



L'eucharistie, l'apostat et le crapaud. Sur un *exemplum* de Césaire de Heisterbach

François Wallerich



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cem/14731>

DOI : 10.4000/cem.14731

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

François Wallerich, « L'eucharistie, l'apostat et le crapaud. Sur un *exemplum* de Césaire de Heisterbach », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 21.2 | 2017, mis en ligne le 07 février 2018, consulté le 25 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cem/14731> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.14731>

Ce document a été généré automatiquement le 25 novembre 2020.

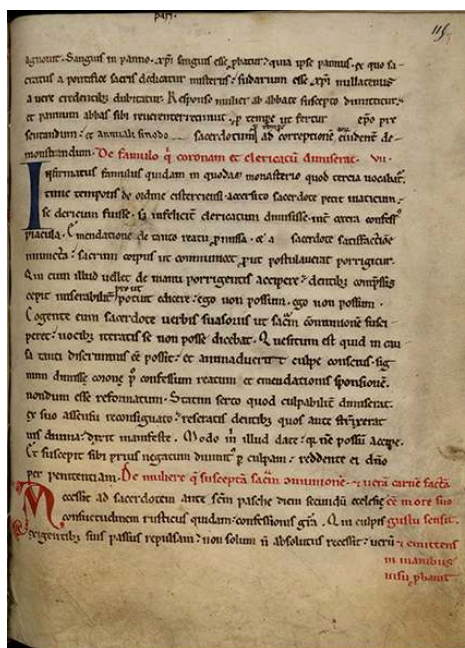


Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

L'eucharistie, l'apostat et le crapaud. Sur un *exemplum* de Césaire de Heisterbach

François Wallerich

1 Ces dernières années, plusieurs publications ont réévalué la place qui revient aux cisterciens dans la production d'*exempla* à la charnière des XII^e et XIII^e siècles et, plus généralement, dans le « tournant pastoral¹ » qui marque cette époque. L'édition critique de nombreux recueils a été établie² ; la place de l'ordre dans la société médiévale a été envisagée à nouveaux frais³ ; enfin, l'étude des récits elle-même s'est vue renouvelée. Dans ce mouvement, une place de choix a été faite à Césaire de Heisterbach, ce dont témoigne la dernière publication sur le *Dialogus Miraculorum*, envisagée par les contributeurs comme un témoin privilégié de « l'art de la persuasion cistercienne »⁴.



2 Nous voudrions nous intéresser ici à l'autre grand recueil de Césaire, les *Libri VIII Miraculorum*, dont il a entrepris la rédaction après celle du *Dialogus*, sans doute en 1225-1227⁵. L'œuvre a logiquement moins attiré l'attention des chercheurs, puisqu'elle est fragmentaire et qu'elle n'a, par conséquent, pas l'ampleur du *Dialogus*⁶. Mais, à côté d'histoires qui reprennent des motifs bien connus, l'ouvrage contient quelques *exempla* singuliers. Il en va ainsi des vingt-trois histoires centrées sur le thème de l'eucharistie que l'on a conservées⁷.

Toutes peuvent être rapportées sans difficulté à des traditions antérieures⁸. L'une d'elles semble plus singulière et mérite, pour cette raison, que l'on s'y attarde. En voici une traduction⁹ :

Du moine qui, fuyant la communion, fut châtié par un crapaud

J'ai entendu naguère par Arnaud, abbé de Kamp, qu'un moine de l'ordre de Cîteaux avait si mauvaise conscience qu'il ne souhaitait pas voir venir le moment de la communion sacrée, je veux dire le jour de la Cène du Seigneur, celui où tout le couvent, moines, novices et convers communiaient selon la coutume à l'autel majeur. L'homme mal avisé répugnait à la médecine du salut. Il eut peur que tous le remarquassent et que l'abbé le réprimandât s'il se soustrayait au sacrement. Il eut peur de boire son propre jugement s'il communiait indignement. La malice vainquit la honte et, avant qu'arrivât le moment de recevoir la médecine, il prit la fuite. Comme on le lit au sujet de Jonas, le médecin *lui envoya l'envie de dormir profondément* (Jon 1, 5) et il se coucha sous un arbre, non loin du monastère. Là, alors qu'il dormait bouche ouverte, arriva aussitôt une vermine qui l'attendait. Un crapaud, vengeur de l'apostat, entra dans la bouche du fugitif. Comme il se déplaçait dans sa gorge, le moine le sentit, se réveilla et prit la bestiole par le pied. Mais, ne pouvant expulser l'intrus, il lâcha le pied du crapaud. Le misérable comprit que la main de Dieu s'abattait sur lui, mais il ne revint ni à résipiscence, ni au monastère. Après avoir enlevé son habit, il parcourait la terre comme un errant et un vagabond. Il souffrait de manière intolérable. Lorsqu'il mangeait, la vermine se nourrissait et, de ce fait, il recevait moins de nourriture. Lorsqu'il ne mangeait pas, elle le tourmentait davantage encore.

Or, il arriva qu'un jour il reçût l'hospitalité chez une femme dévote. Remarquant sa pâleur, elle lui en demanda la cause. Il la lui donna, mais tut cependant qu'il avait été moine. Elle lui dit : « Je connais une femme qui peut, je l'espère, t'aider. » On l'y conduisit. Et comme la femme en question réclamait une certaine somme d'argent et qu'il ne l'avait pas, son hôtesse demanda le dimanche ladite somme aux fidèles et la donna à la femme. Celle-ci fit aussitôt une décoction d'herbes, la versa dans un récipient et plaça le jeune homme en position inclinée, de sorte que, bouche ouverte, il pût en respirer les vapeurs. Elle lui enjoignit de ne pas bouger ni d'ouvrir les yeux, au risque de sa vie. Au bout d'une heure et tandis que l'homme en ressentait une douleur extrême, la vermine, attirée par l'odeur des herbes, s'avança jusqu'au seuil de la bouche. Elle s'y tint, vérifia avec soin que personne n'était présent aux alentours pour la saisir et finit par se jeter dans le récipient contenant la décoction. Aussitôt la femme, cachée à proximité, jaillit en un éclair et plaça une planche entre la bouche et la bestiole. Celle-ci perçut que la voie du retour avait été obstruée, tourna sur elle-même et s'attaqua avec beaucoup de force au bois, car elle avait grandi. Elle dépassait en effet la mesure d'un demi-pied.

Et parce que la souffrance donne à réfléchir aux gens stupides, l'apostat revint au monastère et raconta par le menu à tous les frères ce qui lui était arrivé sur son chemin et comment il fut horriblement puni de son péché. Un médecin l'ayant entendu lui dit : « Crois-tu être totalement guéri désormais ? » Il répondit : « Je l'espère. » L'autre rétorqua : « En rien. » Et il lui donna une potion qui lui fit vomir plus de soixante-dix crapauds supplémentaires. C'est à bon droit qu'il devint l'immonde réceptacle de la vermine, celui qui, mal avisé, repoussa le très saint corps du Christ. Il répugnait à l'antidote et se précipitait sur le venin.

Puisque le sacrement du corps et du sang du Seigneur est pour chaque maladie humaine une médecine plus pure, plus sainte et plus efficace que toutes les médecines ; puisque, pour le salut du corps et de l'âme, il lave des péchés et augmente les vertus, il faut qu'il repose dans une pyxide propre et qu'il soit conservé dans un lieu décent et saint. Qu'entends-je par pyxide propre, si ce n'est un cœur pur et par lieu sacré, si ce n'est un corps chaste ? Ne savez-vous pas que, comme dit l'Apôtre, *vos membres sont le temple de l'esprit saint, qui est en vous* (1 Cor 6, 19) ? On reçoit le *sacramentum* du corps par la bouche, mais la *res sacramenti*, c'est-à-dire la grâce spirituelle, par le cœur¹⁰. Rien ne plaît davantage au Christ qu'un

réceptacle séant. La pyxide du corps du Seigneur se doit d'avoir une grande beauté, avec l'intérieur fait du lin le plus blanc et l'extérieur d'orfrois. Le lin signifie la pureté du cœur, l'or l'éclat de la charité. Celui qui reçoit le corps du Christ sans ces qualités, reçoit le jugement de sa damnation, sauf s'il se repent. J'ai rappelé cela à cause de certains prêtres négligents, qui accordent peu de soin au réceptacle et au lieu dans lesquels la médecine salutaire est conservée. Quels périls il en découle, c'est ce que montre le discours qui suit.

