



**HAL**  
open science

# L'animation de l'embryon humain et le statut de l'enfant à naître dans la pensée médiévale

Maaïke van der Lugt

► **To cite this version:**

Maaïke van der Lugt. L'animation de l'embryon humain et le statut de l'enfant à naître dans la pensée médiévale . L'animation de l'embryon humain et le statut de l'enfant à naître dans la pensée médiévale, 2005, Paris, France. pp.234-254. halshs-00175587

**HAL Id: halshs-00175587**

**<https://shs.hal.science/halshs-00175587>**

Submitted on 15 Jun 2010

**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.

Paru dans *Formation et animation de l'embryon dans l'Antiquité et au Moyen Âge*,  
L. Brisson, M.-H. Congourdeau et J.-L. Solère (éds.), Paris : Vrin, 2008, p. 233-254.

La pagination de l'article publié est indiqué entre //

Pour un pdf de l'article publié, merci d'écrire un mail à [vanderlugt@univ-paris-diderot.fr](mailto:vanderlugt@univ-paris-diderot.fr)

## L'animation de l'embryon humain et le statut de l'enfant à naître dans la pensée médiévale<sup>1</sup>

*Maaïke van der Lugt*

[Abstract]

This article examines the medieval discussions by philosophers, theologians and lawyers about the status of the unborn child and the moment and circumstances of its animation, and explores the moral, legal and spiritual implications of these debates. From the 12th century onward, mainstream opinion held that the soul was created and infused by God. Four moments were considered for infusion: conception, formation, movement and birth. The second of these moments was and remained by far the most widely upheld. The reception of Aristotle's natural philosophy in the beginning of the 13th century, led medieval scholars to portray animation no longer as a sudden event, but as a physiological and gradual process, which starts at conception, even though the embryo is, at that point, not yet a human being with an intellectual human soul. The article demonstrates that there was no homogeneous position on the embryo. Two approaches coexisted and sometimes interacted: the first considered the embryo with respect to its access to legal personhood, the second focussed on its humanity, and thus on the presence of a rational, human soul. These approaches were combined to explain that the unborn child is a human being well before its birth, but can only inherit or transmit, or receive baptism once born, and on the condition of having lived at least a moment. The debates about abortion and its equation with homicide, and about the burial of women who had died in childbirth in consecrated ground and the necessity of performing cesarian section on them, reflect the ambiguities produced by these conflicting approaches to the unborn child.

Les récents progrès techniques en matière de reproduction – fécondation *in vitro*, diagnostic prénatal et préimplantatoire, recherches sur les cellules souches, clonage, etc. – ont bousculé les notions traditionnelles de la parenté et suscité de vifs débats sur le statut de l'embryon, tout en provoquant des initiatives répétées pour encadrer ces techniques sur le plan juridique. Le caractère inédit des possibilités techniques et de leurs implications sociales, peut faire oublier que les questions qu'elles posent s'inscrivent en même temps dans une longue tradition<sup>2</sup>. Dans l'Occident médiéval, le statut de l'enfant à naître constitue déjà un problème où enjeux scientifiques, religieux, juridiques et éthiques s'entremêlent. À partir de quel moment

---

<sup>1</sup> Abréviations : *PL* = J.-P. Migne, *Patrologiae latinae cursus completus* ; *PG* = J.-P. Migne, *Patrologiae graecae cursus completus*.

l'embryon vit-il ? À partir de quand est-il un être humain ? D'où vient l'âme ? L'avortement est-il toujours un crime ? Quel est le destin des fœtus avortés et des enfants mort-nés ? Ces questions, et d'autres encore, font l'objet de débats détaillés et systématiques à partir du XII<sup>e</sup> siècle, dans le cadre d'un renouveau intellectuel et culturel général et sous l'influence particulière de nouvelles traductions d'ouvrages médicaux de la tradition hippocratique-galénique<sup>3</sup>. L'assimilation progressive de la philosophie naturelle /234/ d'Aristote, durant les premières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle, apporte un stimulus supplémentaire, tout en modifiant profondément les termes dans lesquels la question de l'animation de l'embryon, et d'autres problèmes relatifs à l'embryon, se posent<sup>4</sup>.

