



HAL
open science

Débats médiévaux sur l'expulsion des juifs des monarchies occidentales

Elsa Marmursztejn

► **To cite this version:**

Elsa Marmursztejn. Débats médiévaux sur l'expulsion des juifs des monarchies occidentales. I. Poutrin et A. Tallon. Les expulsions de minorités religieuses dans l'Europe des XIIIe-XVIIe siècles, pp.19-44, 2015. <halshs-02950901>

HAL Id: halshs-02950901

<https://shs.hal.science/halshs-02950901v1>

Submitted on 28 Sep 2020

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

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



HAL Authorization

Débats médiévaux sur l'expulsion des juifs des monarchies occidentales¹

Elsa Marmursztejn (Université de Reims-CERHIC, Institut Universitaire de France)

Dans la longue durée des rapports entre pouvoirs chrétiens et minorité juive, l'expulsion de communautés entières constitue une nouveauté de l'époque médiévale. Ce phénomène coïncide avec l'affirmation des grandes monarchies occidentales. S'il revêt des formes diverses, s'inscrit dans des contextes spécifiques et suit des rythmes locaux, il témoigne d'une inflexion globale de l'attitude des pouvoirs chrétiens vis-à-vis des juifs. Les expulsions générales ordonnées par les grandes monarchies (expulsions du royaume d'Angleterre en 1290, du royaume de France en 1182, 1306 et 1394, d'Espagne en 1492 et du Portugal en 1497) ont été précédées d'une multitude d'expulsions locales, comme celles de Gascogne (1287), d'Anjou (1289), de Saintonge et du Poitou (1291), du comté de Nevers (1294)², d'Andalousie (1483). Certaines ne concernent que des villes, comme celles qui résultent des privilèges *de non tolerandis Iudeis* concédés à diverses villes anglaises au XIII^e siècle. C'est le cas, entre autres, de Newcastle et de Warwick en 1234, ou de Derby en 1261³.

L'expulsion n'apparaît pas, toutefois, comme une solution qui va de soi ni qui s'impose de manière définitive. La situation française se caractérise notamment par l'alternance d'expulsions et de rappels, entre l'expulsion ordonnée par Philippe Auguste en 1182 et l'expulsion définitive ordonnée par Charles VI en 1394. Les premières expulsions générales créent toutefois une situation inédite. La présence juive est désormais conçue comme une exception qu'il convient de motiver. Ainsi, en 1315, Louis X rappelle que son père a chassé les juifs (en 1306, puis en 1311), mais que saint Louis, qui les avait expulsés, les avait ensuite rappelés pour des raisons sur lesquelles il dit lui-même se fonder : la « commune clameur du peuple » et le fait que l'Église les souffre « a perpetuel memoire de la Passion nostre Seigneur Jesus-Christ, comme pour oster de leur erreur et convertir à la foy chrestienne, si comme souvent avient que plusieurs s'y convertirent, par la conversation des chrétiens »⁴. S'il existe des arguments pour justifier l'expulsion des juifs, il existe également des arguments pour justifier leur rappel.

Avant d'entrer de plain-pied dans l'histoire des débats médiévaux, il faut évoquer brièvement les débats historiographiques contemporains suscités par la question des expulsions. Ces débats portent en premier lieu sur l'existence même de certaines expulsions, du fait de surprenantes lacunes documentaires et des divergences entre les sources

¹ Cette contribution est le fruit d'une réflexion conduite depuis plusieurs années en collaboration avec Sylvain Piron (EHESS) sur la conversion forcée des juifs au Moyen Âge ; elle est issue d'une communication conjointement présentée à l'Université de Créteil lors du colloque organisé en décembre 2010 par Isabelle Poutrin et Alain Tallon. Je remercie Sylvain Piron pour sa relecture et ses observations.

² Céline Balasse donne la liste des expulsions locales des juifs du royaume de France entre 1287 et 1300 dans *1306. L'Expulsion des juifs du royaume de France*, Bruxelles, De Boeck, p. 54.

³ Cf. M. Kriegel, « Mobilisation politique et modernisation organique. Les expulsions de juifs au bas Moyen Âge », *Archives de sciences sociales des religions*, n°46-1 (juillet-septembre 1978), p. 5-20, ici p. 18-19 ; R. R. Mundill, *England's Jewish Solution. Experiment and Expulsion, 1262-1290*, Cambridge University Press, 1998, p. 265.

⁴ « Ordonnance ou établissement portant rappel des juifs pour douze ans, et des dispositions contre l'usure », 28 juillet 1315 (*Recueil général des anciennes lois françaises*, t. 3, p. 116).

disponibles. Ainsi, les édits des expulsions générales de 1290 et de 1306 n'ont pas été conservés. Ces expulsions sont néanmoins attestées par ailleurs, à la différence de l'expulsion ordonnée par Louis IX en 1251 (ou 1252, ou 1253), ou de l'expulsion que Charles IV, dernier fils de Philippe le Bel, aurait ordonnée en 1322⁵. En second lieu, les divergences historiographiques sur les causes – économiques, politiques, religieuses, théologiques⁶ – des expulsions ont subsisté au-delà du schéma intégrateur proposé par Maurice Kriegel dans son article de 1978, qui inscrivait les expulsions de la fin du Moyen Âge dans un processus de « mobilisation politique » et de « modernisation organique »⁷. Les divergences sur la nature des réactions chrétiennes et sur le soutien que les populations auraient apporté aux décisions monarchiques se sont également perpétuées⁸. Enfin, de façon plus générale, les interprétations téléologiques, qui faisaient des expulsions « l'aboutissement logique »⁹, naturel et inéluctable d'un antijudaïsme exacerbé, perceptible dans l'addition des accusations et des mesures répressives, sont violemment contestées par une tendance historiographique plus récente. Visant à conjurer le spectre de la « société persécutrice »¹⁰, les auteurs qui l'incarnent tendent à évacuer les causes religieuses au profit des causes politiques (et économiques) et à privilégier l'idée de continuité des relations entre juifs et chrétiens par-delà des ruptures périodiques jugées imprévisibles¹¹.

Abordant la question des expulsions du point de vue de l'histoire intellectuelle, on voudrait faire ressortir ici un nœud problématique : les expulsions médiévales se trouvent en contradiction directe avec la doctrine canonique qui justifie la présence juive en terre chrétienne. Il s'agira donc de replacer les expulsions dans leur contexte doctrinal, en

⁵ Voir E. R. Brown, « Philip V, Charles IV, and the Jews of France : The Alleged Expulsion of 1322 », *Speculum*, n° 66-2, avril 1991, p. 294-329. Selon E. Brown, Charles IV n'a pas formellement expulsé les juifs ; il a autorisé leur départ en février 1322, sous protection, et après accomplissement de leurs obligations (soit le paiement de l'amende de 150 000 livres infligée par le Parlement, à la suite d'une lettre de Philippe V, datée d'octobre 1321, qui répondait elle-même à une pétition carcassonnaise contre les officiers royaux, les juifs dont l'expulsion était réclamée, et les lépreux). La mention de l'expulsion dans certaines chroniques juives, sur lesquelles I. Loeb s'était fondé pour admettre l'existence de l'expulsion de 1322, peut s'expliquer ainsi : les juifs ont pu parler de leur exil comme d'un bannissement (Cf. I. Loeb, « Les expulsions des juifs de France au XIV^e siècle », *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstag des Prof. Dr. H. Graetz*, Breslau, Druck und Verlag von S. Schottlaender, 1887, p. 39-57).

⁶ Jeremy Cohen a notamment examiné les racines théologiques des expulsions dans *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca / London, Cornell University Press, 1982. L'historien rappelle les débats sur les causes de l'expulsion des juifs et entreprend de rendre compte, en contrepoint aux interprétations formulées en termes politiques ou socio-économiques, de l'évolution théologique qui, à partir du XIII^e siècle, a fait évoluer la « conscience de soi » de la chrétienté latine et fait émerger la conception d'une Europe sans juifs. Amorcée par la condamnation du Talmud, la rupture avec la doctrine augustinienne de conservation des juifs est assignée aux dominicains et aux franciscains, et reliée à leurs efforts inquisitoriaux et missionnaires.

⁷ M. Kriegel, « Mobilisation politique et modernisation organique », art. cit., p. 5-20.

⁸ Sur la large approbation des décisions royales d'expulsion et le fait que les expulsions locales, « réclamées d'en bas », aient toujours précédé le bannissement général, voir M. Kriegel, « Mobilisation politique et modernisation organique », art. cit., p. 18-19. Sophia Menache souligne au contraire la faiblesse, voire l'absence du soutien clérical aux expulsions de 1290 et 1306, perçues comme des manipulations financières et de nouvelles étapes du processus de centralisation monarchique (cf. S. Menache, « The King, the Church and the Jews : Some Considerations on the Expulsions from England and France », *Journal of Medieval History*, vol. 13, n°3, septembre 1987, p. 223-236). Jonathan Elukin privilégie par ailleurs la décision royale et invite à ne pas céder à la facilité « to imagine the expulsion as the expression of an entire Christian society [...]. The expulsions did not come in response to a popular call for the Jews's removal » (*Living together, living apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton University Press, 2007, p. 117).

⁹ Cf. G. Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990, p. 38.

¹⁰ On verra notamment C. Nederman, « Discourses and Contexts of Tolerance in Medieval Europe », dans J. C. Laursen et C. J. Nederman (dir.), *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, p. 13-24, spécialement p. 21.