- 3 Ce récit, relativement long, peut être résumé ainsi. Un moine cistercien se pense en état de péché. Lorsqu'arrive le Jeudi saint, jour où tous les membres de la communauté doivent communier, il décide de fuir pour ne pas encourir la honte d'être écarté de l'autel. Se couchant à l'ombre d'un arbre, il s'endort et, comme il a gardé la bouche ouverte dans son sommeil, un crapaud entre dans son corps. Les souffrances que lui inflige l'animal le conduisent à chercher un remède. Il trouve enfin une femme qui parvient à s'adjoindre les services d'une guérisseuse. Placé devant une décoction d'herbes, ouvrant la bouche et fermant les yeux, le moine sent le batracien sortir de son corps par là où il est entré. Assagi par ces épreuves, il retourne au monastère. Il y relate ses déboires et on lui fait boire une potion qui le purge de plus de soixante-dix petits crapauds qui étaient restés dans son corps. Césaire tire lui-même la leçon de son historiette : c'est à bon droit que celui qui refuse le remède du salut s'expose au danger du poison.
- 4 La punition du moine qui s'éloigne des autels par un crapaud est un motif tout à fait inédit. Certes, les crapauds interviennent épisodiquement dans les *exempla* de Césaire. Ainsi, dans le *Dialogus Miraculorum*, huit récits évoquent l'animal. Mais, si ce dernier y punit divers péchés, il n'est jamais associé au thème de l'eucharistie¹¹. Comment expliquer cette innovation de Césaire, qui semble être le premier compilateur à faire intervenir l'animal dans le cadre d'un récit sur le sacrement de l'autel ? La trame de l'histoire ne pouvant être repérée dans des recueils précédents, il est nécessaire de comprendre comment le compilateur a construit son récit afin de mettre en évidence le sens du motif central du crapaud.

Intertextualités

- 5 Césaire nous met lui-même sur la piste qu'il a manifestement suivi, à travers une allusion qui semble, à première vue, anecdotique. Une fois que le moine a quitté le monastère, on nous dit que « le médecin [c'est le Christ qui est ici métaphoriquement désigné], comme on le lit au sujet de Jonas, lui envoya l'envie de dormir profondément » (*Cui medicus, sicut legitur de Jona, grauissimi soporis appetitum immitens*). C'est le seul renvoi textuel explicite qu'effectue Césaire, mais il est d'importance. Toute l'histoire, en effet, semble avoir été bâtie sur la trame du *Livre de Jonas*. Si l'on excepte la conclusion des deux histoires, on peut repérer dans les deux cas les sept narrèmes suivants. *a.* Jonas reçoit une mission de Dieu : aller à Ninive. Le moine a, quant à lui, un devoir : celui d'aller communier. *b.* Au lieu de répondre à l'appel de Dieu, Jonas part dans la direction opposée, vers un lieu mystérieux appelé Tarsis, dont on sait ne sait rien, si ce n'est qu'il est situé « loin de Yahvé » (Jon 1, 3). Dans l'histoire de Césaire, l'épisode trouve son répondant dans la fuite du moine, qui abandonne son monastère et s'éloigne semblablement de Dieu. *c.* Vient alors le motif central du sommeil : Jonas, qui s'est embarqué, « dormait profondément » (Jon 1, 5) et c'est ce que fait aussi notre moine, assoupi sous un arbre. *d.* Après avoir été jeté à la mer par les navigateurs, Jonas

est gobé par la baleine. Notre moine, lui, gobe un crapaud. *e.* Les deux protagonistes finissent par se sortir du péril dans lequel ils étaient tombés : Jonas sort du poisson et le moine recrache le crapaud. *f.* Comme le prophète accomplit sa mission à Ninive, le cistercien retourne au monastère. Suite à la prophétie de Jonas, les habitants de la ville se repentent ; notre moine narre par le menu ses déboires et réintègre la communauté.

- 6 Ainsi, tout se passe comme si Césaire avait coulé son récit dans le moule du livre prophétique. La reprise du schéma narratif biblique peut s'expliquer par l'écho que constitue l'*exemplum* au message porté par le texte vétêrotestamentaire. Ce que Jonas met avant tout en exergue est le pouvoir du repentir : alors que Dieu voulait frapper Ninive, les habitants de la grande ville viennent à résipiscence et le châtiment finit par leur être épargné. N'est-ce pas l'exemple qu'aurait dû suivre le moine angoissé ? C'est ce qui serait laissé à la méditation du fidèle, appelé par le compilateur à se repentir pour ne pas s'éloigner inconsidérément des autels. Cette lecture, sans être totalement erronée, s'accommode cependant mal du peu de relief que le compilateur donne à la confession dans son récit, comme on le verra. Peut-être faut-il simplement y voir la volonté du compilateur d'inscrire dans son ouvrage une série de correspondances subtiles, dans la perspective d'un jeu savant, que les lecteurs avertis sauront décrypter. Césaire semble d'ailleurs poursuivre cette intertextualité, puisque le récit qui suit immédiatement nous place sur un bateau qui transporte des croisés. Il évoque le péril de conserver des hosties à bord d'un navire et, entre autres raisons, indique le fait que « les corps passés par-dessus bord sont souvent dévorés par des baleines » (*corpora eiecta frequenter a beluis devorentur*)¹². Ce rappel ne saurait être le fruit d'un hasard. Le compilateur se fait le subtil architecte d'un ouvrage, dont les renvois, internes et externes, font la richesse.
- 7 Mais, plus que du texte biblique, Césaire s'est surtout inspiré d'anecdotes rapportées par quelques auteurs médiévaux et largement issues de fonds oraux. Son récit rappelle fortement un passage du *De Vita sua* de Guibert de Nogent¹³. On y lit qu'un paroissien tenta d'empoisonner son curé en introduisant dans le vin de messe les morceaux d'un crapaud qu'il avait préalablement découpé. Le prêtre fut en danger de mort, mais il guérit en avalant de la poussière qu'il avait prise sur le tombeau de saint Marcel. Il vomit alors une multitude de petits crapauds. C'est ce dernier détail en particulier que l'on retrouve dans l'anecdote de Césaire. Semblablement, l'attaque du reptile au milieu du récit évoque un épisode de la *Vie de Léon IX*, dans lequel un jeune homme subit dans son sommeil l'assaut d'un crapaud qui se colle à son visage¹⁴. La fixation d'un reptile sur un individu, qui n'arrive pas à s'en défaire, apparaît dans plusieurs autres textes. En particulier, Gautier Map rapporte qu'un lézard s'était fixé sur l'épaule d'un chevalier qui vivait obstinément dans le péché¹⁵. Enfin, le thème de l'insertion d'un animal dans la bouche d'un dormeur figure dans un récit célèbre et très largement diffusé aux XII^e et XIII^e siècles : la légende du roi Gontran¹⁶. Paul Diacre, au VIII^e siècle, raconte qu'alors que ce roi s'était assoupi, un serpent sortit de sa bouche, gagna un trou dans une montagne qui se trouvait à proximité avant de revenir dans la bouche du roi. Lorsque ce dernier se réveilla, il dit avoir fait un rêve merveilleux : il serait entré dans une montagne, où il aurait trouvé de nombreuses richesses. On se rendit à l'endroit indiqué par le serpent et on découvrit un trésor.
- 8 Dans ces derniers exemples, les textes dont on dispose témoignent vraisemblablement d'un fond oral avec lequel Césaire pouvait facilement entrer en contact¹⁷. D'une manière générale, le folklore regorge de motifs où le crapaud joue un rôle punitif¹⁸. Le

compilateur dit d'ailleurs tenir son histoire d'une source orale, puisque ce serait l'abbé Arnaud de Kamp qui la lui aurait racontée¹⁹. Le récit est donc attesté à la fois par la référence à un personnage jugé digne de foi et par une écriture qui rapproche l'événement de textes connus et largement diffusés.