L'embryologie – ou pour employer un terme médiéval –, la théorie de la génération, est loin d'être un thème marginal dans la pensée médiévale et c'est un sujet qui traverse les disciplines. Les médecins et les philosophes, mais aussi les théologiens, et dans une moindre mesure les juristes, s'y intéressent. Gilles de Rome, l'un des théologiens les plus en vue de sa génération, est en même temps l'auteur d'un traité embryologique, certes unique en son genre, mais très influent et souvent cité, même par les médecins et les philosophes<sup>5</sup>. Plus souvent, l'intérêt des théologiens pour l'embryologie est directement lié à des problèmes d'ordre doctrinal, comme celui de la transmission du péché originel et de l'humanité du Christ, ou, au XIII<sup>e</sup> siècle, à des questions philosophiques et métaphysiques, comme la pluralité ou l'unicité des formes substantielles. Même si les différentes disciplines n'envisagent pas l'embryon sous le même angle, elles posent souvent les mêmes questions, suivent des méthodes analogues et partagent, en grande partie, les mêmes autorités. Cet article décrit les lignes de force de l'une de ces questions, le rapport entre développement embryonnaire et animation.

---

<sup>2</sup> Les spéculations scolastiques sur les implications de l'insémination artificielle et de la mère porteuse pour les notions de paternité et de maternité, montrent que ce type de questionnement peut exister indépendamment de toute possibilité technique. Sur ce sujet, je me permets de renvoyer à mon étude *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, 2004, surtout p. 525-30.

<sup>3</sup> Sur la « renaissance » du XII<sup>e</sup> siècle, retenons, parmi l'abondante bibliographie, R. L. Benson et G. Constable (éd.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass., 1982. Pour le développement d'une science de la vie et les débats sur la génération, cf. Joan Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture*, Cambridge, 1993, p. 54-104 et Van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge* (cit. n. 2), p. 43-59.

<sup>4</sup> Cf. Cadden, *Meanings of Sex Difference* (cit. n. 3), p. 105-68 ; Van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge* (cit. n. 2), p. 60-93, Romana Martorelli Vico, *Medicina e filosofia. Per una storia dell'embriologia medievale nel XIII e XIV secolo*, Naples, 2002.

<sup>5</sup> Gilles de Rome, *De formatione corporis humani in utero* (1285-1295) (éd. Paris, 1515). Cette édition contient une dédicace à Tavenna de' Tolomei. L'*Ordinatio* du commentaire de Gilles de Rome sur le troisième livre des *Sentences*, d'authenticité douteuse, mais datant certainement du XIV<sup>e</sup> siècle, affirme qu'il écrivit le traité à la demande d'un noble : dist. 3, pars 2, q. 2, art. 1 : « ...nos ad preces cuiusdam nobilis de hac materia, videlicet de formatione corporis humani in utero, fecimus quendam longum tractatum... » (éd. Rome, 1623, p. 121). Sur le traité embryologique de Gilles de Rome, voir M. A. Hewson, *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception*, Londres, 1975 ; R. Martorelli Vico, « Il *De formatione corporis humani in utero* di Egidio Romano. Indagine intorno alla metodologia scientifica », *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 14 (1988), p. 291-313.