¹¹ Voir par exemple J. Elukin, *Living together, op. cit.*, chap. 6 (« Expulsion and Continuity »), p. 116-134 ; même schéma dans C. Balasse, *1306. L'Expulsion des juifs, op. cit.*

considérant les différentes façons dont la pensée scolastique a surmonté la contradiction entre la permanence de la doctrine de l'Église et la nouveauté de l'action des monarchies occidentales. On s'attachera en particulier aux cadres de questionnement dans lesquels les théologiens et les juristes ont envisagé les expulsions, et aux types d'arguments qu'ils ont mobilisés pour en justifier ou en récuser la légitimité. La tension fondamentale entre les justifications traditionnelles de la présence juive et la réalité des expulsions ordonnées par les princes chrétiens se résout sur le mode de l'exception casuistique : la justification de l'expulsion se construit rationnellement, comme suspensive ou dérogatoire, sur fond de normes anciennes toujours actives¹². Ces constructions ne résultent pas de l'opposition simple entre des facteurs religieux qui dictaient la conservation des juifs en tant que « peuple témoin » et des facteurs politiques qui incitaient à les expulser en tant qu'usuriers et que criminels. On montrera qu'elles révèlent au contraire les ambiguïtés mêmes de la doctrine de justification de la présence juive, en mettant la question de la conversion au cœur de l'enquête. Notre hypothèse est ici que l'expulsion résulte de l'affirmation de la souveraineté chrétienne et des campagnes de conversion qui en constituent un aspect majeur : la conception nouvelle du pouvoir du souverain sur « ses juifs » et de son devoir de protéger ses sujets chrétiens doit être reliée à la définition plus stricte des monarchies occidentales comme monarchies chrétiennes. Le prince chrétien se trouve alors, en tant que tel, placé face à l'alternative de convertir ou d'expulser les juifs de son royaume. L'expulsion fonctionne en outre comme un moyen de contraindre à la conversion. La politique de conversion crée paradoxalement les conditions de l'expulsion en suscitant la crainte de l'apostasie des convertis. Les discussions scolastiques rendent compte de cette articulation, en abordant la question de l'expulsion soit directement sous l'angle du pouvoir ou du devoir du prince d'expulser les juifs, soit en rapport avec son pouvoir ou son devoir de les convertir¹³.

L'ambiguïté fondamentale de la doctrine de la conservation des juifs

Observant le contraste entre la permanence remarquable de la doctrine de justification de la présence juive en terre chrétienne et l'évolution générale de l'attitude vis-à-vis des juifs, Gavin Langmuir avait conclu que « l'existence de la doctrine [était] une explication très insuffisante de la façon dont les juifs avaient été traités au Moyen Âge »¹⁴. On verra de quelle façon cette doctrine, qui, pour l'essentiel, relaie la théorie augustinienne sur la survivance du judaïsme après la Révélation¹⁵, a été mobilisée par les auteurs scolastiques. De façon surprenante, les textes sur l'expulsion des juifs se nourrissent principalement de la doctrine qui justifie leur présence en terre chrétienne.

Les grandes lignes de cette doctrine peuvent être rappelées à partir de l'article *Iudei* de la *Summa Abel* du théologien parisien Pierre le Chantre¹⁶. Dans ce recueil de *distinctiones*

¹² La démarche adoptée se démarque ainsi de la thèse de Jeremy Cohen. Les sources scolastiques ne témoignent pas d'un développement linéaire de l'idéologie d'exclusion à partir du XIII^e siècle. Le rappel de la doctrine augustinienne n'y constitue ni un artifice, ni une concession rhétorique à la tradition. L'analyse de ces sources permet peut-être de compléter la perspective proposée par J. Cohen, en montrant la façon dont les ambiguïtés intrinsèques de la doctrine se maintiennent et interagissent avec l'évolution politique générale.

¹³ On notera que les textes scolastiques des XIII^e et XIV^e siècles ne traitent jamais de l'expulsion du point de vue des accusations de profanation d'hostie ou de meurtre rituel qui se multiplient alors.

¹⁴ G. Langmuir, « The Jews and the Archives of Angevin England : Reflections on Medieval Antisemitism », *Traditio*, n°19, 1963, p. 183-244, ici p. 236

¹⁵ Cf. B. Blumenkranz, « Augustin et les juifs. Augustin et le judaïsme », *Recherches augustinienes*, 1, 1958, p. 231-233 ; J. Watt, « Parisian Theologians and the Jews : Peter Lombard and Peter Cantor », dans P. Biller et B. Dobson (dir.), *The Medieval Church : Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, Woodbridge, The Boydell Press, 1999, p. 55-76, ici p. 68-75.

¹⁶ Voir G. Dahan, « L'article *Iudei* de la *Summa Abel* de Pierre le Chantre », *Revue des Études Augustiniennes*, vol. 27, n°1-2, 1981, p. 105-126. Sur les usages médiévaux des différents éléments de cette doctrine, on verra G. Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs*, op. cit., p. 573-581.

daté du dernier quart du XII^e siècle et largement diffusé, le maître expose cinq raisons pour lesquelles « les juifs doivent avoir la vie sauve »¹⁷ : *primo*, pour faire apparaître la justice divine dans leur peine et leur dispersion ; *secundo*, pour être punis de la mort du Christ ; *tertio*, pour confirmer la foi et servir de témoins contre les gentils, parce que les juifs sont les porte-livres (*capsarii*) des chrétiens et que le témoignage de l'adversaire est louable : « C'est pourquoi il est dit : *L'aîné servira le cadet* »¹⁸ ; *quarto*, pour que s'accomplisse la promesse de Dieu, qui a dit : *Si le nombre des fils d'Israël était comme le sable de la mer, leurs restes seraient sauvés* (Isaïe, x, 22) ; *quinto*, en vue de leur conversion. Ces cinq points se résument à trois types d'arguments : les juifs déicides doivent être conservés pour être punis de leur crime, comme peuple témoin de la vérité du christianisme et en vue de la conversion finale de leurs « restes ». On peut ainsi considérer que la question de l'expulsion des juifs se greffe sur la question originelle des rapports entre Ancien et Nouveau testaments¹⁹ : la double exigence de conservation et d'assujettissement des juifs renvoie à l'exigence de conservation et de dépassement de la Loi ancienne. Cette tension originelle expose les sociétés chrétiennes à la triple tentation du massacre, de l'expulsion et de la conversion forcée. Comme l'a souligné Gilbert Dahan, les juifs représentent l'une des forces de la tension entre le passé (la Passion) et l'avenir (le retour du Christ) ; l'« impatience eschatologique »²⁰ chrétienne se traduit occasionnellement par des conversions forcées, dont l'expulsion sanctionne l'échec.

La doctrine de la conservation des juifs se retrouve dans des textes scolastiques qui traitent directement de l'expulsion. C'est notamment le cas d'une question disputée par le théologien cistercien Jacques de Thérines en décembre 1306, lors de la première session quodlibétique²¹ qui suit l'expulsion générale des juifs du royaume de France : « Faut-il que les juifs expulsés d'une région le soient aussi d'une autre ? »²² Cette question prend sens dans un contexte où les juifs expulsés de Gascogne en 1288, d'Anjou en 1289 et d'Angleterre en 1290, avaient notamment trouvé refuge dans le royaume de France, dont ils furent expulsés à partir du 22 juillet 1306²³. Les derniers d'entre eux avaient quitté le royaume en octobre²⁴. Beaucoup d'entre eux furent ensuite expulsés des pays où ils tentèrent de s'installer²⁵. La réponse Jacques de Thérines accorde une place considérable au rappel de la doctrine commune. Le théologien ne justifie l'expulsion qu'*in fine*, dans l'étroite mesure de l'exception.

L'exposé des arguments contradictoires est fort réduit. L'argument *pro* invoque l'usure : « De même que [les juifs] ne veulent pas prêter sans usure dans une région, ils ne le

¹⁷ « Iudei servantur ad vitam » (cf. G. Dahan, « L'article *Iudei* de la *Summa Abel* », art. cit., p. 106).

¹⁸ Il s'agit de Jacob et d'Esau, figures respectives de la nouvelle et de l'ancienne Loi (Ro. IX, 13, reprenant Gn. XXV, 23).

¹⁹ Sur cette question, on verra l'ouvrage classique de M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, De Boccard [1948], 1983.

²⁰ G. Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs*, op. cit., p. 573.

²¹ Les disputes quodlibétiques, facultatives, publiques et propices aux débats d'actualité – les questions émanaient de l'assistance et non du maître qui les présidaient –, se tenaient dans le cadre de la faculté de théologie lors de deux sessions annuelles, d'Avent et de Carême.

²² Jacques de Thérines, *Quodlibet I*, 14 : « Utrum Iudei expulsi de una regione debeant expelli de alia », éd. P. Glorieux, *Jacques de Thérines. Quodlibets I et II*, Paris, Vrin, 1958, p. 157-159 ; ce texte est brièvement analysé par G. Dahan dans « Juifs et judaïsme dans la littérature quodlibétique », dans J. Cohen (éd.), *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 1996, p. 226-228 ; voir également G. Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs*, op. cit., p. 547-548 et 574-578 ; et en dernier lieu W. C. Jordan, *Unceasing Strife, Unending Fear. Jacques de Thérines and the Freedom of the Church in the Age of the Last Capetians*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2005, p. 12-17.

²³ L'édit d'expulsion n'ayant pas été conservé, la datation se fonde sur des recoupements documentaires, et en particulier sur les chroniques qui relatent l'événement (cf. C. Balasse, *1306. L'Expulsion des juifs*, op. cit., p. 62).

²⁴ Cf. W. C. Jordan, *The French Monarchy and the Jews. From Philip Augustus to the last Capetians*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989, p. 202-206 et 214-238.