Le crapaud et l'eucharistie

- 9 L'irruption du merveilleux à travers la présence du crapaud semble cependant nous éloigner du thème annoncé de l'anecdote, à savoir l'eucharistie. En réalité, il n'en est rien, à condition de prendre, avec Césaire, quelques chemins de traverse.
- 10 L'*exemplum* s'inscrit, en effet, dans la tradition des miracles eucharistiques punitifs, dans lesquels les mauvais célébrants ou les mauvais communiants sont châtiés pour avoir manqué de respect envers le sacrement²⁰. Les plus anciens exemples, venus des Pères du Désert, évoquent des communiants recevant un charbon à la place de l'hostie²¹. Le récit de Césaire s'éloigne cependant de cette tradition pour deux raisons. La première est le lien *a priori* tenu entre le crime (le refus de communier) et le châtement (l'introduction du crapaud). La seconde est que, précisément, le moine n'a pas communié et ne peut donc être puni pour avoir profané le sacrement.
- 11 Au Moyen Âge, la justice divine, qu'elle s'exprime ici-bas ou dans l'au-delà, est fondée sur un principe de correspondance entre le crime et la peine. En enfer, les pécheurs sont punis par là où ils ont péché²². Ici, le rapport entre le crapaud et le refus de communion du moine est triple. Césaire joue d'abord sur l'opposition entre remède et poison, dans une logique de peine inversive. L'eucharistie est qualifiée d'*antidotum* et de *medicina* dans le récit²³. À l'inverse, le crapaud constitue un *uenenum* ; il est, en effet, admis au Moyen Âge que l'animal est vénéneux²⁴. Refusant le remède de la communion, le mauvais moine reçoit le poison du crapaud. Dans son *Elucidarium*, écrit entre 1098 et 1125, peut-être dans un monastère proche de Ratisbonne, Honorius Augustodunensis employait une image similaire au sujet des mauvais communiants : « Et parce qu'ils reçoivent [l'eucharistie] avec négligence, comme du pain et du vin quelconques, [le sacrement] est changé pour eux en un venin de serpent et en un poison d'aspic incurable (Dt 32, 33)²⁵. »
- 12 Chez Honorius, la mention du *fel draconum* s'autorisait déjà d'un verset biblique vétérotestamentaire, comme celle du *bufo* de Césaire. Cette conception du crapaud, image inversée et pervertie de l'eucharistie, gagne à être lue à la lumière de certains récits du *Dialogus Miraculorum*. Dans l'un d'eux, le crapaud et le serpent sont qualifiés de « repas infernal » (*cibus infernalis*)²⁶. Dans un autre, le compilateur fait intervenir l'animal dans une cérémonie liturgique juive, qu'il qualifie de sacrifice : « Et comme [les juifs] avaient recouvert l'autel de linges nombreux et propres, alors qu'ils entraient en même temps lors du sacrifice du soir et que le prêtre s'avançait à l'autel, après qu'il eut découvert les linges, il découvrit vers le milieu de l'autel un très grand crapaud²⁷. »
- 13 L'épisode provoque la confusion des juifs et la moquerie des chrétiens. Césaire, lui, y voit un miracle « propre à détruire l'erreur » (*destructivum erroris*). Le récit est fondamental pour comprendre celui qui nous intéresse. En plaçant un crapaud sur l'autel, Césaire invite le lecteur à le comparer à l'offrande de la messe, c'est-à-dire à l'hostie. Dans cette histoire, le crapaud est ainsi déjà présenté en filigrane comme un double néfaste de l'hostie.

- 14 Outre la dialectique du remède et du poison, l'histoire fait correspondre le châtement au crime par l'opposition entre l'inéluctable et l'évitable, toujours dans une logique de peine inversive. Le moine a jugé qu'il pouvait se soustraire à son obligation de communier. Pour le punir, le crapaud est l'animal idéal en vertu d'une autre de ses propriétés. Il s'agit, en effet, d'un « animal crampon »²⁸. Selon les croyances médiévales, une fois qu'il s'est fixé à un individu, il est très difficile, voire impossible, de s'en débarrasser. Dans le récit, cette dimension est poussée à l'extrême, puisque l'animal entre dans le corps du pécheur et devient une sorte de double qui incarne ses péchés²⁹.
- 15 Enfin, la correspondance se fonde aussi sur le thème de la nourriture, dans une logique de peine locative. L'animal entre par la bouche, comme aurait dû entrer par la bouche l'hostie consacrée. C'est donc la partie du corps qui a péché qui est frappée³⁰. De plus, à l'intérieur du corps, le batracien se comporte en parasite, comme une sorte de ver solitaire, qui se nourrit des repas ingurgités par le moine. Or, dans d'autres *exempla*, l'eucharistie est à l'inverse présentée comme une nourriture qui suffit à rassasier certaines *mulieres sanctae*³¹. D'un côté, les repas ne peuvent suffire à un ventre, qui, tel le tonneau des Danaïdes, se vide à mesure qu'on le remplit ; de l'autre, une nourriture miraculeuse satisfait instantanément à tous les besoins. C'est sans doute par le biais du rapport à la nourriture que Césaire en est venu à associer le crapaud au thème eucharistique. Car, dans la tradition des *exempla*, l'animal s'insère fréquemment dans la bouche pour punir la gourmandise³². Sur le même modèle, mais plus rarement, il punit aussi la luxure en s'introduisant ou en sortant de divers orifices corporels³³. Dans tous les cas, ceux-ci constituent l'objet paradoxal de la punition : sources d'un plaisir illicite, ils constituent le lieu privilégié du châtement³⁴. Si Césaire sort l'animal de son contexte habituel (gourmandise, luxure, usure³⁵) pour le greffer sur un récit eucharistique, il conserve la bouche comme lieu de fixation du batracien. Car le péché du moine est un péché de bouche, dans la mesure où l'eucharistie est avant tout un repas. Ainsi, le crapaud suit la logique de rétribution des péchés et des mérites inhérente à la conception médiévale de la justice.
- 16 L'animal que mobilise Césaire doit donc entièrement se comprendre en fonction de la singularité du crime commis par le moine. Dans la tradition des miracles eucharistiques, on était accoutumé à voir des mauvais communiants punis en recevant l'inverse de la *medicina salutis*. Ici, ce n'est pas l'indigne communion qui est sanctionnée, mais le refus de communier. À péché nouveau, châtement nouveau. Césaire devait trouver une punition adéquate et a introduit le crapaud comme instrument de cette punition. Il l'a puisé non pas dans le fonds des motifs qui punissent le mauvais communiant, mais parmi ceux qui châtent les péchés de bouche.

Le moine errant

- 17 La singularité du crime provient en grande partie du choix radical qu'opère le moine de quitter le monastère afin de ne pas communier. C'est aussi dans la compréhension de cette attitude que réside la clef de l'histoire.
- 18 Observons d'abord comment Césaire qualifie l'individu. *Monachus* et *homo imprudens* avant d'avoir pris la fuite, il est ensuite immédiatement et conjointement désigné comme *apostata* et *fugitivus*. Le récit prend acte de l'équation qui s'établit en ce début du XIII^e siècle entre fuite, errance et apostasie³⁶. Si, dès la *Règle de saint Benoît*, le moine gyrovague fait figure de repoussoir pour le monachisme occidental³⁷, il est encore

davantage déconsidéré à la période qui nous occupe. Au moment même où Césaire rédige ses *Libri VIII Miraculorum*, plus précisément entre 1227 et 1234, Grégoire IX publie une décrétale dans laquelle il demande aux abbés et prieurs de tous les monastères de rechercher chaque année les moines qui ont quitté leur établissement. Surtout, il ajoute que les fugitifs récalcitrants sont excommuniés³⁸. Est-ce un hasard, dès lors, si, dans notre *exemplum*, la fuite de l'abbaye est si étroitement liée à l'absence lors de la communion ? Une équivalence est posée entre l'éloignement de l'autel et celui du monastère, qui conduit à faire aussitôt du fugitif un *ex-communié*.

