



Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

23.1 | 2019
Varia

« *Ad corroborandam fidem* ». Miracles eucharistiques, discours clérical et ordre social (XI^e -XIII^e siècle)

Thèse de doctorat de l'université Paris-Nanterre (CHiSCO, EA 1587), sous
la direction de Catherine Vincent, soutenue le 21 novembre 2018

François Wallerich



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cem/16536>
DOI : 10.4000/cem.16536
ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

François Wallerich, « « *Ad corroborandam fidem* ». Miracles eucharistiques, discours clérical et ordre social (XI^e-XIII^e siècle) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 23.1 | 2019, mis en ligne le 01 septembre 2019, consulté le 03 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/16536> ; DOI : 10.4000/cem.16536

Ce document a été généré automatiquement le 3 septembre 2019.



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.

« *Ad corroborandam fidem* ». Miracles eucharistiques, discours clérical et ordre social (XI^e-XIII^e siècle)

Thèse de doctorat de l'université Paris-Nanterre (CHiSCO, EA 1587), sous la direction de Catherine Vincent, soutenue le 21 novembre 2018

François Wallerich

- 1 En pays albigeois, alors que la croisade fait rage, l'hostie se change en chair sanguinolente entre les mains d'un prêtre qui célèbre la messe. On accourt auprès du comte Amaury de Montfort pour lui faire part du prodige et on l'invite avec enthousiasme à aller le contempler. Mais Amaury répond en ces termes : « Alez le veoir, qui ne le créez ; car endroit de moi, le croi-je bien desouz le pain et desouz le vin, ausinc come sainte Eglise le m'enseigne. » Stupéfaits, les messagers lui demandent ce qu'il perdrait à voir le miracle. « Il lor dist que se il le véoit face à face et il le créoit, point de guerredon [récompense] n'en averoit ». L'anecdote, que Joinville a entendue de la bouche de Louis IX, a dû faire forte impression sur le sénéchal champenois, puisqu'elle figure à deux reprises dans ses écrits¹. Elle permet de comprendre rapidement ce qu'est et ce que n'est pas le miracle eucharistique au Moyen Âge central. La notion désigne tout phénomène jugé miraculeux qui constitue une altération sensible des espèces eucharistiques ou qui résulte de l'action surnaturelle de ces dernières. Ainsi définie, la catégorie englobe une grande variété de phénomènes, qui ne sauraient être réduits à des instruments de vulgarisation du dogme énoncé a priori. La réaction du comte de Montfort montre que ces prodiges posent des problèmes théologiques complexes. Ils peuvent donner lieu à des interprétations variées et même contradictoires. Surtout, ils sont mis en récit dans des contextes précis et sont le



support d'un discours, dont les implications sont – c'est du moins le parti pris d'interprétation que nous avons adopté – avant tout sociales. Dans l'exemple présenté, comme dans de nombreux autres récits du XIII^e siècle, il s'agit de restaurer l'unité de la communauté face aux dissidences.