²⁵ W. C. Jordan, *Unceasing Strife, Unending Fear*, op. cit., p. 13.

veulent pas dans une autre » ; si leur expulsion était justifiée par la pratique de l'usure, l'universalité de cette dernière appellerait une expulsion générale. L'argument *contra* lui oppose l'exigence d'imitation des anciens Pères, qui avaient permis que les juifs vivent parmi les chrétiens. Le corps de la réponse de Jacques de Thérines consiste en six points favorables à la coutume dont il assigne l'origine aux Pères de l'Église. En premier lieu, la foi était efficacement confirmée par le témoignage de ses adversaires : « Or les juifs reconnaissent dans l'Ancien Testament beaucoup de choses par lesquelles nous pouvons, une fois qu'elles sont reconnues, prouver ce qui relève du mystère de l'incarnation, de la passion et de la résurrection du Christ, arguments que nous ne pourrions utiliser en disputant contre des Gentils qui ne les recevraient pas »²⁶ ; il fallait tenir compte en outre des vertus didactiques de l'Ancien Testament. En second lieu, les juifs donnaient aux chrétiens la possibilité de se remémorer continuellement la passion du Christ, en ayant sous les yeux « les fils et successeurs de ceux qui [l'ont] condamné mort »²⁷. Jacques de Thérines précise que cela ne devait pas conduire à tuer les juifs, « mais plutôt à prier pour que Dieu les conduise à la foi »²⁸. En troisième lieu, la présence des juifs garantissait les progrès des fidèles, parce que la foi se renforçait dans les périls, notamment grâce aux miracles qui surgissaient des tentatives mêmes des juifs pour lui porter atteinte, comme l'illustre « l'exemple de l'eucharistie à Saint-Jean-en-Grève »²⁹. En quatrième lieu, les juifs contribuaient à l'exaltation et la gloire du Christ, dans la mesure où « ceux qui sont les ennemis de la croix sont tenus pour vils »³⁰ et où leur désolation et leur dispersion continuelles rendaient gloire et honneur au Christ. En cinquième lieu, il convenait de procéder à l'imitation des Pères et des docteurs, inspirés par le Saint-Esprit, qui n'auraient pas permis que les juifs demeurent parmi les chrétiens aux dépens de la foi. Le dernier argument, qui est aussi le plus développé, porte sur la conversion finale des juifs :

En sixième lieu, [il faut permettre aux juifs de vivre et de demeurer parmi les chrétiens, et ne pas les expulser totalement] en raison de leur conversion finale, parce que nous devons permettre son accomplissement, que suivra le salut des élus, et nous devons rechercher et nous employer à obtenir la conversion des autres à la foi et à la connaissance de la vérité³¹.

Jacques de Thérines invoque alors la prophétie d'Isaïe (x, 21-22), sa reprise dans l'Épître aux Romains (IX, 27), et cite enfin longuement le canon *Qui sincera*. Inséré au *Décret* de Gratien, ce canon reproduisait une lettre adressée à l'évêque Paschase de Naples par le pape Grégoire le Grand, qui affirmait qu'il fallait permettre aux juifs de continuer à célébrer leurs fêtes pour les amener à la conversion par la douceur et non par la rudesse, et les inciter ainsi à vouloir, et non à fuir la conversion³². L'exception que des circonstances particulières imposent à cette doctrine n'apparaît que dans les lignes conclusives de la question :

Il faut comprendre toutefois que si les juifs pouvaient se multiplier et se rassembler³³ dans un royaume et y offenser gravement et y contaminer les chrétiens, ils pourraient être temporairement expulsés d'un royaume (*ad tempus*), comme l'exigerait la gravité du cas et

²⁶ Jacques de Thérines, *Quodlibet* I, 14, éd. cit., p. 157.

²⁷ *Ibid.*, p. 158.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*. Jacques de Thérines fait ici allusion au « miracle des Billettes », survenu en 1290 à la suite de la profanation d'hostie imputée à un juif parisien. Cf. W. C. Jordan, *The French Monarchy and the Jews*, op. cit., p. 194.

³⁰ Jacques de Thérines, *Quodlibet* I, 14, éd. cit., p. 158.

³¹ *Ibid.*, p. 158-159.

³² *Decretum Gratiani*, dist. 54, c. 3 (Fr. 160).

³³ Il est possible, suivant la suggestion de Peter Biller, de traduire *confederari* par « se liguer » ou « comploter ensemble » (*The Measure of Multitude. Population in the Medieval Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 381).

après mûre réflexion. Toutefois, pour les raisons susdites, il ne semblerait pas expédient qu'ils fussent expulsés définitivement (*pro semper*)³⁴.

En définitive, l'avilissement des juifs, jugés à la fois utiles et hostiles à la foi chrétienne, contribuait à exalter l'honneur et la gloire du Christ ; leur protection ne se concevait que dans l'optique de leur conversion. La justification de la présence juive se trouvait ainsi fondée sur une série de paradoxes, qui, tout en proscrivant le massacre et l'expulsion totale, manifestent la précarité de l'équilibre doctrinal. La considération attentive des arguments invoqués en faveur de l'expulsion appelle une autre remarque : la pratique de l'usure ne figure pas parmi les causes dont la gravité pouvait justifier, selon Jacques de Thérines, l'expulsion des juifs. Or cet argument, explicite dans l'ordonnance royale d'expulsion de 1311, avait vraisemblablement été invoqué dès l'ordonnance d'expulsion générale de 1306. On peut considérer, dans cette hypothèse, que la question quodlibétique est construite sur l'opposition entre l'action royale et la norme théologique. En l'occurrence, le théologien ne retient pas l'argument du roi. Il associe un argument démographique (imposant de maintenir les juifs à l'état de minorité) à l'argument du devoir de protection des sujets chrétiens (les « offenses » renvoyant allusivement aux accusations portées contre les juifs et la « contamination » des chrétiens aux séductions du judaïsme et au risque d'apostasie des convertis). L'argument démographique fait ici écho à la perception de la « très grande multitude de juifs » (*multitudo maxima Judeorum*) qui constituait déjà pour Rigord, biographe de Philippe Auguste, la première cause de leur expulsion, ordonnée en 1182 : depuis des temps reculés, les juifs avaient afflué en France des diverses parties du monde, attirés par la paix et par la mansuétude du roi vis-à-vis de ses sujets. Ils s'y étaient installés et s'y étaient à tel point enrichis « qu'ils revendiquaient la propriété de presque la moitié de toute la cité »³⁵. Au milieu du XIII^e siècle, ce passage de Rigord était paraphrasé dans le *Speculum Historiale* de l'encyclopédiste dominicain Vincent de Beauvais³⁶. Peter Biller a en outre suggéré un rapprochement entre l'argument de Jacques de Thérines, qui relie le nombre des juifs et leur capacité de nuire au royaume, et le commentaire donné par Pierre d'Auvergne, peu avant 1300, d'un passage du livre VII des *Politiques* d'Aristote³⁷ :

Dans une cité excessivement peuplée, il arrive qu'il y ait de nombreux étrangers, immigrés et autres qui n'aiment pas la chose publique. Il [leur] est facile de transformer la chose publique en raison de leur nombre. Car l'excès de population leur permet de cacher leur machination sans difficulté. Ceux qui agissent mal se cachent mieux en effet au sein d'une population plus importante³⁸.

³⁴ Jacques de Thérines, *Quodlibet* I, 14, éd. cit., p. 159.

³⁵ Rigord, *Gesta Philippi Augusti christianissimi Francorum regis*, § 11 (« Raisons pour lesquelles le très chrétien roi Philippe toujours Auguste chassa les juifs de toute la France : exposé de la première cause »), dans *Histoire de Philippe Auguste*, édition, traduction et notes sous la direction d'E. Carpentier, G. Pon et Y. Chauvin, Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 144-145. Cf. P. Biller, *The Measure of Multitude*, op. cit., p. 380.

³⁶ Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, lib. 29, cap. 25, p. 1194B : « Eo siquidem tempore multitudo maxima Iudaeorum Parisiis habitabat, qui de diversis orbis partibus ob pacis diuturnitatem illuc convenerant. Audierant enim strenuitatem Regum Francorum contra inimicos, et pietatem in subditos. Illuc ergo diu conversati in tantum erant ditati, quod fere medietatem urbis sibi vendicaverant ».

³⁷ Aristote, *Les Politiques*, livre 7, chap. 4, 1326b20-22, trad. P. Pellegrin, Paris, GF, 1993, p. 464.

³⁸ « In civitate superabundantis multitudinis contigit esse multos extraneos et advenas et alios non diligentes rempublicam. Extraneis autem et advenis et non diligentibus rempublicam facile est rempublicam transmutare propter multitudinem ipsorum. Non enim difficile est latere eorum machinationem propter excessum multitudinis. Magis enim latent male operantes in maiori multitudine quam minori » (G. M. Grech éd., *The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's Politics. The Inedited Part, Book III*, less. 1-6, Rome, 1967, p. 355, cité par P. Biller dans *The Measure of Multitude*, op. cit., p. 380, n. 66).

En définitive, en ne justifiant que l'expulsion temporaire – seule solution compatible avec la prophétie biblique de la conversion finale des juifs – Jacques de Thérines formule une critique claire de l'action royale³⁹. En 1306, Philippe le Bel avait outrepassé les exceptions admises dans un cadre doctrinal dont le théologien établit la légitime pérennité à l'occasion de sa détermination. Tout en justifiant la présence juive au sein d'une monarchie chrétienne, il laisse au prince l'appréciation de la nécessité d'expulser les juifs, en l'invitant à délibérer et à trancher en fonction du nombre et de l'éventuelle nocivité des juifs dans son royaume. Pour considérer la question de la nature et de la mesure du pouvoir du prince telle qu'elle a été envisagée par les scolastiques, on considérera d'abord le rapport entre usure et expulsion sous l'angle du pouvoir du prince, puis les questions posées directement sur le pouvoir du prince.