- 19 Césaire n'est du reste pas le seul moine blanc à avoir abordé sous cet angle la question des moines « apostats » – puisque c'est ainsi qu'ils sont désormais désignés. Dans un recueil compilé à Clairvaux un demi-siècle avant les *Libri VIII*, un *exemplum* exprimait déjà l'équation entre fuite du monastère et excommunication, en reprenant un motif, certes plus classique, mais tout aussi frappant. Un moine fugitif se confesse à l'article de la mort, mais ne peut recevoir l'eucharistie tant qu'il n'a pas reçu la tonsure une nouvelle fois³⁹. Autrement dit, son excommunication ne peut être levée que par un retour à l'état qu'il a indûment quitté. L'anecdote illustre ainsi les prescriptions au sujet des moines fugitifs que ne cessaient de répéter conciles et synodes depuis le VII^e siècle : seul le retour au monastère et la réalisation d'une juste pénitence pouvaient mettre un terme à leur péché⁴⁰. Il faut d'ailleurs noter que les cisterciens ont, semble-t-il, été les premiers à préciser et durcir les mesures prises à l'encontre des fugitifs⁴¹. Un statut de 1180 enjoint aux abbés de l'ordre de ne pas cacher les apostats et de les faire rechercher pour les soumettre à la justice⁴². Dès 1206, le chapitre général autorise les monastères qui le souhaitent à construire des prisons pour enfermer les malfaiteurs, mais aussi les fugitifs⁴³. Enfin, en 1221, des punitions corporelles hebdomadaires doivent être infligées aux apostats à leur retour, pendant une durée d'un an⁴⁴. Césaire écrit donc peu de temps après un durcissement important de la position de l'ordre à l'égard des fugitifs. Son *exemplum* prend tout son sens dans cette évolution.
- 20 Dans le récit qui nous occupe, la fuite du moine est synonyme d'apostasie, mais aussi de vagabondage. Il faut relever à cet égard la citation par Césaire d'un verset de la Genèse : *uagus et profugus eris super terram* (Gn 4, 12). Ce verset évoque le sort de Caïn après que celui-ci a commis son forfait. Au-delà des considérations juridiques, la fuite du monastère est, par ce biais, présentée dans ses conséquences spirituelles, comme l'errance de celui qui est maudit. Ces considérations peuvent d'ailleurs ramener encore une fois au motif du crapaud. L'animal, auquel la culture du Moyen Âge attribue une fréquentation assidue des cadavres, se loge naturellement dans le corps de notre moine, mort à la vie commune⁴⁵.
- 21 D'une manière générale, les motivations des fugitifs sont difficiles à saisir. Sans doute la plupart trouvent-ils trop difficile l'exigence ascétique qui caractérise la vie cistercienne⁴⁶. Dans l'*exemplum* de Césaire, le cas est bien différent. Le moine est confronté à une alternative à laquelle il ne peut se résoudre. Soit il ne confesse pas le crime qu'on lui reproche – et que l'auteur, préservant peut-être le secret de la confession, ne nous indique pas – et reste éloigné de l'autel. Mais il craint alors la pression qui s'exercerait sur lui, notamment *via* l'abbé. Soit il décide de communier en se sachant en état de péché. Mais, dans ce cas, il est retenu malgré tout par la peur de « boire son propre jugement ». La conception de l'eucharistie comme ordalie (ou « jugement »), qui a été élaborée sur les célèbres versets de saint Paul (1 Cor 11, 27-29), a été complètement intégrée par notre malheureux moine⁴⁷. Il s'attend à être puni s'il

s'avance indignement à l'autel. Ce qu'il ne sait pas, c'est que l'initiative qu'il prend l'amène à un sort plus funeste encore. C'est précisément l'enseignement que Césaire veut transmettre à ses confrères.

Qui Christi corpus et sanguinem abhorret imprudens est

- 22 On est désormais en mesure de percevoir l'originalité de Césaire à l'égard de la tradition des miracles eucharistiques punitifs et la distance relative qu'il prend envers eux. En voulant inculquer l'idée que le communiant indigne s'expose au châtement, les récits de ces miracles n'auraient-ils pas atteint leur objectif au-delà de toute mesure et conduit certains fidèles à s'éloigner avec trop de rigueur des autels⁴⁸ ? Car rien ne nous dit que notre moine fugitif avait de bonnes raisons de s'abstenir de recevoir le *corpus Domini*. Césaire, en effet, garde étrangement le silence sur ce point. D'une part, il n'explicite pas la faute supposée du moine ; il n'affirme d'ailleurs pas qu'une faute a été commise. Le moine a « mauvaise conscience », sans que l'on sache si cette attitude est justifiée : on peut se croire en état de péché et ne pas l'être effectivement. D'autre part, l'histoire ne dit rien d'un geste pourtant attendu en pareil cas et qui, à lui seul, aurait mis fin au dilemme du moine : la confession. Le récit ne comporte aucun mot ni aucune périphrase qui laisserait supposer que le moine envisage de se confesser. Même à la fin, lorsqu'il est de retour au monastère, Césaire ne précise pas qu'il se confesse. Un tel silence indique bien que l'*exemplum* ne porte pas sur la nécessité de se confesser avant de communier.
- 23 En conséquence, l'anecdote doit tout simplement se comprendre comme une réaffirmation de la nécessité de la communion dans la perspective du salut et de la nocivité d'un éloignement trop systématique de ce sacrement. Dans l'histoire qui précède immédiatement celle que l'on analyse, Césaire l'annonçait déjà clairement : « Celui qui prend en horreur le corps et le sang du Christ est mal avisé, car il est quasiment impossible que l'homme n'encoure pas de péril d'âme ou de corps, si ce n'est des deux. Et à ce sujet je vais donner un exemple vrai et manifeste⁴⁹. »
- 24 En ne condamnant pas la communion indigne mais l'absence de communion, afin d'affirmer la nécessité de l'eucharistie dans le salut, Césaire n'enfonçait-il pas une porte ouverte ? En réalité, il prend à bras-le-corps un problème dont il a pu lui-même être témoin et qui est attesté au sein de l'ordre de Cîteaux. Dans la *Vie de Marie d'Oignies*, que rédige Jacques de Vitry en 1213-1215, l'auteur évoque un moine cistercien qui se tient éloigné des autels par excès de rigueur : « les fautes vénielles, auxquelles nous ne pouvons absolument pas échapper dans cette vie, il les tenait pour mortelles ; et c'est pourquoi il ne voulait pas recevoir le *corpus Christi*, même les jours où les statuts de l'ordre l'exigent⁵⁰. »
- 25 Et l'hagiographe de conclure en constatant comment, à l'instigation du diable, une « âme malade fuyait la médecine » (*que infirma fugiebat medicinam*). Plus généralement, les recueils d'*exempla* cisterciens relient souvent l'éloignement des autels à l'acédie et à la désespérance, qui peuvent mener aux pires extrémités, notamment à l'apostasie⁵¹.
- 26 La figure du moine errant de Césaire est donc à comprendre autant en fonction d'aspects disciplinaires que de considérations spirituelles. L'inculcation, par des miracles punitifs, des exigences de pureté nécessaire à la communion pouvait conduire certains esprits à une interprétation excessive, qui les poussait jusqu'à la désespérance et à des actes inconsidérés. Le *Dialogus Miraculorum* avait déjà suggéré le problème. Dans

l'un de ses *exempla*, un convers qui s'apprête à communier a une vision du Christ ensanglanté. Il croit être en état de péché et, de ce fait, risquer la damnation s'il communique. Il ne le fait donc pas. Plus tard, la Vierge le condamne d'avoir agi de la sorte : « Tu te juges indigne, mais qui, selon toi, peut être digne d'une telle chose ? Je te remettrai cette offense, mais veille à ne plus recommencer⁵². » Alors que tous les efforts pastoraux cherchent à susciter la terreur d'une indigne communion, Césaire essaie de prendre en compte un problème largement moins abordé et sans doute plus difficile à traiter : celui d'un juste équilibre entre révérence et confiance dans le rapport du fidèle au sacrement.