- 2 L'étude est centrée sur le Moyen Âge central, avec, pour point de départ, l'affaire bérengarienne. Rappelons que la condamnation de Bérenger de Tours – en particulier lors des synodes romains de 1059 et 1079 – s'accompagne de la promotion, inédite par son ampleur, d'une conception réaliste de la présence du Christ dans l'eucharistie. Ce tournant doit d'ailleurs être inséré dans une mutation plus globale, celle de la réforme « grégorienne ». En insistant sur l'importance sotériologique des sacrements et en exaltant la dignité des prêtres, seuls détenteurs de la *potestas conficiendi*, les réformateurs ont développé un discours qui constituait assurément un terrain favorable à l'essor des récits miraculeux, en même temps qu'il influençait fortement ces derniers. À partir de cette date, l'importance de l'eucharistie dans la vie religieuse n'a cessé de croître, ce qu'attestent les évolutions liturgiques, comme le développement du geste de l'élévation lors de la messe, et, surtout, l'instauration d'une nouvelle fête dédiée au *corpus Christi*. La diffusion de la Fête-Dieu, d'abord très lente dans les années qui suivent la bulle *Transiturus* (1264), connaît une nette accélération à la suite de l'action énergique du pape Jean XXII, qui insère *Transiturus* dans les *Clémentines* (1317). Cette lente adoption de la nouvelle festivité par l'Église universelle clôt un temps décisif, qui a vu la liturgie et la théologie eucharistique connaître des évolutions profondes.
- 3 La production de récits de miracles liés au sacrement a connu un développement concomitant. Dans l'ensemble, le corpus étudié est constitué de documents épars et de nature variée. Environ cent dix vies de saints ou recueils de *miracula* de nature hagiographique rapportant des prodiges eucharistiques ont été analysés. Parmi les recueils d'*exempla*, la production cistercienne concentre en une dizaine de compilations un nombre impressionnant de récits de *corpore Christi* – quarante environ dans le *Collectaneum Clarevallense*, vingt-cinq dans le *Liber visionum et miraculorum* d'Herbert de Clairvaux, plus de soixante dans la *distinctio IX* du *Dialogus Miraculorum* de Césaire de Heisterbach. Les recueils d'*exempla* produits par les ordres mendiants dans la seconde moitié du XIII^e siècle sont moins prolixes sur le sujet. Signalons tout de même que les trois compilations les plus fournies de ce point de vue sont inédites : le ms. LONDON, *British Library*, Royal 7 D i (une vingtaine de récits) ; la *Compilacio singularis exemplorum* – connue par trois manuscrits ; une trentaine de récits – et le *Liber lacteus* – quatre manuscrits principaux ; une vingtaine de récits. Ces sources principales, augmentées des narrations insérées dans les sermons – une dizaine de textes de cette nature, pour la plupart inédits, ont été étudiés – et dans les traités de « spiritualité », ont été confrontées à la documentation théologique. Les *Sommes*, notamment celles produites à l'université de Paris, mais également les questions quodlibétiques, conservées en abondance pour les *studia* mendiants de la fin du XIII^e siècle, proposent une réflexion spéculative sur les miracles eucharistiques, qui entre bien souvent en résonance avec des enjeux concrets liés à la place des hosties miraculeuses dans le culte. D'un point de vue quantitatif, la documentation croît sur l'ensemble de la période considérée, mais il faut également noter un changement de nature des textes. L'hagiographie ainsi que les traités de théologie constituent presque l'unique vivier de miracles eucharistiques jusqu'au dernier tiers du XII^e siècle. À partir de cette date, apparaissent les recueils d'*exempla* cisterciens, qui rapportent de tels prodiges dans des proportions inédites et selon des logiques bien

différentes. La production exemplaire des ordres mendiants au XIII^e siècle leur doit d'ailleurs beaucoup. Bien que l'ensemble de la documentation ait été collecté à l'échelle de l'Occident, des zones de plus grand dynamisme se signalent à certaines époques. Citons, à titre d'exemple, les régions mosanes et rhénanes, marquées par la nécessité de faire face aux dissidences sur un long XII^e siècle, ou encore la ville de Paris au XIII^e siècle, hors norme par la production de son université et de ses prédicateurs.