Le pouvoir du prince

Les paradoxes de la doctrine théologique se retrouvent en effet dans le champ du pouvoir politique, où l'exigence de protection des juifs se fonde sur leur servitude⁴⁰. À partir de la fin du XII^e siècle, la législation monarchique atteste la dégradation effective de leur condition juridique. En septembre 1198, lorsque Philippe Auguste réadmet les juifs expulsés en 1182, il s'accorde avec le comte de Champagne sur le respect de la possession de « leurs juifs » respectifs⁴¹. Une ordonnance de Louis VIII, souvent citée et commentée, formalise en 1223 le statut *Iudei nostri* et l'élargit à une grande partie de la France du Nord⁴². Ces dispositions sont reprises en 1230 par l'ordonnance de Melun, qui constitue la première ordonnance générale effective de la monarchie française⁴³. Comme l'a montré Céline Balasse, la possession des juifs est un enjeu politique important du règne de Philippe le Bel, marqué par la multiplication des conflits de juridiction avec les seigneurs qui défendent leurs prérogatives⁴⁴. Lorsqu'en 1306 le roi confisque les biens et les créances des juifs dont il a ordonné l'expulsion, il revendique sa qualité de seul et unique possesseur des juifs du royaume. En l'occurrence, la politique des rois de France vis-à-vis de la minorité juive a contribué à l'affirmation de leur souveraineté⁴⁵. L'idée que les juifs sont la propriété du roi se retrouve également dans la législation royale anglaise. Dès 1201, Jean sans Terre leur accorde le droit de résider dans le royaume et d'y posséder des biens. Significativement, la capacité de circuler librement, l'exemption de diverses taxes et la protection royale leur sont garanties au motif qu'ils sont la propriété du roi⁴⁶. En Allemagne, le statut de « serfs de la Chambre

³⁹ W. Jordan inscrit la position de Jacques de Thérines dans le contexte du conflit entre Philippe le Bel et l'Église au début du XIV^e siècle : « In the long history of Philip the Fair's dispute with the Church, after all, it was the king's alleged violations of norms of behavior established by the Church that was his enemies' chief charge against him » (dans *Unceasing Strife, Unending Fear*, *op. cit.*, p. 14). Il suggère en outre que le théologien avait pu vouloir justifier l'action de Louis, fils de Philippe le Bel, qui n'avait pas expulsé après 1306 les juifs qui s'étaient réfugiés dans le royaume de Navarre qu'il avait hérité de sa mère en 1305 et où il détenait un pouvoir souverain, et qui, en 1315, quelques mois après avoir succédé à son père sous le nom de Louis X, annula l'ordre d'expulsion de 1306 (*Ibid.*, p. 16-17 ; *Id.*, « Princely Identity and the Jews in Medieval France » [Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4, Wiesbaden, 1992], repr. dans *Ideology and Royal Power in Medieval France*, Ashgate, Variorum Collected Studies, XIII, p. 257-273, ici p. 268-272).

⁴⁰ Gavin Langmuir propose une lecture métaphorique du terme, qui aurait fonctionné comme une « fiction juridique » destinée à affirmer le monopole de la juridiction royale sur les juifs (« *Tanquam servi* : the Change in Jewish Status in French Law about 1200 » [1980], repr. dans *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, p. 167-194).

⁴¹ *Recueil des actes de Philippe Auguste*, éd. H. F. Delaborde *et al.*, t. 2, Paris, 1943, n° 582, p. 131-132, cité par G. Dahan dans *Les Intellectuels chrétiens et les juifs*, *op. cit.*, p. 67.

⁴² Cf. G. Langmuir, « *Iudei nostri* and the Beginning of Capetian Legislation », *Traditio*, 16 (1960), p. 203-239.

⁴³ *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, éd. E. de Laurière, t. I, Paris, 1723, p. 53-54.

⁴⁴ C. Balasse, *1306. L'Expulsion des juifs*, *op. cit.*, p. 47-53.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 303-305.

⁴⁶ Ordonnance citée par J. Parkes dans *The Jews in the Medieval Community*, New York, 1976, p. 393-394 ; cf. G. Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs*, *op. cit.*, p. 69.

impériale » qualifie la condition juridique des juifs⁴⁷. C'est parce qu'ils sont ses serfs que le prince doit protéger les juifs ; mais il pourrait aussi bien les vendre, voire les tuer. En regard de ce pouvoir absolu, de vie et de mort, l'expulsion témoignerait de sa clémence. Tout en se référant, dans l'absolu, à l'exigence de conservation des juifs, les théologiens du Moyen Âge central ont pris acte de l'évolution des conceptions et des pratiques du pouvoir. L'expulsion des juifs doit se comprendre aussi dans le mouvement d'affirmation de la souveraineté du prince chrétien.

Le devoir d'expulser les usuriers

Lors d'une séance de Quodlibet tenue en 1297, dans le climat créé par les effets cumulés de différentes expulsions locales et de l'expulsion générale des juifs d'Angleterre, on demanda au théologien séculier Godefroid de Fontaines si les princes séculiers et les prélats ecclésiastiques péchaient en n'expulsant pas les usuriers de leurs terres⁴⁸. La question ne mentionne pas les juifs. Elle se pose sous l'angle particulier de la contradiction entre un canon du concile de Lyon II (1274) qui prescrivait l'expulsion des usuriers étrangers⁴⁹, et la pratique des prélats laïcs ou ecclésiastiques investis, en tant que tels, de la « *potestas coercendi* »⁵⁰.

La solution élaborée par Godefroid de Fontaines se fonde sur le rappel des principes du bon gouvernement, puis sur une distinction entre usuriers indigènes et usuriers étrangers. Le prince devait viser au bien commun et apprécier l'opportunité de son action en tenant compte des dispositions de ses sujets. Dans certains cas, on pouvait permettre certaines choses mauvaises, quoiqu'il ne faille ni les ordonner, ni les conseiller⁵¹. Le prince devait expulser les usuriers qui faisaient tort à ses sujets et appauvrirent le royaume au profit de leur terre d'origine, où ils envoyaient le fruit de leurs usures et ne le restituaient pas à leur mort. En revanche, il devait tolérer les usuriers autochtones qui, s'ils s'enrichissaient des biens d'autrui, n'appauvrirent pas le pays, puisqu'ils y résidaient avec les leurs et y conservaient leurs biens. Nombre d'entre eux restituaient les profits qu'ils avaient tirés de l'usure⁵². Si le prince n'expulsait pas les usuriers étrangers, il péchait gravement non seulement contre la législation ecclésiastique, mais aussi contre le droit naturel, en n'interdisant pas qu'on fit préjudice à ses sujets. Car les usuriers étrangers ne demeureraient pas dans le royaume s'ils n'y jouissaient de la protection du prince qui, en contraignant leurs débiteurs à acquitter leurs dettes, semblait leur accorder tout pouvoir d'exercer l'usure⁵³. Le prince pouvait en revanche permettre la présence des usuriers indigènes à trois conditions : qu'ils ne soient pas trop nombreux (« *non essent in numero multum excessivo* »⁵⁴ : on retrouve l'argument démographique invoqué par Jacques de Thérines en 1306) ; qu'ils n'exigent pas des « usures immodérées »⁵⁵ ; qu'ils soient l'occasion de nombreux biens et de peu de maux pour la

⁴⁷ Cf. G. Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs*, op. cit., p. 71-74.

⁴⁸ Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* XII, 9 (« *Utrum superiores sive principes saeculares sive praelati ecclesiastici peccent non expellendo usurarios de terris suis* »), éd. J. Hoffmans, *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, coll. « Les philosophes belges », t. 5, 1932, p. 114-118. Pour une analyse détaillée de cette question, je me permets de renvoyer à E. Marmursztejn, *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 145-150.

⁴⁹ Concile de Lyon II, canon 26, éd. G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris-Leipzig, 1903, t. 24, col. 99-100. Ce canon fut repris dans le *Sexte* promulgué par Boniface VIII en 1298 (*Sext.*, lib. 5, tit. 5, cap. 5, Fr. 1081).

⁵⁰ Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* XII, 9, éd. cit., p. 114.

⁵¹ *Ibid.*, p. 115.

⁵² *Ibid.*, p. 116.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*. Le canon 67 du concile de Latran IV (« *De usuris Iudaeorum* ») exigeait dans les mêmes termes la restitution par les juifs des intérêts, jugés excessifs (« *graves et immoderatas usuras* »), perçus sur des prêts

communauté. Les lois humaines concédaient en effet l'usure, non que celle-ci soit conforme à la justice, mais pour ne pas nuire au plus grand nombre⁵⁶. Parce que la question semblait viser spécialement le cas des usuriers étrangers (dont traitait le canon *Usurarum voraginem*), Godefroid de Fontaines conclut que les princes étaient tenus de les expulser en vertu du droit naturel, indépendamment de tout précepte⁵⁷.

Le théologien établit ainsi très clairement le rôle du prince dans la protection des usuriers. La nécessité de leur expulsion se fonde, en contrepoint, sur la défense de ses sujets chrétiens. La distinction entre usuriers étrangers et usuriers indigènes sert finalement à trancher la question de l'expulsion en termes économiques ; les usuriers indigènes représentaient un moindre mal qu'il fallait permettre en vue de l'utilité économique du royaume. Dans ce texte, on l'a dit, les usuriers ne sont pas désignés comme juifs. Mais la date à laquelle la question fut disputée correspondait au dernier terme du fouage que Philippe le Bel avait exigé de ses sujets de Saintonge et du Poitou pour prix de l'expulsion des juifs de 1291. Fixé pour six ans, ce fouage était destiné à compenser la perte des taxes jusqu'alors acquittées par les juifs⁵⁸. En 1297, l'éventualité de leur rappel forme donc vraisemblablement l'arrière-plan de la question. Celle-ci donne au théologien l'occasion de rappeler les normes existantes et les critères politiques de leur application.