## Traducianisme, créatianisme, préexistence

Ce problème est d'abord lié à la question de l'origine de l'âme. La première scolastique envisage deux théories, le traducianisme et le créatianisme. L'idée que l'âme se transmet avec la semence (thèse défendue, chez les Pères latins, par exemple par Tertullien et par Augustin dans certains de ses écrits<sup>6</sup>) facilite l'explication de la doctrine du péché originel. En revanche, dans un schéma traducianiste, il n'est ni aisé d'expliquer pourquoi l'âme est immortelle, /235/ ni comment une nouvelle âme se détache de celles des parents. Un autre aspect du problème de l'origine de l'âme est la question de sa préexistence. Les théologiens de la première scolastique affirment que Dieu crée chaque jour de nouvelles âmes, alors que les philosophes, dans leurs commentaires sur l'image platonicienne de la « descente de l'âme », maintiennent une certaine ambiguïté<sup>7</sup>. Néanmoins, c'est l'idée que Dieu crée chaque âme individuellement et l'infuse dans l'embryon qui s'impose très majoritairement dès le XII<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>. En ce qui concerne le péché originel, d'autres formes de traducianisme qui n'impliquent pas la transmission de l'âme, sont cependant largement acceptées. Par exemple, l'idée qu'une particule du corps d'Adam se multiplie de génération en génération, ou l'interprétation scolastique d'Augustin, selon laquelle la concupiscence des parents infecte, au moment de l'acte sexuel, la semence, et ainsi le corps de l'enfant à naître. Le corps transmet ensuite sa souillure à l'âme au moment de son infusion par Dieu<sup>9</sup>.

### Le moment de l'infusion de l'âme humaine

Reste la question de savoir à quel moment de l'embryogenèse l'âme créée par Dieu s'associe au corps. Au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, le philosophe Guillaume de Conches (qui se rallie également au créatianisme<sup>10</sup>) pose cette question sans se prononcer, en déclarant qu'il n'a rien lu de définitif sur le sujet. Cependant, des quatre moments possibles – la conception, l'achèvement

---

<sup>6</sup> Voir P. Caspar, « La problématique de l'animation de l'embryon. Survol historique et enjeux dogmatiques », *Nouvelle revue théologique*, 113, 1991, p. 3-25 ; 239-55 ; 400-13, ici p. 12-20. Cependant, Augustin n'explique pas la transmission du péché originel par le traducianisme, mais par la concupiscence qui accompagne la génération.

<sup>7</sup> Cf. L. Nauta, « The Preexistence of the Soul in Medieval Thought », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 63, 1996, p. 93-135.

<sup>8</sup> Voir J. M. Da Cruz Pontes, « Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 31, 1964, p. 175-229, ici p. 190-95 ; A. Gaudel s.v. « Péché originel », *Dictionnaire de théologie catholique*, XII-2, surtout c. 435-58.

<sup>9</sup> L'image récurrente est celle d'un vase corrompu qui corrompt le liquide pur qui y est versé. Pour les débats sur le péché originel au Moyen Âge, cf. Gaudel, s.v. « Péché originel » (cit. n. 8) ; O. Lottin, *Psychologie et morale au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain / Gembloux 1954, IV.1, p. 1-280 ; L. Cova, *Originale peccatum e concupiscentia in Riccardo di Mediavilla. Vizio ereditario e sessualità nell'antropologia teologica del XIII secolo*, Rome, 1984 ; P. L. Reynolds, *Food and the Body. Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*, Leiden, 1999.

<sup>10</sup> Cependant, dans ses commentaires sur des textes platoniciens, Guillaume de Conches ne réfute pas la préexistence de l'âme, cf. Nauta, « The Preexistence of the Soul » (cit. n. 7), p. 120-121.

de la forme, l'apparition du mouvement<sup>11</sup>, et la naissance – le deuxième moment est selon lui le plus souvent admis<sup>12</sup>. / 236/

L'identification entre animation et mouvement semble effectivement plutôt rare. Elle se retrouve dans un petit traité médical du corpus constantinien que Guillaume de Conches a pu connaître<sup>13</sup>. Dans le *De natura humana*, Constantin l'Africain donne en effet une description détaillée de l'embryogenèse, en soutenant qu'au quatrième mois, au moment de la formation des organes vitaux (le cœur et le foie), le fœtus s'anime et bouge<sup>14</sup>. À moins que Guillaume de Conches ne pense aux expériences des femmes ou à la scène de la Visitation<sup>15</sup>.