- 4 Supposant que les textes étaient le support d'un « discours clérical », défendant un certain « ordre social », nous avons exploré la nature de cet ordre et les stratégies discursives destinées à le défendre. Cette hypothèse de travail devait tenir compte de plusieurs sources de complexité qui ont contribué à rendre la recherche fructueuse. D'abord, le schéma d'un discours élaboré en haut lieu et qui « descendrait » vers les fidèles par l'intermédiaire des récits a été rejeté : dans bien des cas, le miracle pose plus de questions qu'il ne fournit de réponses. De plus, dans ces textes, la *virtus* de l'eucharistie fait l'objet d'un conflit d'appropriation entre différents groupes sociaux : des discours concurrents, des réappropriations, des formes de contournements de la norme y transparaissent. Ainsi le récit miraculeux est-il plus souvent un lieu de cristallisation de tensions et d'antagonismes que celui de l'expression verticale d'une parole autorisée. Cet aspect, valable pour tout récit de miracle, apparaît de manière sans doute plus nette encore dans le cas de l'eucharistie. Corps du Christ et communauté des fidèles, le *corpus Christi* désigne, chez la plupart des auteurs du XII^e siècle, l'eucharistie et l'Église². C'est dire, à une époque où Église et société sont consubstantielles, que les rapports hiérarchiques ou conflictuels des groupes et individus, mis en scène dans les récits eucharistiques, disent (et prescrivent) des relations sociales existantes (ou souhaitées). En somme, ces textes constituent un parfait poste d'observation de la société médiévale et des tensions qui la traversent. Mieux encore, ils permettent d'en retracer les subtiles évolutions. La mise en série des sources permet, en effet, de repérer des variations dans le déploiement d'un même schéma narratif en fonction des contextes et, notamment, de la chronologie.
- 5 C'est l'une des raisons pour lesquelles le plan de la thèse suit l'ordre chronologique. Une première partie englobe la période qui s'étend du milieu du XI^e siècle aux années 1170 environ. À cette époque, les miracles doivent se penser en fonction de deux axes majeurs du discours « grégorien » : le réalisme eucharistique et l'exaltation du sacerdoce. La clef de compréhension de ces deux tendances intimement liées est la question de la profanation des hosties, qui est au cœur de la plupart des récits du temps. Nous avons défendu l'idée selon laquelle les miracles ne cherchent pas seulement à « attester » la présence substantielle pensée sur un mode réaliste, face à Bérenger par exemple. En réalité, ils sont mobilisés pour répondre à une question théologique précise : comment penser la présence du Christ, corps glorieux et incorruptible, dans le pain et le vin, corps naturels et soumis à la corruption ? Cet aspect technique de la question des profanations est lié à des considérations bien plus amples. Classiquement, les narrations insèrent la destruction ou l'altération des espèces dans la perspective de la justice divine immanente, en montrant qu'une catastrophe suit infailliblement un tel événement. Le discours sous-jacent est simple : maltraiter l'hostie, c'est remettre en cause l'ordre divin et, par conséquent, exposer la société dans son ensemble à en payer les conséquences. La nouveauté ne réside guère dans cette assimilation du sacrilège à la transgression sociale, mais dans la mobilisation du *corpus Christi* pour en faire la démonstration, notamment à partir des environs de 1100 – contrecoup plus que probable de la secousse bérengarienne.

Finalement, dans la mesure où seul le prêtre est capable de manipuler les espèces pour en tirer toute l'efficacité propitiatoire, le discours débouche naturellement sur une exaltation du sacerdoce. Cette construction idéologique repose sur l'hyperréalisme eucharistique, qui place les prêtres en position on ne peut plus éminente et rend toute transgression à leur égard d'autant plus condamnable. La faiblesse du discours est de rendre problématique la question des prêtres « indignes » : à partir du XII^e siècle, de plus en plus de récits miraculeux tentent de faire face à des critiques de nature donatiste, en rappelant que la valeur du sacrement ne dépend guère de la pureté du célébrant.