En dehors de ce Quodlibet de Godefroid de Fontaines, les enjeux financiers de l'expulsion ne sont jamais abordés dans les textes scolastiques. Ils le sont, en revanche, dans certaines ordonnances d'expulsion, notamment dans l'édit, daté du 8 décembre 1289⁵⁹, par lequel Charles II donnait l'ordre d'expulser les juifs de ses comtés d'Anjou et du Maine⁶⁰. Rappelant que « la souris, la vipère ou le serpent dans la musette, et le feu dans le sein, avaient coutume de rétribuer injustement leurs hôtes »⁶¹, Charles d'Anjou invoque les crimes imputés aux juifs, « ennemis de toute la chrétienté », dans les provinces qu'il gouvernait : à la subversion religieuse s'ajoutent l'oppression économique par l'usure et, « ce que l'on juge plus horrible encore », le commerce charnel avec de nombreuses femmes chrétiennes. Il lui incombait de « purger » ses provinces de ces « mauvais hommes » et d'en « extirper totalement » les fraudeurs⁶². La question financière forme le cœur de son ordonnance. En dépit des « nombreux profits temporels » qu'il tirait des juifs, Charles d'Anjou entendait « apporter le repos à ses sujets plutôt que remplir ses coffres de l'iniquité de Mammon »⁶³. Il étendait la mesure d'expulsion à « tous les Lombards, Cahorsins et autres personnes étrangères pratiquant publiquement l'usure »⁶⁴ et interdisait que son ordonnance fût jamais révoquée par ses successeurs⁶⁵. En contrepartie de l'expulsion (« *pro expulsionibus... recompensationem* »), une taxe de trois sous par feu et de six deniers par salarié lui avait été concédée « *gratiose, sine debito* »⁶⁶. Si l'ordonnance venait à être révoquée par lui-même ou par ses successeurs,

consentis à des chrétiens (cf. G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris-Leipzig, 1903, t. 22, col. 1055).

⁵⁶ Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIa IIae, qu. 78, art. 1, ad 3^{um}, Rome, Édition léonine, 1897, t. 9, p. 156.

⁵⁷ Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* XII, 9, éd. cit., p. 117.

⁵⁸ Sur l'institution de cette taxe compensatoire, on verra les *Archives Historiques du Poitou*, 44 (1923), t. I, p. 226-228.

⁵⁹ Le texte est édité par P. Rangeard, *Histoire de l'Université d'Angers : XI^e-XV^e siècle*, Angers, G. Grassin, 1877, vol. 2, p. 183-187.

⁶⁰ Neveu de Louis IX, roi de Naples et de Sicile, Charles II avait hérité les comtés d'Anjou et du Maine de son père, qui les avait lui-même reçus à titre d'apanage en 1246.

⁶¹ Édit d'expulsion du 8 décembre 1289, éd. cit., p. 183-184. Cf. *Liber Extra*, lib. 5, tit. 6, cap. 13, éd. E. Friedberg, Leipzig, t. 2, col. 776.

⁶² Édit d'expulsion du 8 décembre 1289, éd. cit., p. 184.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁶ *Ibid.*

ces revenus devraient être restitués. Les expulsés ne devaient être rappelés sous aucun prétexte, même en cas de nécessité financière (« *etiam reducta pecunia compelli* »⁶⁷).

Robert Chazan a souligné que la « taxe d'expulsion » constituait ici une innovation notable⁶⁸. Elle fut également appliquée, comme on l'a vu, à l'occasion de l'expulsion des juifs de Saintonge et du Poitou par Philippe le Bel en 1291. Elle coexiste avec l'idée que le devoir religieux de protection de leurs sujets devait l'emporter sur les intérêts économiques des gouvernants. Lorsque le pape Alexandre VI accorde aux souverains espagnols le titre de « Rois Catholiques », en 1496, il les loue pour avoir « complètement chassé tous les juifs, dont l'abondante multitude vivait dans ces royaumes, en leur laissant leurs biens, malgré l'incroyable préjudice que [cette générosité leur portait] »⁶⁹. De même, dès 1492, les conseillers du roi du Portugal Jean II, s'opposant à l'accueil des juifs expulsés d'Espagne, arguaient de ce qu'il serait honteux pour le Portugal de montrer moins de zèle que les souverains voisins, qui venaient de montrer au monde que la pureté de la foi valait plus que tous les trésors⁷⁰.

Pouvoir du prince et expulsion des juifs

La question de savoir si un prince pouvait expulser les juifs de son royaume est abordée dans deux textes importants du recueil de *consilia* d'Oldrado da Ponte⁷¹. Ce juriste que Pétrarque, qui l'avait connu à Avignon, tenait pour le plus illustre de son temps, avait enseigné à l'université de Padoue. Il occupait depuis 1310 la charge d'avocat à la curie pontificale avignonnaise, où son influence se mesure à l'importance des questions sur lesquelles il fut consulté, notamment par le pape Jean XXII⁷². Constitué, dans les années 1320, des consultations juridiques rendues lors de sa carrière à la curie, son recueil est l'un des premiers témoins d'un genre qui s'est développé au cours des trois siècles suivants. Il se distingue par l'intérêt particulier qu'il prête aux problèmes posés par la présence de juifs et de musulmans en terre chrétienne. Deux *consilia* traitent de l'expulsion des infidèles. Aucun indice ne permet toutefois d'en préciser la date, l'origine ni le contexte.

Le *consilium* 87 porte sur la question de savoir si un prince pouvait, sans péché, expulser les juifs et les sarrasins de son royaume et leur prendre leurs biens, et si le pape pouvait donner aux princes l'ordre ou le conseil de le faire⁷³. À l'encontre des arguments traditionnels de justification de la présence juive en terre chrétienne (l'utilité des juifs « portelivres » des chrétiens ; l'impossibilité de leur conversion finale s'ils étaient expulsés *de toto mundo* ; le parallèle avec Caïn, « qui tua son frère, et reçut un signe afin qu'on ne le tuât pas »⁷⁴), Oldrado da Ponte se fonde sur la spécificité du pouvoir du prince. À la différence d'une personne privée⁷⁵, le prince pouvait assurément expulser les juifs, rendus esclaves par la

⁶⁷ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁸ Cf. R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France. A Political and Social History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, p. 186.

⁶⁹ Cf. M. Kriegel, « La prise d'une décision : l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492 », *Revue Historique*, n°527 (1978), p. 49-90, ici p. 89, n. 165.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Norman Zacour a édité et traduit les *consilia* relatifs aux juifs et aux musulmans dans *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

⁷² N. Zacour, *Jews and Saracens, op. cit.*, introduction, p. 8.

⁷³ « Queritur an princeps possit sine peccato expellere Iudeos et Saracenos de regno suo et eis bona auferre, et an papa hoc possit precipere principibus vel persuadere » (éd. cit., p. 83-84).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 83. Ces arguments, explicitement attribués à Augustin et à Grégoire le Grand, font suite à une série d'allégations juridiques concernant essentiellement les droits des juifs sur leurs biens.

⁷⁵ Duns Scot avait employé cette distinction strictement politique entre prince et personne privée pour justifier que les enfants juifs baptisés fussent enlevés à leurs parents ; l'objection suivant laquelle on ne pouvait commettre l'injustice d'enlever un enfant à ses parents juifs valait sans doute pour une personne privée, mais pas pour le prince, qui, devant prioritairement servir Dieu, avait non seulement le pouvoir, mais le devoir de

mort du Christ, puisqu'il pouvait les vendre⁷⁶, de même qu'il pouvait confisquer leurs biens assimilés à un pécule. On notera ici l'efficacité proprement politique de la doctrine de la servitude des juifs, exprimée et développée par la décrétale *Etsi Iudeos* qui forme en l'occurrence l'arrière-plan de l'argument d'Oldrado et affleure en d'autres points de son texte. Adressée en 1205 par le pape Innocent III à l'archevêque de Sens et à l'évêque de Paris, cette décrétale constitue une matrice doctrinale dont la représentation des risques induits par la présence des juifs en terre chrétienne porte l'empreinte durable⁷⁷ :

Même si la piété chrétienne accepte les juifs, et endure la cohabitation avec eux, que leur propre faute a soumis à une servitude perpétuelle puisqu'ils ont crucifié le Seigneur dont leurs prophètes avaient prédit qu'il viendrait, incarné, pour racheter Israël, ils ne doivent toutefois pas se montrer ingrats envers nous, de sorte qu'ils rendent aux chrétiens l'offense pour la grâce et le mépris pour la familiarité, eux qui, miséricordieusement admis dans notre familiarité, nous accordent la rétribution que, selon le proverbe populaire, la souris dans la musette, le serpent dans le giron et le feu dans le sein (*mus in pera, serpens in gremio, et ignis in sinu*), ont coutume de rendre à leurs hôtes [...]. Nous avons donc demandé à notre très cher fils dans le Christ Philippe, glorieux roi des Francs, ainsi qu'au noble duc de Bourgogne et à la comtesse de Trêves, qu'ils répriment les excès des juifs, afin que ceux-ci n'aient pas l'audace de dresser leur nuque, soumise au joug d'une servitude perpétuelle, contre la révérence due à la foi chrétienne. Nous interdisons donc rigoureusement qu'ils emploient encore des nourrices ou des domestiques chrétiens, afin que les fils de la femme libre ne soient pas asservis aux fils de la femme serve, mais, en tant qu'esclaves réprouvés par le Seigneur, à la mort duquel ils ont indignement conspiré, qu'ils se reconnaissent au moins esclaves de ceux que la mort du Christ a rendus libres, et qui les a rendus esclaves. Il faut craindre, alors qu'ils ont déjà commencé à ronger à la façon des souris et à piquer comme le serpent, que le feu, reçu dans le sein, ne consume ce qui a été rongé⁷⁸.

Ayant initialement rappelé le devoir de protection qui incombait au prince, qui devait supporter les juifs « par piété et par grâce »⁷⁹, Oldrado da Ponte affirme ainsi que si les juifs abusaient de cette grâce, ils devaient être privés, *tanquam ingrati*, du « privilège » qu'elle leur valait, à l'instar d'Hagar, « cette esclave dont ils descendaient et qui, parce qu'elle s'était montrée orgueilleuse et ingrate envers la femme libre par laquelle l'Église est désignée, fut chassée »⁸⁰. Si en revanche ils vivaient paisiblement, sans péril ni scandale pour les chrétiens,

soustraire leurs enfants à des parents qui voudraient les élever contre le culte de Dieu (Cf. Jean Duns Scot, *Opus oxoniense*, lib. IV, dist. 4, qu. 9, éd. E. Marmursztejn et S. Piron dans « Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs », O. Boulnois *et al.* (dir.), *Duns Scot à paris. 1302-2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 58-62).