L'idée de l'animation à la naissance vient, elle, de la tradition stoïcienne. Selon cette théorie, l'embryon, qui n'a aucune existence propre, ne possède qu'un souffle vital, issu de l'âme du générateur, qui le nourrit, lui permet de se développer et se transforme en une âme au moment de la naissance, lorsqu'il se mélange avec l'air froid lors de la première inspiration du nouveau-né<sup>16</sup>. Le concept stoïcien du souffle, dont la présence se manifeste par le battement du cœur et la pulsation des artères, occupe une place centrale dans la physiologie galénique véhiculée par les traductions gréco-arabes comme le *Pantegni* de Haly Abbas<sup>17</sup>. Le fait que ces

---

<sup>11</sup> Les textes médiévaux ne précisent pas s'il s'agit du mouvement du fœtus ou de la perception de ce mouvement par la mère. Le fait que l'opinion dominante identifie formation et animation (cf. *infra*), tout en situant le mouvement après l'apparition de la forme (pour une exception, cf. n. 33), plaide en faveur de la seconde hypothèse. Certaines dates données vont dans le même sens, même si les chiffres les plus bas (60 jours, pour un garçon né à sept mois de gestation, cf. *infra*) donnent des dates très précoces.

<sup>12</sup> Guillaume de Conches, *Dragmaticon*, VI, 25, 6-7 : « Cum Augustino igitur credo et sentio cotidie nouas animas creari; non ex traduce, non ex aliqua materia, sed ex nichilo, solo iussu a creatore eas creari. Sed quando creatur: an statim ex quo homo concipitur, an quando corpus aptum animae in utero est formatum, an in die motus, an in hora natiuitatis, non legi. Coniciunt tamen multi quod corpore praeparato illi adiungitur... » (éd. I. Ronca, *CCCM* 152, 1997, p. 265). Voir aussi *infra*, n. 25.

<sup>13</sup> On sait que le corpus constantinien fut très tôt connu dans le Nord de la France et que Guillaume de Conches utilise abondamment le *Pantegni*, adaptation par Constantin l'Africain de l'encyclopédie médicale de Haly Abbas. Cf. I. Ronca, « The Influence of the *Pantegni* on William of Conches' *Dragmaticon* », in C. Burnett et D. Jacquart (éds), *Constantine the African and Alî ibn al-'Abbâs al-Magûsî. The Pantegni and Related Texts*, Leiden, 1994, p. 266-85. Sur la biographie et l'œuvre de Constantin l'Africain voir aussi D. Jacquart et F. Micheau, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, 1990, p. 96-107.

<sup>14</sup> Constantin l'Africain (mort en 1087), *De natura humana vel De membris principalibus corporis humani* (éd. dans Albucasis, *Methodus medendi...*, Bâle, 1541, p. 313-21, ici p. 319-20) : « Quarto cor et epar formatur (!) et animam illud ingreditur et uiuificatum naturaliter mouetur ».

<sup>15</sup> *Luc* 1:41. Bien sûr, le texte biblique ne dit pas que Jean-Baptiste ne s'anime qu'au moment de tressaillir. Aux yeux des théologiens médiévaux, la scène de la visitation pose plutôt la question de savoir si l'âme de l'enfant à naître puisse déjà exercer ses sens. Pour l'*Elucidarium* (II, q. 38) attribué à Honorius Augustodunensis, la visitation indique que l'âme du fœtus n'est pas dépourvue de connaissance, même si elle ne peut pas l'exercer, à cause de la faiblesse du corps. En revanche, selon Augustin, le cas de Jean-Baptiste relève du miracle. Cf. Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris, 1954, p. 149 et 422.

<sup>16</sup> Cf. Jean-Baptiste Gourinat, « L'embryon végétatif et la formation de l'âme selon les stoïciens », dans le présent volume. Je n'ai pas pu consulter E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milan, 1971, p. 93-115, 154-159.

textes médicaux décrivent l'embryogenèse en ignorant l'âme<sup>18</sup> pouvait peut-être suggérer que l'animation n'intervient qu'à la naissance.