- 27 À travers l'*exemplum* du moine apostat et du crapaud, Césaire élabore un récit qu'il veut à la fois crédible et efficace⁵³. Qu'un moine ait été puni par l'intromission d'un crapaud dans sa bouche est un fait crédible, parce qu'il reprend des motifs largement diffusés, notamment dans le folklore – où le crapaud « crampon » est un instrument fréquent de punition – et qu'il s'appuie sur des propriétés attribuées à l'animal par les savants du temps – le crapaud est venimeux, il aime à s'introduire dans les endroits obscurs et humides. S'y ajoutent l'insertion dans une tradition fermement établie et plus proprement cléricale, celle des miracles eucharistiques punitifs, ainsi que l'attribution à une source orale fiable en la personne d'un abbé. L'efficacité de l'anecdote doit, quant à elle, se comprendre à un double niveau. Sur le plan disciplinaire, le dispositif présente habilement la fuite du monastère comme une excommunication de fait, mettant ainsi en récit les dispositions contemporaines du droit canon et illustrant le rôle déterminant que jouent à cette époque les cisterciens dans le processus de criminalisation des moines fugitifs. Sur le plan spirituel, tout en rappelant avec saint Paul que celui qui communique indignement provoque sa perte, Césaire réaffirme l'absolue nécessité de la communion sacramentelle dans la perspective du salut. C'est sans doute pour exprimer le difficile équilibre entre peur et espérance, qui doit guider le fidèle dans son approche du sacrement de l'autel, que le compilateur a transposé dans un récit sur l'eucharistie le châtement du crapaud. Cette punition, courante pour les gourmands, les luxurieux ou les usuriers, est inédite pour ceux qui négligent l'eucharistie.
- 28 L'innovation de Césaire a-t-elle fait florès ? Le catalogue de Tubach contient bien un motif intitulé « Host and toad »⁵⁴, qui est attesté dans des recueils du XIV^e siècle⁵⁵. Après avoir enfermé l'hostie dans un coffret avec un crapaud, une femme est punie en proportion de son crime : lorsqu'elle communique, un crapaud entre dans sa bouche en lieu et place de l'hostie et tue la malheureuse. Le *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* du Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval (GAHOM) permet de localiser également cette histoire dans les *Dits de Jehan de Saint-Quentin*, datés de la première moitié du XIV^e siècle⁵⁶. Cependant, ce miracle fonctionne selon un principe bien plus simple et ne constitue qu'une variante du miracle eucharistique punitif traditionnel, dont les origines remontent à l'*Historia monachorum* de Rufin. La complexité de l'*exemplum* de Césaire, qui en fait pour nous tout l'intérêt, a sans doute fortement contribué à lui ôter toute postérité. On peut aussi penser que son propos, trop ancré dans les problématiques du monde monastique, n'a pu trouver sa place dans la pastorale destinée aux laïcs. Enfin, l'extraction de l'animal, obtenue par une femme à l'aide d'une décoction d'herbes, pouvait poser problème. Le recours à une femme, dont les pratiques ne bénéficient pas de la caution de l'institution ecclésiale, pouvait susciter la méfiance des compilateurs : ne risquait-on pas d'encourager les fidèles à se tourner

vers des pratiques illicites ? Pour toutes ces raisons, le récit de Césaire est resté un hapax dans la tradition exemplaire.

Reçu : 18 août 2017 – Accepté : 5 décembre 2017

ANNEXES

Les miracles eucharistiques des *Libri VIII Miraculorum*

	Résumé	Sources ou récits similaires
I, 1	Une femme détourne l'hostie lors de la communion pour l'utiliser à des fins profanes, mais un miracle l'en empêche.	La décrétale <i>De Muliere</i> d'Alexandre III [E. FRIEDBERG (éd.), <i>Quinque compilationes antiquae nec non Collectio canonum Lipsiensis</i> , Leipzig, 1882, p. 102] qui avait déjà inspiré trois histoires du <i>Dialogus</i> (livre IX, chapitres 6, 8 et 9).
I, 2	Miracle similaire.	Tubach, n° 2689A.
I, 3	Un moine oublie de mettre le vin et l'eau dans le calice. Lors de la fraction, il dépose une partie de l'hostie dans le calice. De l'eau et du sang coulent de l'hostie.	Miracle similaire dans la <i>Vie de saint Wulfric</i> (éd. M. BELL, <i>Wulfric of Haselbury</i> , Londres, 1933, p. 66-68). Tubach, n° 2689B.
I, 4	Un moine de Villers devient lumineux lorsqu'il célèbre. Des anges adorent l'hostie qu'il élève.	Sur l'apparition des anges lors du sacrifice eucharistique, voir P. BROWE, <i>Die eucharistischen...</i> , op. cit., p. 5-13 : « Engelwunder ». Tubach, n° 236.
I, 4 (bis)	Une sainte femme distingue les bons des mauvais communiants.	Le motif est déjà présent dans les <i>Apophtegmata Patrum</i> (PL, 73, col. 998A-1000A).
I, 5	Lors de la messe de Noël, une sainte femme a une vision dans laquelle elle donne l'Enfant au célébrant.	L'histoire reprend la trame de nombreuses visions mariales. Un exemple ancien figure dans les <i>Miracula santi Benedicti</i> . Voir <i>Les Miracles de saint Benoît</i> , éd. E. DE CERTAIN, Paris, 1858, p. 259. Tubach, n° 1028.

I, 6	Une partie de l'hostie se place miraculeusement dans la bouche d'une sainte femme à laquelle on a interdit de communier.	Un miracle similaire est attribué à un convers dans le <i>Dialogus</i> (IX, 37). Tubach, n° 2659.
I, 7	Une colombe place une hostie et quelques gouttes de vin eucharistique dans la bouche d'une sainte femme à laquelle on a interdit de communier.	Variante du précédent. Sur l'eucharistie apportée par la colombe, cf. P. BROWE, <i>Die eucharistischen...</i> , op. cit., p. 13-16 : « Taubenwunder ». Tubach, n° 1767.
I, 8	Lorsqu'un prêtre célèbre, un fidèle voit l'Enfant dans l'hostie n'entrer qu'à contrecœur dans la bouche du célébrant. Après que le prêtre s'est amendé, l'Enfant entre plus volontiers.	HERBERT DE CLAIRVAUX, <i>Liber Miraculorum</i> , I, 20 (PL, 175, col. 1297A-D). Tubach, n° 2682 et 2689C.
I, 9	Un prêtre guérit la tumeur d'une femme en la touchant avec le doigt qui a, auparavant, manipulé l'hostie.	Guérison par l'eucharistie, largement attestée dans l'hagiographie. Cf. P.-A. SIGAL, <i>L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)</i> , Paris, 1985, p. 20-27. Tubach, n° 2688.
I, 10	Un soldat fou retrouve ses esprits après avoir communié.	Même remarque. Tubach, n° 1214.
I, 11	L'eucharistie, l'apostat et le crapaud	Tubach, n° 4877.
I, 12	Un navire conduisant des croisés à Damiette subit les tempêtes parce qu'une hostie est à bord, ce qui met en péril le <i>corpus Christi</i> .	Le péril qu'encourt l'hostie sur un navire était déjà le sujet d'un récit du <i>Dialogus</i> (IX, 13). Tubach, n° 4333.
I, 13	Lors de la consécration, un prêtre est entouré d'une grande clarté et reçoit une couronne.	Le signe à la consécration s'inscrit dans la tradition hagiographique inaugurée par un épisode célèbre des <i>Dialogues</i> de Sulpice Sévère relatif à saint Martin. Voir Sulpice Sévère, <i>Gallus. Dialogues sur les « vertus » de Martin</i> , éd. et trad. J. FONTAINE, Paris, 2006 (Sources chrétiennes, 506), p. 220-223. Tubach, n° 1364.

I, 21	Une malade demande à ce qu'on lui ramène une fleur qui la guérira. Lorsque le prêtre la ramène, il en sort une hostie. L'infirmes communique et meurt aussitôt. Son âme est portée en paradis.	L'anecdote est fondée sur l'analogie entre la fleur et le fruit d'une part, le pain et le vin et le corps et le sang du Christ de l'autre. Voir F. WALLERICH, « "Simile inuenitur in natura". Les analogies de la nature dans la pastorale de l'eucharistie aux XII ^e et XIII ^e siècles », <i>Revue d'histoire ecclésiastique</i> , 111/3-4 (2016), p. 525-550. Tubach, n° 2646.
II, 12	Un prêtre boit une bière à la taverne quand on vient le trouver pour qu'il donne le viatique à une mourante. Le prêtre dit qu'il n'a pas le temps. Mais on revient le trouver en disant que la chose ne peut attendre. Se décidant alors à partir, le prêtre passe sur un pont où un homme lui demande d'où vient le sang qui coule de sa main. Le prêtre constate alors que, malgré l'absence de blessure, sa main saigne en effet.	Le prêtre qui refuse de se déplacer pour donner le viatique figure dans : HERBERT DE CLAIRVAUX, <i>Liber Miraculorum</i> , III, 24. Le sang dénonce souvent l'indignité des célébrants. Par exemple, <i>Dialogus</i> , IX, 19. Tubach, n° 2689A.
II, 13	Un moine commet plusieurs négligences lors de la messe. C'est cela qui a provoqué une tempête terrible, calmée seulement par des prières à la Vierge.	Autre cas de négligence lors de la messe à l'origine de catastrophes : <i>Dialogus</i> , IX, 55. Tubach, n° 4167.
II, 14	Un voleur, condamné à la pendaison, se confesse. Le prêtre lui dit de lui apparaître dans les trente jours pour lui indiquer son état spirituel. Le défunt lui apparaît en effet. Il dit qu'il est damné parce qu'il a oublié de confesser qu'il n'a jamais cru à la présence substantielle.	Tubach, n° 4785.
II, 15	Un prêtre donne à sa concubine un corporal afin qu'elle le lave. L'eau dont elle se sert se change en sang.	<i>Dialogus</i> IX, 66 ; <i>Collectaneum</i> , n° 35. Tubach, n° 2689B.
II, 16	Un bénédictin ne peut recevoir la communion. On découvre que, originaire de régions lointaines et peu christianisées, il n'a pas reçu le baptême. Après avoir été baptisé, il peut communier.	Tubach, n° 1156.
III, 32	Après avoir eu une vision dans laquelle la Vierge l'y incitait, une femme qui communiait rarement le fait souvent.	Incitation à la communion fréquente similaire dans le <i>Liber Visionum</i> d'Élisabeth de Schöntau, livre II, chapitre 23 (F. W. E. ROTH, <i>Die Visionen der hl. Elisabeth...</i> , Brünn, 1884, p. 50). Tubach, n° 5130.