⁷⁶ Il ne s'agit pas d'une hypothèse d'école. Céline Balasse en donne plusieurs exemples : le 2 juin 1299, Philippe le Bel achète à Charles de Valois tous les juifs de son domaine pour 20 000 livres tournois (mettant ainsi fin à un conflit de juridiction qui l'oppose depuis quelques années à son frère à au sujet d'un groupe de juifs) ; Charles de Valois lui vend également un juif de Rouen, Samuel Violen, à la fin de l'année 1300 (Cf. 1306. *L'expulsion des juifs*, *op. cit.*, p. 47).

⁷⁷ Cette décrétale forme l'arrière-plan, explicite ou non, de nombreux édits d'expulsion des juifs ; l'édit du 31 mars 1492 concernant la couronne d'Aragon paraphrase ainsi le préambule d'*Etsi Iudeos* : « Comme les juifs, de leur propre faute, sont soumis à une servitude perpétuelle, qu'ils ont nos serfs et nos captifs et que s'ils sont tolérés ce n'est que par notre piété et notre grâce ... », etc. (Cf. B. Leroy, *Les Édits d'expulsion des juifs*, Biarritz, Atlantica, 1998, p. 44-46).

⁷⁸ *Liber Extra*, lib. 5, tit. 6, cap. 13, éd. E. Friedberg, t. 2, col. 775-776.

⁷⁹ Oldrado da Ponte, *consilium* 87, éd. cit., p. 84.

⁸⁰ *Ibidem*. On notera le double usage de la figure biblique d'Hagar, servante égyptienne de Sarah : suivant une typologie ancienne, fondée sur l'assimilation d'Ismaël à l'Islam dans les traditions juive et musulmane, Hagar était identifiée à l'Islam, Sarah à l'Église. Oldrado da Ponte s'appuie ici, suivant la décrétale *Etsi Iudeos*, sur une autre interprétation typologique, fondée sur l'épître aux Galates (4, 22-26), où Paul oppose la liberté de la nouvelle alliance à la servitude de l'ancienne en faisant d'Hagar et de Sarah les allégories respectives de l'Ancien et du Nouveau testaments : la première alliance, établie sur le Sinaï qui figurait la Jérusalem terrestre,

le pape ne semblait pas pouvoir ordonner ni conseiller au prince de les expulser⁸¹. Le prince avait donc, dans l'absolu, le droit d'expulser les juifs. Seules de justes causes circonstanciées permettaient toutefois qu'il l'exerce.

Le *consilium* 264 se fonde d'autre part sur l'idée qu'un prince ne pouvait expulser de ses terres, sans raison légitime, les juifs, sarrasins et autres païens pacifiques⁸². Oldrado da Ponte développe sept arguments à l'appui de cette idée. En premier lieu, le droit divin et naturel prescrivait de ne pas faire à autrui ce qu'on ne voulait pas qu'il nous fit ; or le prince lui-même ne voudrait pas être expulsé de son royaume⁸³. Il devait aimer les juifs et les sarrasins « dans la mesure où ils participaient de sa nature, non seulement par l'âme, mais aussi par le corps », et ne devait pas enfreindre le précepte de charité en les expulsant sans raison. En second lieu, le devoir de miséricorde envers l'ennemi captif s'imposait plus encore envers l'esclave tributaire. Le prince devait aimer ceux qui le craignaient et le servaient, et ne devait rien faire par désir de leur nuire, rien de vain, rien d'inhumain⁸⁴. En troisième lieu, les juifs ne devaient pas plus être privés de leur résidence et de leur terre natale, en vertu de la douceur et de la mansuétude propres au christianisme, qu'ils ne devaient être privés de leurs biens. Leurs ancêtres Hagar et Ismaël avaient été expulsés par Sarah parce que Hagar persécutait sa maîtresse et Ismaël son frère Isaac, qu'il avait voulu tromper et contraindre à l'idolâtrie. Mais là où les *Agareni* se convertissaient humblement et ne trompaient pas les simples chrétiens, il fallait les accueillir, non les expulser⁸⁵. En quatrième lieu, les païens et les juifs comptaient au nombre des brebis du Christ « au titre de la Création, du gouvernement et de la rédemption ». Le pape avait donc pouvoir sur eux et devait mener « ceux qui n'étaient pas rebelles » par la parole, par l'exemple, avec humanité. Il ne devait ni les combattre, ni permettre qu'il leur fût porté atteinte⁸⁶. En cinquième lieu, suivant les termes du canon *Qui sincera*, il ne fallait pas « amener les juifs à la foi par la terreur, la rudesse, la violence, ni par des expulsions, mais par la douceur et les faveurs, afin que soient entièrement conservées la forme de la justice et la liberté du jugement »⁸⁷. En sixième lieu, parce que les maîtres devaient, selon l'Écriture⁸⁸, être justes et équitables envers leurs esclaves, les infidèles devaient être punis pour leurs crimes, mais ne devaient pas être expulsés ni punis sans cause⁸⁹. Enfin, il ne fallait pas affliger ceux qui vivaient paisiblement, Dieu ayant permis aux hommes de vivre partout sur la terre, même aux esclaves, pourvu qu'ils paient le tribut au seigneur auquel ils le devaient ; il ne fallait donc dénier à personne ce que le « droit de la société humaine » concédait. Juifs et sarrasins n'étaient ni des idolâtres, ni des « ennemis publics des princes qui gouvernaient les chrétiens » ; il ne fallait donc pas les expulser⁹⁰.

De façon générale, la réflexion d'Oldrado da Ponte articule étroitement la considération du statut des juifs et celle des devoirs qui s'imposent aux pouvoirs chrétiens : rendus serfs par leur déicide, ils étaient soumis au pouvoir du prince qui avait le devoir de les protéger en vertu de la miséricorde, de la mansuétude, de la justice et de l'équité, s'ils payaient le tribut de leur servitude et acceptaient humblement le baptême. Le rôle du pape était pastoral et protecteur. Seuls l'ingratitude ou les crimes des « fils d'Hagar » motivaient leur expulsion, qui se concevait finalement dans la même optique pénale que la justification

n'engendrait que des esclaves ; seule « la Jérusalem d'en haut », à l'instar de Sarah, était vraiment libre. Cf. N. Zacour, *Jews and Saracens*, op. cit., introduction, p. 18-19.

⁸¹ Oldrado da Ponte, *consilium* 87, éd. cit., p. 84.

⁸² « Illa videtur probabilior sententia quod princeps absque legitima causa pacificos Iudeos, Sarracenos et alios paganos de terris suis non possit expellere » (éd. cit., p. 86-89).

⁸³ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 86-87.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Épître aux Éphésiens VI, 9 ; aux Colossiens IV, 1.

⁸⁹ Oldrado da Ponte, *consilium* 87, éd. cit., p. 88.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 88-89.

de leur présence : il fallait conserver Caïn (pour le punir), mais chasser Hagar (pour la punir). Oldrado da Ponte rappelle toutefois que l'expulsion ne devait pas être employée comme un moyen de contraindre les juifs à la conversion. La considération, ici explicite, de l'expulsion comme moyen de coercition religieuse, et le rappel constant de la prophétie de la conversion finale des juifs, impliquent d'examiner de près la façon dont expulsion et conversion s'articulent⁹¹.

Conversion et expulsion

En inscrivant explicitement l'expulsion au nombre des violences proscrites pour obtenir la conversion des infidèles, Oldrado da Ponte⁹² reliait plus étroitement les deux termes que ne l'avait fait Jacques de Thérines. Le rappel combiné de l'interdiction canonique des baptêmes forcés et de la prophétie biblique de la conversion finale ménageait toutefois la possibilité de la conversion actuelle des juifs par la douceur et par la persuasion.

Le devoir de conversion assigné au prince chrétien est précisément au cœur de la question du franciscain Jean Duns Scot sur le baptême des enfants d'infidèles⁹³. Ce dernier, il faut le souligner, est toutefois le seul théologien de son époque qui ait, en toute connaissance cause, choisi de transgresser l'interdiction canonique des baptêmes forcés⁹⁴. L'approbation de cette expulsion se fonde également sur un argument démographique. La conversion finale des juifs, après la chute de l'Antéchrist, ne représenterait qu'un « fruit modique pour l'Église »⁹⁵. Elle serait si tardive qu'elle ne s'accroîtrait d'aucune descendance. Plutôt que de supporter si longtemps la présence d'un si grand nombre de juifs en terre chrétienne, il suffirait « de mettre à l'écart un petit nombre d'entre eux dans une île »⁹⁶ où ils pourraient continuer d'observer leur loi. Ainsi pourrait s'accomplir la prophétie de la conversion finale des « restes d'Israël », sans que les royaumes chrétiens soient incommodés par ce voisinage⁹⁷.

Comme Jacques de Thérines et Godefroid de Fontaines, Duns Scot intervient sur le sujet à la suite de l'expulsion définitive d'un royaume occidental, en l'occurrence l'expulsion ordonnée par Édouard I^{er} d'Angleterre en 1290. Mais loin de chercher à rappeler la doctrine canonique qu'une telle action avait ouvertement transgressée, le franciscain anglais entend plutôt faire l'éloge de son roi, nouveau Sisebut⁹⁸, en justifiant l'exception. Si le prince chrétien avait le devoir de convertir les juifs de son royaume, leur expulsion devenait la seule issue possible s'ils refusaient de recevoir le baptême. De fait, en Angleterre, l'entreprise royale de conversion des juifs, initiée de façon énergique au début des années 1230 avec l'ouverture de maisons de catéchumènes, semble marquer le pas après un pic de baptêmes obtenus dans les années 1240-1250. Le règne d'Édouard I^{er} (1272-1307) est moins marqué par la volonté de convertir les juifs que par la crainte de voir apostasier ceux qui se sont convertis. L'apostasie semble du reste être devenue un réel sujet d'inquiétude dans les années 1280,

⁹¹ Cette articulation a été examinée par Jeremy Cohen dans d'autres types de sources du tournant des XIII^e et XIV^e siècles, en particulier dans des œuvres de Raymond Lull et de Giordano da Rivalto ; cf. J. Cohen, *The Friars and the Jews*, *op. cit.*, p. 199-225 et 238-241.