On peut encore rattacher cette position à des logiques juridiques plutôt que médicales qui placent l'acquisition de la personnalité juridique à la naissance. / 237/ Selon un principe du droit romain, inspiré sur ce point par la philosophie stoïcienne<sup>19</sup>, et bien connu des juristes médiévaux, l'enfant à naître n'est, avant de pousser son premier cri<sup>20</sup>, qu'une partie des entrailles de la mère<sup>21</sup>. Jusque-là, il est considéré comme une simple espérance de vie, non comme un être vivant. S'il ne naît pas (avortement, fausse couche, enfant mort-né), l'espérance s'évanouit. Le droit romain protège certes les intérêts du fœtus, surtout en reconnaissant un droit d'héritage aux enfants posthumes. Cependant, les juristes recourent, pour ce faire, à la fiction, en faisant comme si l'enfant était déjà né<sup>22</sup>. Le droit canon et la théologie partagent la subordination de la personnalité juridique à la naissance, en interdisant, à la suite d'Augustin, le baptême de l'enfant

---

<sup>17</sup> Pour l'importance du souffle dans la médecine médiévale, cf. J. J. Bono, « Medical Spirits and the Medieval Language of Life », *Traditio*, 40, 1984, p. 91-130. Plus succinct : Nancy Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, Chicago, 1990, p. 107-109.

<sup>18</sup> Le *De natura humana* de Constantin l'Africain constitue une exception. Voir aussi *infra*, p. 7.

<sup>19</sup> Cf. A. Lefebvre-Teillard, « Infans conceptus. Existence physique et existence juridique », *Revue historique du droit français et étranger*, 72, 1994, p. 499-525, surtout p. 500-501 et Nardi, *Procurato aborto* (cit. n. 16), p. 206-13 (que je n'ai pas pu consulter).

<sup>20</sup> Justinien (*Codex* 6, 29, 3) rapporte la controverse au début de l'Empire au sujet de la preuve du caractère vivant entre ceux (les Proculiens) qui disent que l'enfant doit avoir poussé un cri, et ceux (les Sabinieniens) pour qui un mouvement quelconque du corps suffit. Cf. Lefebvre-Teillard, « *Infans conceptus* » (cit. n. 19), p. 501. Pour les juristes médiévaux, le cri demeure la preuve par excellence (*ibidem*, p. 511).

<sup>21</sup> Ulpian, *Digeste*, 25, 4, 1, 1 : « partus enim antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum » (éd. T. Mommsen, *Corpus iuris civilis*, Berlin, 1886, I, p. 331).

<sup>22</sup> Paulus, *Digeste*, 1, 5, 7 : « Qui in utero est, perinde ac si in rebus humanis esset custoditur, quotiens de commodis ipsius partus quaeritur : quamquam alii antequam nascatur nequaquam prosit » (éd. cit. [n. 20], p. 7) et *Digeste*, 50, 16, 231 : « Quod dicimus eum, qui nasci speratur, pro superstite esse, tunc verum est, cum de ipsius iure quaeritur : aliis autem non prodest nisi natus (*ibidem*, p. 866). Voir aussi les études citées à la note 19. La seule autonomie accordée à l'enfant à naître repose sur la notion juridique très abstraite du « ventre », cf. Yan Thomas, « Le ventre. Corps maternel, droit paternel », *Le genre humain*, 14, 1986, p. 211-36. Sur la forte tendance du droit romain à recourir à la fiction, et celle des juristes médiévaux à en limiter la portée, cf. Idem, « *Fictio legis* – l'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales », *Droits. Revue française de théorie juridique*, 21, 1995, p. 17-63.

dans le ventre de sa mère, car « il faut naître avant de pouvoir renaître »<sup>23</sup>. Cela n'empêche pas l'ondoiement, en cas d'urgence, une fois la tête, voire une autre partie du corps sortie<sup>24</sup>. /238/