III, 45	Une image de la Vierge donne la communion à des moniales.	Tubach, n° 2659.
III, 47	La Vierge donne miraculeusement la communion à un moine. Dans l'hostie apparaît le Christ sous la forme d'un Enfant.	<i>Dialogus</i> , VII, 32. Tubach, n° 762.

NOTES

1. L'expression est notamment employée dans : A. VAUCHEZ, « Le tournant pastoral de l'Église en Occident », in J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 5 (*Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté*), Paris, 2001, p. 737-766.
2. L'édition du recueil d'Herbert de Clairvaux vient tout juste de sortir : HERBERT DE CLAIRVAUX, *Liber visionum et miraculorum Clarevallensium*, éd. G. FOIS, S. MULA et G. ZICHI, Turnhout, 2017 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 277). Nous n'avons pas pu y avoir accès et citerons donc le texte d'après la *Patrologie latine*. Rappelons aussi l'édition du recueil du ms. PARIS, *Bibliothèque nationale de France*, lat. 15912 : *Collectio exemplorum cisterciensis in codice Parisiensi 15912 asseruata*, éd. J. BERLIOZ et M.-A. POLO DE BEAULIEU, Turnhout, 2012 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 243).
3. Plusieurs articles récents ont notamment appelé à prendre en considération l'implantation urbaine de l'ordre. Voir par exemple, pour le cas de Clairvaux : F. BLARY, « Le domaine de Clairvaux : des granges et des possessions urbaines. À la recherche d'un équilibre entre ruralité et urbanité cistercienne », in A. BAUDIN et A. GRÉLOIS (dir.), *Le temps long de Clairvaux. Nouvelles recherches, nouvelles perspectives (XII^e-XXI^e siècle)*, Paris, 2016, p. 183-200.
4. V. SMIRNOVA, M. A. POLO DE BEAULIEU et J. BERLIOZ (dir.), *The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Caesarius of Heisterbach's Dialogus miraculorum and its Reception*, Leyde/Boston, 2015.
5. Les fragments conservés ont été édités dans : A. MEISTER, *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, Rome, 1901 et A. HILKA, *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, t. 3 (*Die beiden ersten Bücher der Libri VIII Miraculorum ; Leben, Leiden und Wunder des heiligen Engelbert, Erzbischofs von Köln ; Die Schriften über die heilige Elisabeth von Thüringen*), Bonn, 1937. On citera d'après cette dernière édition, qui corrige largement la précédente. L'édition de quelques récits d'après un manuscrit antérieur inconnu de Meister et de Hilka a également été donnée dans : P. C. BOEREN, « Ein neuentdecktes Fragment der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach », *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein insbesondere das alte Erzbistum Köln*, 170 (1968), p. 7-21. Sept récits ont été édités comme des possibles fragments de la même œuvre dans : J. VENNEBUSCH, « Unbekannte Miracula des Caesarius von Heisterbach », *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein insbesondere das alte Erzbistum Köln*, 184 (1981), p. 7-19.
6. On ne sait pas si Césaire a laissé son œuvre inachevée ou si l'état dans lequel on connaît celle-ci est due aux hasards de la conservation. Voir à ce sujet : K. LANGOSCH, « Caesarius von Heisterbach », in W. STAMMLER (dir.), *Die Deutsche Literatur des Mittelalters Verfasserlexikon*, t. 1, Berlin/New York, 1978, col. 1152-1168.
7. On ne compte pas ici les quatre récits sur ce thème édités par Joachim Vennebusch. Voir n. 5.
8. Voir *infra*, annexe.
9. CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Libri VIII Miraculorum*, éd. A. HILKA, *Die Wundergeschichten...*, op. cit., p. 30-31 : *De monacho, qui communionem fugiens per bufonem punitus est* (I, 11).
10. La distinction entre *sacramentum* (le sacrement comme signe) et la *res sacramenti* (la chose signifiée par le sacrement) est courante et ancienne ; on trouve ce vocabulaire dès les environs de

1100 chez Alger de Liège. En revanche, l'identification de la *res sacramenti* à la grâce spirituelle est plus spécifique des théologies eucharistiques « mystiques ». Voir G. MACY, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians, c. 1080-c. 1220*, Oxford, 1984, spécialement p. 49-51 (pour la théologie eucharistique d'Alger) et p. 73-105 (« The Mystical Approach to the Eucharist »).

11. Huit *exempla* du *Dialogus Miraculorum* font intervenir un crapaud (*bufo*) : II, 32 (les aumônes d'un usurier se changent en crapauds qui le dévorent) ; IV, 86 (les viscères d'une volaille sont changés en crapaud pour punir des gourmands) ; V, 6 (le diable prend l'apparence d'un crapaud) ; X, 67-69 (un crapaud ne cesse de poursuivre un homme qui a tenté de le tuer ; un prêtre gourmand trouve un crapaud dans sa bouteille de vin ; un crapaud apparaît sur l'autel lors d'une cérémonie juive) ; XI, 39 (un usurier se fait enterrer avec deux bourses, qui se transforment en crapauds) et XII, 18 (les poissons que rapporte un usurier à son fils se transforment en crapauds et en serpents). Le crapaud est absent du livre IX, consacré à l'eucharistie.

12. CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Libri VIII Miraculorum*, éd. A. HILKA, *Die Wundergeschichten...*, op. cit., p. 33.

13. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, éd. E.-R. LABANDE, Paris, 1981 (Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 34), p. 441-443.

14. *La Vie du pape Léon IX (Brunon, évêque de Toul)*, éd. et trad. M. PARISSÉ et M. GOULLET, Paris, 1997 (Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 38), p. 15-21.

15. GAUTIER MAP, *De nugis curialium*, II, 5, éd. M. R. JAMES, rev. C. N. L. BROOKE et R. A. B. MYNORS, Oxford, 1983 (Anecdota Oxoniensia, 4) p. 138-141 et trad. fr. M. PEREZ, *Contes de courtisans*. Traduction du *De nugis curialium* de Gautier Map, Lille, [1988], p. 90 ; A. K. BATE, *Gauthier Map, Contes pour les gens de cour*, Turnhout, 1993, p. 141-142. Le récit est mentionné dans : J. BERLIOZ, « L'homme au lézard. Une légende bourguignonne du XII^e siècle », in *Pays de Bourgogne*, 146 (octobre 1989), p. 4-6. Voir aussi l'histoire du fils puni parce qu'il refuse de donner de la nourriture à son père ou sa mère, connu pour le XIII^e siècle par nombre d'*exempla* cités dans : J. BERLIOZ, « L'homme au crapaud. Genèse d'un *exemplum* médiéval », in *Tradition et histoire dans la culture populaire. Rencontres autour de l'œuvre de Jean-Michel Guilcher*, Grenoble, 1990, p. 169-203.

16. PAUL DIACRE, *Historia Langobardorum*, éd. L. BETHMANN et G. WAITZ, *MGH, SS rer. Lang.*, Hanovre, 1878, p. 12-219 et spécialement p. 112-113.