⁹² Oldrado da Ponte, *consilium* 264, éd. cit., p. 87-88.

⁹³ Jean Duns Scot, « *Utrum parvuli iudeorum et infidelium sint invitibus baptizandi* », éd. cit., p. 58-62.

⁹⁴ Interdiction formulée par le canon 57 du concile de Tolède IV de 633 (cf. *Decretum Gratiani*, D. 45, c. 5, éd. E. Friedberg, Leipzig, 1879, col. 161-162). Sur la singularité de la position de Duns Scot, on verra E. Marmursztejn et S. Piron, « Duns Scot et la politique », art. cit., p. 26-39.

⁹⁵ Jean Duns Scot, « *Utrum parvuli iudeorum et infidelium sint invitibus baptizandi* », éd. cit., p. 61.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 60-61.

⁹⁸ La référence au roi wisigoth intervient dans les dernières lignes de son texte : la désignation de Sisebut comme « prince très religieux » dans un canon du concile de Tolède suggérait, selon Duns Scot, l'approbation de sa politique de conversion forcée (éd. cit., p. 61-62). Le canon invoqué était pourtant destiné à régler le problème posé par l'action intempestive de Sisebut, et interdisait explicitement de baptiser les juifs sous la contrainte (cf. *Decretum Gratiani*, D. 45, c. 5, éd. E. Friedberg, Leipzig, 1879, col. 161-162).

comme en témoigne une enquête réclamée par l'archevêque de Cantorbéry Jean Peckham, en 1281-1283, à l'encontre d'un groupe de convertis londoniens⁹⁹. Cette crainte diffuse de l'apostasie exprime clairement l'échec de la politique de conversion. Duns Scot s'en fait lui-même l'écho, en notant que les nouveaux baptisés ne seront véritablement chrétiens qu'après deux à trois générations¹⁰⁰.

La crainte de l'apostasie joue également un rôle majeur dans le cas de l'Espagne. L'expulsion des juifs y apparaît comme l'aboutissement de la logique de répression de l'apostasie des *conversos*. Maurice Kriegel a précisément décrit le processus qui conduit à la décision d'expulsion prise en 1492 : la politique traditionnelle de protection et de conservation des communautés juives se maintient jusqu'à ce que la logique inquisitoriale s'impose¹⁰¹. Il s'agit alors de remédier définitivement aux « maux et inconvénients »¹⁰² nés de la coexistence entre juifs et chrétiens, que l'Inquisition avait contribué à révéler et que les mesures de ségrégation et d'expulsion partielle n'avaient pas suffi à endiguer. Le principal problème identifié par l'ordonnance de 1492 tient à ces « mauvais chrétiens qui judaïsent et apostasient la sainte foi catholique »¹⁰³ parce qu'ils demeurent soumis à la « tentation diabolique »¹⁰⁴ exercée par les juifs. L'argument venait déjà au premier rang de ceux que Charles d'Anjou avait invoqués dans l'édit d'expulsion de 1289 : les juifs faisaient perfidement dévier les chrétiens de la voie de la vérité¹⁰⁵. Cet argument de la subversion de la chrétienté par les juifs prend un relief particulier dans le contexte général de la fin du Moyen Âge, marqué par des campagnes de conversion en Angleterre, et par la formation du groupe des nouveaux chrétiens en Espagne depuis les conversions massives de la fin du XIV^e siècle. Si les textes doctrinaux ne mentionnent généralement pas ces données, c'est en fonction de cet arrière-plan que les positions qu'ils défendent prennent sens.

Il convient donc de considérer brièvement les cas d'apostasie qui pourraient être reliés aux expulsions et dont les sources ont conservé la trace. Roger Kohn propose ainsi de voir, dans les accusations générales portées contre les juifs par l'ordonnance d'expulsion de 1394¹⁰⁶, une allusion à une affaire précise : celle de la disparition d'un converti, Denis Machaut¹⁰⁷, vraisemblablement venu au christianisme à la suite de l'ordonnance royale du 4 avril 1393 qui annulait la confiscation des biens des juifs qui se convertiraient¹⁰⁸. Sept juifs parisiens avaient été accusés de l'avoir incité à revenir au judaïsme et d'avoir acheté son départ. Une question du célèbre recueil d'arrêts de Jean Lecoq, avocat du roi au Parlement de Paris depuis 1387, permet de reconstituer les différentes étapes de la procédure¹⁰⁹. Retenus en prison après l'expulsion générale des juifs du royaume, les sept hommes furent jugés à partir

⁹⁹ Cf. F. D. Logan, « Thirteen London Jews and Conversion to Christianity : Problems of Apostasy in the 1280s », *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 45 (1972), p. 214-229.

¹⁰⁰ Jean Duns Scot, « Utrum parvuli iudeorum et infidelium sint invitibus baptizandi », éd. cit., p. 60.

¹⁰¹ M. Kriegel, « La prise d'une décision : l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492 », *Revue Historique*, n°527 (1978), p. 49-90.

¹⁰² Édit d'expulsion du 31 mars 1492, éd. B. Leroy, *Les Édits d'expulsion des juifs*, Biarritz, Atlantica, 1998, p. 31.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁵ Édit du 8 décembre 1289, éd. cit., p. 184.

¹⁰⁶ Ordonnance du 17 septembre 1394, éditée par E. Nicolas dans G. Dahan (dir.), *L'Expulsion des Juifs de France. 1394*, Paris, Cerf, 2004, p. 114-115.

¹⁰⁷ Sur l'affaire Denis Machaut, on verra R. Kohn, *Les juifs de la France du Nord dans la seconde moitié du XIV^e siècle*, Louvain, E. Peteers, 1988, p. 253-259 ; Id., « Les juifs en France du Nord dans la seconde moitié du XIV^e siècle. Un état de la question », dans G. Dahan (dir.), *L'Expulsion des Juifs de France, op. cit.*, p. 13-29.

¹⁰⁸ E. de Laurière et al., *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, Paris, Imprimerie royale, t. 7, 1745, p. 557-558 ; cf. E. Nicolas, « Typologie des sources chrétiennes », dans G. Dahan, *L'Expulsion des juifs, op. cit.*, p. 106.

¹⁰⁹ M. Boulet, *Questiones Johannis Galli*, qu. 341, Paris, De Boccard, 1944, p. 422.

de janvier 1395 et condamnés à mort par le prévôt de Paris¹¹⁰. Ils firent appel devant le Parlement de Paris, qui annula la sentence le 7 avril 1395 et les condamna à faire revenir Denis Machaut « par détention de leurs corps », à être publiquement battus et à payer une amende de 10 000 livres parisis. Ils devaient enfin être bannis et dépouillés de leurs biens. Documentée par différentes chroniques¹¹¹, l'affaire semble avoir donné lieu à de nombreuses consultations. Jean Lecoq dit avoir été lui-même sollicité par le prévôt de Paris, qui lui avait communiqué par écrit les aveux des juifs. Il expose le cas dans la 341^e question de son recueil d'arrêts¹¹². Il y rappelle les motifs pour lesquels le prévôt avait condamné les sept juifs à être brûlés¹¹³, expose les arguments allégués en faveur de la peine capitale par les nombreux clercs consultés par le prévôt¹¹⁴, puis justifie l'opinion contraire qu'il dit avoir donnée au prévôt le jour où de nombreux clercs et des maîtres en théologie devaient se réunir au Châtelet pour le conseiller. Attendu à la chambre des comptes avec le procureur du roi, Jean Lecoq n'avait pu se rendre à cette réunion. Mais le cas n'exigeait pas selon lui la peine capitale ; il convenait que les juifs soient battus et condamnés à payer une amende¹¹⁵.

L'affaire Machaut était vraisemblablement venue à la connaissance du roi. L'ordonnance d'expulsion du 17 septembre 1394 évoque en effet les « grans plaintes et clameurs » relayées par ses procureurs et officiers, « qui leur venoient chascun jour des excès et deliz que les diz juifs faisoient et font chascun jour sur les christians ; et pour ce nos diz procureurs et officiers aient faitctes pluseurs informacions par lesquelles il appert manifestement iceulx juifs et juifves avoir commis et perpetré pluseurs crimes, excès et deliz, et en maintes manieres avoir délinqué, spécialement contre nostre foy »¹¹⁶. Sans avoir aucunement déterminé l'expulsion, le fait divers constitué par la disparition et l'apostasie supposée de Denis Machaut illustre de façon exemplaire la façon dont la monarchie concevait la menace que la présence des juifs faisait peser sur les convertis.

D'autres types d'accusations ont pu contribuer à créer « les conditions pour que l'expulsion des juifs devienne un enjeu de décision politique envisageable »¹¹⁷. On peut notamment l'observer dans la *Forteresse de la foi* (1460) du franciscain Alonso de Espina¹¹⁸, confesseur du roi Henri IV de Castille (1454-1474), dont le règne correspond à un moment de fortes tensions autour de la question de la présence et du rôle des juifs. La *Forteresse* d'Alonso de Espina, qui abrite un arsenal d'arguments polémiques « contre les juifs, les musulmans et les autres ennemis de la foi chrétienne »¹¹⁹, comporte une considération sur les

¹¹⁰ Dont relevaient toutes les affaires concernant les juifs dans le ressort et la vicomté et prévôté de Paris depuis 1388.