- 6 La deuxième partie se focalise sur une période assez brève, allant des années 1170 à 1230 environ. C'est sans doute le moment le plus important dans l'histoire des miracles eucharistiques. Il se caractérise par le dynamisme de la production cistercienne, l'essor des préoccupations pastorales et la multiplication des pratiques de contournement, de réappropriations et de contestation par les laïcs de la médiation sacerdotale dans l'économie sacramentelle. Les moines blancs accordent aux miracles eucharistiques une place inédite – et qui n'a pas d'équivalent par la suite – dans les recueils d'*exempla* qu'ils compilent à cette période, du *Collectaneum Clarevallense* (fin des années 1170) au fameux *Dialogus Miraculorum* de Césaire de Heisterbach (1219-1222). On y trouve des préoccupations propres à la spiritualité cistercienne – relation intime à Dieu, fréquente communion –, mais les aspects sociaux ne sont pas en reste. Tensions entre frères, apostasie, remise en cause de l'autorité de l'abbé sont présents dans les récits. Ces entorses à l'ordre des cloîtres sont sanctionnées par des miracles eucharistiques, selon le principe analogique que l'on a déjà énoncé dans la première partie : l'altération de l'hostie dit le désordre de la communauté. Surtout, le monde monastique ne fonctionne pas en vase clos. Les cisterciens ont pris part au « tournant pastoral³ » qu'impulsent alors différents groupes au sein de l'Église, comme le « cercle de Pierre le Chantre⁴ », au sein duquel les miracles eucharistiques ont connu un grand succès. Dans le contexte d'une société déchirée par les dissidences, le sacrement apparaît comme un facteur d'unité. Un moine de Salem dit, par exemple, compiler un miracle *ad veram fidem et unitatem matris ecclesie*⁵. C'est d'ailleurs à cette époque que la documentation fait pour la première fois état d'hosties miraculeuses mises en valeur dans l'espace public : processions, ostensions, sermons permettent, souvent à l'initiative des évêques, d'orchestrer la dévotion eucharistique. Les théologiens s'interrogent alors sur ces phénomènes et paraissent pris de court face à leur nouveauté : le Christ reste-t-il présent dans une hostie qui a changé d'apparence ? Est-il, par conséquent, licite de lui rendre un culte de latrie ? Est-ce la vraie chair du Christ (*vera caro Christi*) qui apparaît ? Sur ces questions, les maîtres hésitent et ne tranchent guère. Dans le même temps, on voit les laïcs essayer de se saisir du sacrement, quitte parfois à contourner la médiation du prêtre. Les récits de détournement d'hosties, rares auparavant, se multiplient à partir des années 1170. Cela ne signifie pas que de telles pratiques connaissent effectivement une hausse, mais plutôt que l'institution s'en méfie davantage et cherche à affermir son contrôle sur les fidèles. Plus représentatifs des pratiques effectives sont les récits qui concernent les *mulieres sanctae*, lesquelles, tout en professant généralement un respect profond pour l'institution, peuvent déplorer que le filtre clérical, qui s'interpose entre elles et le sacrement, soit parfois trop resserré. Il est possible que les miracles du Graal, consignés dans des textes en français, traduisent de semblables aspirations pour de pieux laïcs. Nous proposons d'ailleurs, en nous appuyant sur des textes parfois peu pris en compte, de relativiser la césure entre les sexes et d'insister sur la distinction qui prime avant toute chose : celle entre clercs et laïcs.

