX-TEXEIRA Corinne, « La construction canonique du serment aux XII^e-XIII^e siècles. De l'interdit à la norme », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 151^e année, n^o 2, 2007, pp. 821-844.

LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », dans *Revue des études juives*, vol.1 (1880), pp. 247-261; vol.2 (1881), pp. 248-270; vol.3 (1881), pp. 39-57.

PLATELLE Henri, « Marie, Vierge, Mère, Souveraine au Moyen Âge occidental », dans *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*, BÉTHOUART Bruno et LOTTIN Alain (éd.), Arras, Artois Presses Université, 2005, pp. 13-23.

RICHE Pierre, « Éducation et enseignement monastique dans le Haut Moyen Âge », dans *Médiévales, Apprendre le Moyen-âge aujourd'hui*, n^o 13, 1987, pp. 131-141.

SMITH Lesley, « William of Auvergne and the Jews », dans Diana WOOD (éd.), *Christianity and Judaism*, Oxford, 1992, pp. 107-117.

SIRAT Colette, « Le livre hébreu en France au Moyen Âge », dans *Michael, The Diaspora Research Institute*, Tel-Aviv, Tel-Aviv University, vol. 12, 1991, pp. 299-336.

SIRAT Colette, « Introduction », dans *La conception du livre chez les piétistes Ashkénazes au Moyen Âge*, Genève, n^o23, Droz, 1996, pp. 9-35.

SOT Michel, « La réforme grégorienne : une introduction », dans *Revue d'Histoire de l'Église de France*, vol. 96, n^o 1, 2010, pp. 5-10.

SULTAN Claude, « Apologétique et polémique dans les commentaires de Rashi sur les *Psaumes*, les *Proverbes* et *Daniel* », dans *Le brûlement du Talmud à Paris*, Gilbert DAHAN (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 161-169.

TA-SHMA Israël-Moses, « Conférence de M. Israël-Moses Ta-Shma : Rabbi Yéhiel de Paris : l'homme et l'œuvre, religion et société (XIII^e siècle) », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 99, 1990-1991, pp. 215-219.

THÉRY Julien, « Innocent III et les débuts de la théocratie pontificale », dans *Mémoire dominicaine*, actes du colloque international *Dominique avant les dominicains. 8^e centenaire de la rencontre de Castelnau-Montpellier*, vol. 21, 2007, pp. 33-37.

THÉRY Julien, « Les hérésies, du XII^e au début du XIV^e siècle », dans *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 373-386.

TORRELL Jean-Pierre, « *Les Juifs dans l'œuvre de Pierre le Vénérable* », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 30^e année, n^o 120, 1987, pp. 331-346.

TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », dans *Le brûlement du Talmud à Paris* (dir. Gilbert DAHAN), Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 59-78.

VULLIEZ Charles, « Un texte fondateur de l'université de Paris au Moyen Âge : la bulle *Parens scientiarum* du pape Grégoire IX (13 avril 1231) », Paris, *Les Cahiers de l'ISP*, 1992, vol. 20, pp. 50-72.