17. Sur la place des sources orales dans l'œuvre de Césaire, voir : B. P. MCGUIRE, « Friends and Tales in the Cloister : Oral Sources in Caesarius of Heisterbach's *Dialogus Miraculorum* », *Analecta Cisterciensia*, 36 (1980), p. 167-247.

18. Voir les nombreux exemples donnés dans : J. BERLIOZ, « Kröte », in *Enzyklopädie des Märchens*, Berlin/New York, 1998, t. 8, col. 494-499. Voir aussi : V. BOLL, *Autour du couple ambigu crapaud-grenouille. Recherches ethnozoologiques*, Paris, 2000, p. 25-26.

19. L'abbaye de Kamp, fille de Morimond, fut fondée en 1123 au diocèse de Cologne.

20. Un aperçu sommaire est donné dans : P. BROWE, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau, 1939, p. 112-113. Sur l'intérêt qu'ont porté les cisterciens à ces motifs, voir F. WALLERICH, « Miracles eucharistiques et prêtres indignes dans quelques recueils cisterciens (1170-1220) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 101/1 (2015), p. 19-40.

21. Le motif apparaît pour la première fois, semble-t-il, dans l'*Historia monachorum* de Rufin (IV^e siècle), où il est rapporté au sujet de Macaire d'Alexandrie. Voir TYRANNIUS RUFINUS, *Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum*, éd. E. SCHULZ-FLÜGEL, Berlin/New York, 1990, p. 373. Césaire le reprend dans le *Dialogus*, livre IX, chapitres 54 et 63. Voir CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum/Dialog über die Wunder*, éd. et trad. N. NÖSGES et H. SCHNEIDER, t. 4, Turnhout, 2009, p. 1866 et p. 1882.

22. Sur les différents rapports qui peuvent s'établir entre le châtement et le crime, voir J. BASCHET, « Les conceptions de l'enfer en France au XIV^e siècle : imaginaire et pouvoir », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 40/1 (1985), p. 185-207 et spécialement p. 195-198 : « Du crime au

châtiment ». Le châtiment dans le récit de Césaire peut s'inscrire dans les logiques de peines inversives et locatives. Voir plus généralement J. BASCHET, *Les justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècles)*, Rome, 1993 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 279).

23. Le thème de l'eucharistie comme médecine et du Christ comme médecin apparaît dans plusieurs récits du recueil. Voir par exemple : CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Libri VIII Miraculorum*, éd. A. HILKA, *Die Wundergeschichten...*, op. cit., p. 28 (« *Quam efficax medicina sit et corporis et mentis sacramentum corporis Christi* ») et p. 29 (« *Christus [...] medicus factus est et medicina* » ; « *medicina Christi corpus* »).

24. J. BERLIOZ, « Le crapaud, animal diabolique : une exemplaire construction médiévale », in J. BERLIOZ et M. A. POLO DE BEAULIEU (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, 1999, p. 267-288 et spécialement p. 269.

25. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium*, éd. Y. LEFÈVRE, *L'Elucidarium et les lucidaires. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Âge*, Paris, 1954 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 124), p. 399 : « *Et quia hoc sumunt negligenter ut alium panem et aliud vinum, vertitur eis in fel draconum, et in venenum insanabile aspidum.* »

26. CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum...*, XII, op. cit., t. 5, p. 2216. L'association du crapaud au diable au Moyen Âge est bien attestée par ailleurs.

27. CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum...*, t. 4, *ibid.*, p. 2026 : « *Cumque altare pannis multis ac mundis operuissent, tempore sacrificii vespertini simul entrantes, sacerdos ad altare accedens, postquam pannos revolvit, sub eis circa medium altaris maximum bufonem invenit.* » Histoire citée dans J. BERLIOZ, « Kröte... », op. cit., col. 497. Voir aussi J. BERLIOZ, « L'homme au crapaud... », op. cit., p. 191.

28. J. BERLIOZ, « Le crapaud, animal diabolique... », op. cit., p. 272.

29. Autres exemples similaires dans : J. BERLIOZ, « L'homme au crapaud... », op. cit., p. 192-194.

30. Le fonctionnement du motif chez Césaire serait alors comparable à celui que l'on retrouve dans la statuaire romane. De nombreuses sculptures présentent des reptiles attachés aux seins ou au sexe de femmes luxurieuses ainsi châtiées. Le thème est étudié dans : J. BERLIOZ, « Le crapaud, animal ambigu au Moyen Âge ? Le témoignage des *exempla* et de l'art roman », in L. BODSON (dir.), *Regards croisés de l'histoire et des sciences naturelles sur le loup, la chouette et le crapaud dans la tradition occidentale*, Liège, 2003, p. 85-106 et spécialement p. 94-100 : « Art roman, crapaud et femme luxurieuse ».

31. Sur les formes de jeûne eucharistique en général, on pourra consulter : C. BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés : les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, 1994 et U. ISRAEL, « *Leben vom lebendigen Gott. Hostienesser im Mittelalter* », *Mediaevistik*, 18 (2005), p. 69-81. Le thème est présent dans le *Dialogus*, notamment au chapitre 47 du livre IX. Voir CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum...*, op. cit., p. 1848-1850. Dans les *Libri VIII*, voir *infra*, annexe 1.

32. J. BERLIOZ, « Le crapaud et le prédicateur », in C. N'DIAYE, *La gourmandise*, Paris, 1993, p. 31-34. Le même auteur a esquissé ce lien entre gourmandise et manquement à l'égard de l'eucharistie dans : J. BERLIOZ, « L'homme au crapaud... », op. cit., spécialement p. 194. Le lien entre l'animal et la bouche est aussi relevé dans : J. BERLIOZ, « Kröte... », op. cit., col. 496.

33. Outre la bouche, le sexe féminin peut être concerné, comme dans une histoire de la *Vie de saint Malachie* citée et analysée dans : J. BERLIOZ et M. A. POLO DE BEAULIEU, « Le saint, la femme et le crapaud », in J. REVEL et J.-C. SCHMITT (dir.), *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, 1998, p. 223-242.

34. Dans son étude des justices infernales, Jérôme Baschet avait déjà insisté sur l'importance des orifices corporels comme lieux de plaisir et de châtiment, en proposant une lecture psychanalytique du phénomène. Cf. n. 22.