- 7 La période allant des années 1230 aux environs de 1300 fait l'objet de la troisième partie. Après un moment faste, marqué par la production cistercienne, la documentation paraît nettement moins fournie pour les années 1230-1240. Il faut attendre le milieu du siècle pour voir s'enclencher une nouvelle dynamique, portée cette fois par les ordres mendiants. S'ils reprennent largement les schémas narratifs cisterciens, en les adaptant certes davantage aux laïcs, dominicains et franciscains insistent toutefois de manière inédite dans leurs recueils d'*exempla* sur la participation à l'eucharistie comme ligne de partage entre ceux qui sont dans l'Église et ceux qui n'y sont pas. Les hérétiques, assimilés à des adorateurs du diable, les païens, ou encore les juifs, apparaissent désormais largement dans les narrations et permettent de délimiter avec fermeté les contours de l'*ecclesia*. Cette démarcation plus nette sert aussi une rhétorique qui calque le portrait du laïc « superstitieux », auteur notamment de détournement d'hosties à des fins profanes, sur celui du juif. À ce titre, les accusations de profanation d'hosties portées à l'encontre des juifs, qui se développent dans la seconde moitié du XIII^e siècle, sont interprétées par comparaison avec des récits similaires mettant en scène des laïcs. Comme les juifs déicides, les laïcs « superstitieux » commettent un sacrilège qui les place de fait hors de l'Église. Telle est la ligne de force qui structure le discours porté par ces nouveaux récits. L'affermissement du contrôle de l'institution passe aussi par le développement d'une théologie des miracles eucharistiques plus solide, laquelle faisait jusqu'alors cruellement défaut. Il faut toutefois noter que la compréhension des « hosties de miracle » reste un sujet de débat parmi les maîtres. Alors que Thomas d'Aquin, suivi par les dominicains, propose une solution qui permette la vénération des espèces en maintenant la présence du Christ, quelle que soit l'apparence de l'hostie, les franciscains se montrent globalement plus méfiants et insistent davantage sur le risque qu'une illusion pourrait induire les fidèles à l'idolâtrie. Dans tous les cas, les maîtres posent des limites claires aux capacités surnaturelles des *mulieres sanctae*, promeuvent la figure du prêtre comme seul capable d'exercer la *discretio spirituum* et insistent – qu'ils soient franciscains ou non – sur la présence du diable, laquelle rend la médiation du clergé d'autant plus nécessaire. Ce n'est toutefois que de manière tardive et relativement timide que se développent des procédures destinées à authentifier les espèces miraculeuses. L'affaire la plus représentative est sans doute celle d'une profanation d'hostie dont on accuse les juifs, à Korneuburg (Basse-Autriche). Datée de 1305, elle donne à voir, pour la première fois à notre connaissance, le procès-verbal d'interrogatoires menés au sujet de l'*inventio* d'une hostie supposément miraculeuse. Finalement, le pontificat de Jean XXII fait entrer les miracles eucharistiques dans une ère nouvelle. La diffusion rapide et massive de la Fête-Dieu encourage le développement de nouveaux sanctuaires exposant des espèces miraculeuses ainsi que l'étoffement des traditions plus anciennes.
- 8 Parce qu'ils mettent en scène le *corpus Christi*, dont l'identité avec l'*ecclesia* est une vérité dogmatique sans cesse répétée, les récits de miracles eucharistiques donnent à voir les subtiles évolutions d'un discours clérical qui vise à penser les rapports entre les différentes composantes du corps social. En fonction du contexte et au gré des tensions que suscitent l'accès et la participation au sacré, les récits sont adaptés pour répondre au mieux à leurs objectifs : exalter le rôle du prêtre, favoriser l'unité de la communauté et, *in fine*, affermir le contrôle social exercé par l'institution ecclésiale.

Reçu : 1^{er} mai 2019 – Accepté : 5 mai 2019

NOTES

1. Une première fois dans le commentaire du *Credo* conçu après la captivité d'Acre (1250-1251), une seconde dans la célèbre *Histoire de saint Louis* achevée en 1309. Voir JEAN DE JOINVILLE, *Histoire de saint Louis, Credo, Lettre à Louis IX*, éd. N. DE WAILLY, Paris, 1874, p. 416-417 et p. 26-31.
 2. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, 2009, p. 96-97.
 3. Pour reprendre l'expression 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, 1054-1274*), Paris, 2001, p. 737-766.
 4. C'est ainsi qu'on désigne un groupe de maîtres parisiens, à la suite de J. W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, 2 vol., Princeton, 1970 et spécialement t. 1, p. 17-46 : « The Chanter's Circle in Paris ».
 5. Ms. HEIDELBERG, *Universitätsbibliothek*, Cod. Sal. IX 30, fol. 140v, spécialement fol. 140.
-

AUTEUR

FRANÇOIS WALLERICH

Université Paris Nanterre