¹¹¹ Cf. E. Nicolas, art. cit., p. 103-105. Certaines relations diffèrent sensiblement du récit de Jean Lecoq : Michel Pintoin indique ainsi que quatre juifs avaient été retenus après l'expulsion et « avaient été cités à comparaître devant le prévôt de Paris, comme accusés d'avoir, en haine de Jésus-Christ et de sa sainte religion, enlevé secrètement pendant la nuit un des leurs, qui s'était converti au christianisme, et de l'avoir méchamment mis à mort » (*Chronique du Religieux de Saint-Denys*, lib. 14, chap. 17, trad. M. Bellaguet, Paris, Éditions du CTHS, 1995, p. 121).

¹¹² Jean Lecoq, qu. 341 : « Adverte notanter contra Judeos arrestum latum, sententiam prepositi Parisiensis corrigens » (éd. cit., p. 418-422).

¹¹³ *Ibid.*, p. 418.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 419-420.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 420.

¹¹⁶ Ordonnance du 17 septembre 1394, éd. cit., p. 114-115.

¹¹⁷ M. Kriegel, « De la question des “nouveaux chrétiens” à l'expulsion des juifs : la double modernité des procès d'exclusion dans l'Espagne du xv^e siècle », dans S. Gruzinski et N. Wachtel (dir.), *Le Nouveau monde, mondes nouveaux. L'expérience américaine*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996, p. 469-490, ici p. 477.

¹¹⁸ Sur Alonso de Espina, on verra Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1966, vol. 2, p. 283-292 ; A. Meyuha Ginio, *La Forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (? - 1466)*, Cerf, 1998.

¹¹⁹ Il suit du reste explicitement la doctrine de Scot sur les baptêmes forcés (*Fortalitium fidei contra Judeos, Sarracenos, aliosque Christiane fidei inimicos*, lib. 3, *Consideratio* 12, 4^{us} punctus, éd. Nuremberg, A. Koberger, 1485, fol. 96va).

« quatre principales expulsions » des juifs : de Terre sainte, de France, d'Angleterre et d'Espagne¹²⁰. L'expulsion espagnole qu'il évoque, en 1460, est celle qui fait suite à la campagne de conversion entreprise par le « roi des Goths » Sisebut, qui, au VII^e siècle, expulsa de son royaume les juifs qui avaient refusé le baptême¹²¹. La toile de fond des expulsions d'Angleterre et de France est formée de récits de crimes qui occasionnent des miracles (miracle marial en Angleterre, miracle eucharistique des Billettes à Paris¹²²). En faisant de ces accusations les principaux motifs des expulsions¹²³, Alonso de Espina noue le lien absent des chroniques monastiques anglaises et françaises contemporaines des expulsions de 1290 et 1306¹²⁴. Dans ces chroniques étudiées par Sophia Menache, l'image négative des juifs n'apparaissait en effet ni comme cause, ni comme justification de la politique royale. Elles témoignaient au contraire de la « conscience nouvelle » du fait que la monarchie manipulait les juifs à ses propres fins politiques et financières¹²⁵.

Ce qui importe en l'occurrence, outre le fait divers qu'Alonso de Espina relate en détail, c'est « l'autre cause »¹²⁶ qu'il assigne à l'expulsion des juifs d'Angleterre. Celle-ci se fonde également sur un récit à valeur exemplaire : Dieu ayant révélé que les « péchés très cruels que commettaient les juifs »¹²⁷ étaient la cause de la guerre, de la famine et de la peste qui frappaient continuellement le royaume, le roi avait cru apaiser la colère divine en convertissant tous les juifs. Les maux avaient cependant empiré. Les clercs consultés expliquèrent que les juifs « étaient pires sous le nom de chrétiens qu'auparavant¹²⁸ », car peu de temps après leur feinte conversion, ils avaient usurpé, par ruse, toutes les positions de pouvoir dans le royaume, au point que les « vrais chrétiens » semblaient être devenus leurs captifs. Le roi « purgea » alors le royaume de ces « serpents » : il fit installer deux tentes près de la mer, l'une sur la rive, où il fit mettre « la Torah des juifs » ; l'autre à quelque distance, où il fit mettre « la croix du Christ ». Siégeant entre les deux tentes, il dit aux juifs : « Je vous ai fait devenir chrétiens et vous l'avez accepté volontairement ; or après votre conversion, les maux se sont multipliés dans mon royaume, et c'est peut-être parce que vous êtes venus au christianisme malgré vous. Je veux à présent vous laisser libres »¹²⁹. Il les invita alors à choisir entre la Torah et la croix. Tous les convertis affluèrent vers la Torah avec leurs femmes et leurs enfants et, entrant dans la tente, furent égorgés les uns après les autres, puis jetés à la mer. Alonso de Espina conclut : « Et ainsi fut purgé le susdit royaume, qui cessa d'être frappé continuellement ; aucun juif n'y habite plus ni n'y a habité jusqu'à ce jour ; que les Espagnols voient si de semblables coups les frappent et augmentent continuellement parmi eux »¹³⁰.

On notera qu'Alonso de Espina fait de l'expulsion des juifs d'Angleterre un récit où tous sont convertis, puis tous exterminés, ce qui correspond moins à la réalité historique anglaise qu'à ses propres aspirations pour l'Espagne. Il en ressort toutefois deux idées essentielles : la conversion ne pouvait être que fictive, conçue par les juifs comme un moyen de conquête et de subversion intérieure ; l'intégration des convertis bouleversait l'ordre social en inversant les positions et en donnant lieu à la monstruosité théologique de la captivité chrétienne. L'articulation, dans le texte, entre l'expulsion des juifs, la conversion forcée et le

¹²⁰ Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, lib. 3, *Consideratio* 9 (« De iudeorum expulsionibus, ubi quatuor principales expulsiones notantur »), éd. cit., fol. 87 sq.

¹²¹ *Ibid.*, fol. 90r.

¹²² *Ibid.*, fol. 88v-90r.

¹²³ À la différence de Jacques de Thérines, qui, comme on l'a vu, arguait du miracle des Billettes pour montrer que le danger même que représentaient les juifs contribuait à conforter la foi des chrétiens, leurs méfaits occasionnant des miracles (cf. Jacques de Thérines, *Quodlibet* I, 14, éd. cit., p. 158, 3^o).

¹²⁴ Cf. S. Menache, « The King, The Church, and the Jews », art. cit., p. 223-236.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 233-234.

¹²⁶ Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, éd. cit., fol. 90r.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ « ... quod peiores erant sub nomine christiano quam primo » (éd. cit., fol. 90r).

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ « videant hyspani si similis plaga viget et continuo inter eos crescat » (*ibidem*).

massacre des convertis, pointe la difficulté future de l'ordonnance d'expulsion de 1492, qui argue de la nécessité de soustraire les *conversos* à l'influence des juifs. Dans l'esprit d'Alonso de Espina, il ne s'agit manifestement pas seulement d'expulser les juifs, mais aussi de réprimer les *conversos*. La logique d'éradication succède ainsi à la logique d'intégration qui avait prétendu fonder l'insertion des juifs dans la société chrétienne sur la coercition¹³¹.

Les débats médiévaux sur l'expulsion des juifs associent étroitement les aspects théologiques, juridiques et politiques. Les éléments de la doctrine théologique sur la conservation des juifs, intégrés par le droit canonique, sont assumés aussi bien par les théologiens que par les juristes, qui étayent leurs positions de citations scripturaires ou patristiques et d'allégations juridiques puisées à des sources textuelles communes. Leur examen révèle l'ambiguïté fondamentale d'une doctrine qui conçoit globalement la survivance du judaïsme comme une anomalie justifiée par la tradition. De fait, les juifs déicides devaient être conservés pour être punis de leur crime, asservis et avilis ; pour témoigner, à leur corps défendant, de la vérité de la foi chrétienne ; pour être convertis par la douceur et la persuasion, en attendant l'accomplissement de la prophétie par la conversion de leurs « restes » à l'approche de la fin des temps. C'est sur ce socle doctrinal pérenne, qui excluait théoriquement l'expulsion totale et perpétuelle des juifs des royaumes chrétiens, que les scolastiques ont défini non seulement des exceptions casuistiques, mais aussi des cadres plus larges de justification des expulsions, qui rendent compte de l'affirmation de la souveraineté et de l'absorption du religieux dans le politique. Théologiens et juristes ont ainsi forgé des instruments d'analyse et établi les critères sur lesquels le prince était censé régler son action : le nombre excessif et la nocivité des juifs, leur capacité à subvertir l'ordre social et politique, l'ingratitude de ces *Agareni*, descendants de l'esclave Hagar, envers le prince dont la mort du Christ avait fait les esclaves, constituaient autant de raisons légitimes d'ordonner leur expulsion. Ce que font apparaître les exceptions admises, c'est que la justification de l'expulsion se trouvait contenue dans la justification de la présence juive elle-même : le motif théologique de la servitude des juifs fondait les droits politiques du prince qui pouvait les vendre, les convertir, *a fortiori* les expulser. La même logique pénale présidait à la justification théologique de leur présence (il fallait conserver les juifs pour les punir de leur déicide) et à la justification politique de leur expulsion (ils devaient être punis de leurs crimes, qui perpétuaient les outrages contre la foi, voire contre le Christ lui-même). L'expulsion relevait en définitive du pouvoir que le prince chrétien était, dans l'absolu, en droit d'exercer sur les juifs, dont la présence était conçue sur les modes contradictoires du châtement et du privilège. Elle résultait de son appréciation des raisons légitimes de les expulser, et notamment de l'estimation du rapport entre les profits de la politique de conversion qu'il avait le devoir de conduire et les risques de subversion religieuse et sociale qu'une telle politique engendrait.

¹³¹ Cf. M. Kriegel, « De la question des “nouveaux chrétiens” à l'expulsion des juifs », art. cit., p. 482.