35. Sur cette triple association dans le folklore, voir aussi V. BOLL, *Autour du couple...*, *op. cit.*, p. 101-111.
36. Sur ce point, voir L. MAYALI, « Du vagabondage à l'apostasie. Le moine fugitif dans la société médiévale », in D. SIMON (dir.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francfort-sur-le-Main, 1990, p. 121-142.
37. *Regula sancti Benedicti*, éd. et trad. A. de VOGÜÉ et J. NEUFVILLE, t. 1, Paris, 1972 (Sources chrétiennes, 181), p. 438-441.
38. E. FRIEDBERG (éd.), *Corpus iuris canonici*, t. 2 (*Liber extravagantium decretalium*), Leipzig, 1881 [reprint. Graz, 1959], col. 578 : « *Religiosi fugitivi annuatim sunt requirendi, et cogendi, ut ad monasterium revertantur* » (3.21.24). Le pape précise : « si [les abbés] trouvent les fugitifs récalcitrants, qu'ils les excommunient et les fassent déclarer publiquement excommuniés par les prélats des églises, jusqu'à ce qu'ils se soient humblement rendus à leur commandement. » (« *Si uero huiusmodi fugitios uel eiectos inobedientes inuenerint, eos excommunicent, et tamdiu faciant ab ecclesiarum praelatis excommunicatos publice nunciari, donec ad mandatum ipsorum humiliter reuertantur.* »)
39. L'histoire figure dans le recueil contenu dans le manuscrit TROYES, *Bibliothèque municipale*, 946, qui a été édité sous le titre de : *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense e codice Trencensi 946*, éd. O. LEGENDRE, Turnhout, 2005 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 208), p. 229.
40. C'est au concile de Tolède de 638 que sont fixées les dispositions à prendre à l'égard des moines fugitifs. Voir L. MAYALI, « Du vagabondage à l'apostasie... », *op. cit.*, p. 128.
41. C'est ce qu'indique C. HARPER-BILL, « Monastic Apostasy in Late Medieval England », *Journal of Ecclesiastical History*, 32/3 (1981), p. 1-18 et spécialement p. 2.
42. J. N. CANIVEZ, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, t. 1 (*Ab anno 1116 ad annum 1220*), Louvain, 1933 [éd. Revue d'histoire ecclésiastique], p. 87. Vers la même époque, le pape Alexandre III s'adresse aux abbés de l'ordre pour leur faire part du problème que constitue la circulation de moines blancs dépourvus d'autorisation. Cf. E. FRIEDBERG (éd.), *Corpus iuris canonici...*, *op. cit.*, col. 570 : « *Si Cisterciensis sine licentia sui abbatis ad alium monasterium transit, ad proprium monasterium regredi cogitur.* » (3.21.7) Notons au passage que, si les statuts évoquent largement le problème des fugitifs, les *Ecclesiastica officia* ne l'abordent guère. Il est simplement mentionné, à la rubrique sur les « frères envoyés en voyage » (*De dirigendis in uia*), qu'« on n'enverra personne en voyage sinon pour l'utilité du monastère ». Cf. D. CHOISSELET et P. VERNET (éd.), *Les Ecclesiastica officia du XII^e siècle*, Reiningue, 1989, p. 249.
43. É. LUSSET, *Crime, châtement et grâce dans les monastères au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècle)*, Turnhout, 2017, p. 263 : « Généralisation de la peine de prison au XIII^e siècle ».
44. J. N. CANIVEZ, *Statuta Capitulum...*, *op. cit.*, t. 2, p. 3.
45. Sur le crapaud et les cadavres, cf. J. BERLIOZ, « Crapauds et cadavres dans la littérature exemplaire (XII^e-XIV^e siècles) », in *Il cadavere*, Florence, 1999, p. 231-246. La comparaison de l'apostat à un cadavre se trouve, par exemple, dans la lettre qu'envoie au début du XIII^e siècle Hélinand de Froidmont à Gauthier. Ce dernier a quitté l'ordre cistercien après son noviciat pour vivre dans le siècle après un bref passage à Prémontré. Après avoir énoncé les péchés de Gauthier, Hélinand affirme : « ils forment la tombe dans laquelle on dépose les cadavres des âmes défunttes ». Voir HÉLINAND DE FROIDMONT, *De Reparatione lapsi*, éd. PL, 212, col. 745-760 et spécialement col. 751A : « *Haec est enim tumba, quae supponitur cadaveribus animorum mortuorum.* »
46. Cf. HÉLINAND DE FROIDMONT, *De Reparatione lapsi...*, *ibid.* C'est la rigueur de la vie cistercienne qui semble avoir justifié le choix de Gauthier d'après la lettre d'Hélinand.
47. 1 Cor 11, 27-29 : « Ainsi donc, quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe ; car celui qui mange et boit, mange

et boit sa propre condamnation, s'il ne discerne le Corps. » Sur l'eucharistie comme jugement : P. BROWE, « Die Abendmahlsprobe im Mittelalter », *Historisches Jahrbuch*, 48 (1928), p. 193-207.

48. L'hypothèse est suggérée en filigrane dans C. M. A. CASPERS, « *Meum summum desiderium est te habere* : l'eucharistie comme sacrement de la rencontre avec Dieu pour tous les croyants (ca. 1200-ca. 1500) », in A. HAQUIN et J.-P. DELVILLE (dir.), *Fête-Dieu (1246-1296)*, t. 1, Louvain-la-Neuve, 1999, p. 127-151 et spécialement p. 140.

49. CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Libri VIII Miraculorum...*, op. cit., p. 29 : « *Qui Christi corpus et sanguinem abhorret imprudens est, quia uix esse potest, quin periculum animae uel corporis siue utriusque homo incurrat. De hac verax et manifestum referam exemplum.* »

50. JACQUES DE VITRY, *Vita Marie de Oegnies*, éd. R. B. C. HUYGENS, Turnhout, 2012 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 252), p. 114 : « *venialia, quibus omnino carere non possumus in hac vita, reputabat mortalia, unde nec corpus Christi aliquo modo, etiam diebus illis quibus institutum est in ordine, volebat recipere.* »

51. C'est le cas de deux récits du *Collectaneum*, n° 48 et n° 88. Dans le premier, « un moine prêtre, sous l'action d'un esprit mauvais, encourut le danger du doute au sujet du sacrement de l'autel. Épouvanté, il commença en désespérant à mettre en danger son salut et à songer à renoncer à la vie religieuse et même, ce qui est terrifiant à entendre, d'abjurer totalement la foi chrétienne et catholique, et d'apostasier avec les juifs et les païens. » (Voir *Collectaneum exemplorum...*, op. cit., p. 240 : « *monachus quidam sacerdos, spiritu nequam agente, de sacramento altaris ut sibi uidebatur incurrit, periculum dubietatis. Quo nimirum uehementer exterritus, cepit funditus de salute sua desperando periclitare et se proposito religionis renunciaturum proponere et quod ualde horrendum est audire, etiam fidem christianam et catholicam penitus abdicare, et cum iudeis uel paganis apostatare.* ») Dans le second, un moine « était tellement désespéré qu'il ne voulait pas, ou rarement, entrer à l'oratoire au moment de la prière ou du sacrifice, affirmant qu'il était un fils de la damnation, disant même d'une bouche blasphématrice qu'il lui était impossible de faire son salut. » (Voir *Collectaneum exemplorum...*, ibid., p. 245 : « *ita desperatus est ut uix aut raro orationis tempore uel sacrificii oratorium intrare uellet, asserens se filium dampnationis esse, ore etiam blasphemo dicens ut saluus fieret impossibile esse.* »)

52. CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum...*, op. cit., p. 1834-1836 et spécialement p. 1836 : « *Tu te indignum cogas, et quis putas tanta re dignus esse potest ? Hanc igitur offensam tibi condonabo ; sed uide ne de cetero simile feceris.* »

53. Ces deux critères rejoignent la célèbre définition de l'*exemplum* comme « récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire », C. BREMOND, J. LE GOFF et J.-C. SCHMITT, *L'exemplum*, Turnhout, 1996 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 40), p. 37-38.

54. Fr. C. TUBACH, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, 1969 (FF communications, t. 86, n° 204), n° 2644.

55. Le recueil auquel renvoie Tubach est le manuscrit LONDON, *British Library*, Harley 2316, que le catalogue de Herbert date de la seconde moitié du XIV^e siècle. Le compilateur date l'anecdote du crapaud de 1343. Voir J. A. HERBERT, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, t. 3, Londres, 1910, p. 576.

56. Cf. <http://gahom.huma-num.fr/thema/index.php> ; le texte est édité dans B. MUNK OLSEN, *Dits en quatrains d'alexandrins monorimes de Jehan de Saint-Quentin*, Paris, 1978, p. 246-253.

RÉSUMÉS

L'article s'attache à comprendre le motif atypique d'un *exemplum* contenu dans les *Libri VIII Miraculorum* de Césaire de Heisterbach (livre I, chapitre 11). Se sentant en état de péché, un moine quitte le monastère pour ne pas être tenu écarté de l'autel lors de la communion ; un crapaud s'introduit alors dans son corps pour le punir. Pour expliquer cet étrange récit, on montrera que Césaire l'a pensé à la fois comme une réécriture du *Livre de Jonas* et selon les logiques propres à la conception médiévale de la justice. Une fois les logiques narratives et anthropologiques du récit décryptées, l'article en cerne les enjeux à la lumière du contexte d'écriture. En ne condamnant pas l'indigne communion mais l'absence de communion, Césaire offre un *exemplum* original, qui semble faire écho à des problématiques qui traversent alors l'ordre cistercien.

The article focuses on an *exemplum* located in Caesarius of Heisterbach's *Libri VIII Miraculorum* (book I, chapter 11). Because a monk feels guilty and fears to communicate, he decides to leave his community. He is punished for his crime, as a toad enters his body by his mouth. To explain this strange story, we will show that Caesarius conceived it as a rewriting of the *Book of Jonah* and according to the medieval conception of justice. Then the article stresses the main aims of the story. Caesarius does not condemn unworthy communion but non-attendance to communion. Therefore, his *exemplum* is quite original and probably tries to respond to problems, with which the cistercian order had to deal at the time.

INDEX

Mots-clés : Césaire de Heisterbach, eucharistie, exemplum, monachisme, ordre cistercien

AUTEUR

FRANÇOIS WALLERICH

Université Paris Nanterre