Dans la *Philosophia mundi*, œuvre plus désinvolte du début de sa carrière, Guillaume de Conches adopte lui-même la seconde des quatre hypothèses mentionnées plus haut, en situant l'animation au moment de l'achèvement de la forme. L'âme ne peut s'associer au corps qu'au moment où les conditions nécessaires à la vie sont remplies, c'est-à-dire lorsque la puissance de formation et de façonnage qui se trouve dans la semence (*virtus informativa et concavativa*) a fait son travail rendant possible la circulation de la *virtus naturalis*, force ou souffle responsable de la nutrition, à travers les membres<sup>25</sup>. Dans un autre chapitre du même traité, Guillaume de Conches situe la circulation des forces vitales et l'apparition de la forme humaine (*humanam figuram*) au soixante-dixième ou au quatre-vingt-dixième jour de la gestation, pour une gestation totale de sept ou de neuf mois<sup>26</sup>. Ce calendrier de l'embryogenèse s'inspire de Macrobe<sup>27</sup> et diffère dans le détail d'autres traditions circulant en Occident à cette époque. Par exemple, un passage très influent d'Augustin sur lequel nous allons revenir, place l'achèvement de la forme à quarante-six

<sup>23</sup> Augustin, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres*, II, 27, 43 : « ita qui natus non fuerit, renasci non potest » (éd. C. F. Vrba et J. Zycha, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 60, 1913, p. 114) ; Idem, *Epistula* 187, 9, 31 : « nec renasci quisquam potest, antequam natus sit » (éd. A. Goldbacher, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 57, 1911, p. 109). Gratien, *Decretum*, De consecratione, dist. IV, c. 114 (éd. E. Friedberg, Leipzig, 1879, réimpr. Graz, 1995, I, col. 1397), cf. aussi Lefebvre-Teillard, « Infans conceptus » (cit. n. 19), p. 503. La théologie doctrinale défend, au moins dès le XII<sup>e</sup> siècle, la même position, par exemple Pierre Lombard, *Sententiae* (vers 1155), IV, dist. 6, cap. 3 (éd. I. Brady, Grottaferrata, 1971-81, 2 vol., II, p. 270-71). Voir aussi Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 3a, q. 68, a. 11.

<sup>24</sup> Ce critère, plutôt que le premier cri, permet de garantir le salut spirituel d'un plus grand nombre d'enfants pendant des accouchements difficiles. Pour l'ondoiement, cf. Lefebvre-Teillard, « Infans conceptus » (cit. n. 19), p. 505 ; Eadem, « Baptême et nom de baptême, notes sur l'ondoiement, dans *Histoire du droit social, Mélanges en hommage à Jean Imbert*, Paris, 1989, p. 365-370 ; Didier Lett, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1997, p. 207-11. Voir aussi la question de Thomas d'Aquin citée dans la note précédente.

<sup>25</sup> Guillaume de Conches, *Philosophia mundi*, XXVIII, 51 : « Tempus vero coniunctionis illius cum corpore a nullo diffinitur. Nobis tamen post operationem informativae et concavativae virtutis videtur ; tunc enim naturalis virtus per membra potest discurrere, sine qua vita non potest esse nec anima in corpore » (éd. G. Maurach, Pretoria, 1980, p. 112). Dans le plus prudent *Dragmaticon* (VI, 25, 7 ; éd. cit. [n. 12], p. 265), il avance des arguments d'autorité : l'analogie du récit de la création (Dieu forme d'abord le corps d'Adam et lui insuffle ensuite la vie) et l'autorité de Platon. L'argument biblique se trouve déjà dans un passage des *Quaestiones veteri et novi testamenti*, q. 23, qui passent au Moyen Âge pour une œuvre d'Augustin. Le pseudo-Augustin est antérieur à Augustin et est vraisemblablement à identifier avec l'Ambrosiaster, auteur de la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Les *Quaestiones* sont bien connues dès le Haut Moyen Âge. Le passage qui nous intéresse est par exemple inséré dans la collection canonique d'Yves de Chartres et dans le *Décret*, C. 32, q. 2, c. 9, cf. W. P. Müller, *Die Abtreibung. Anfänge der Kriminalisierung 1140-1650*, Cologne etc., 2000, p. 15-17.

<sup>26</sup> Guillaume de Conches, *Philosophia mundi*, XIII, 20 (éd. cit. [n. 25], p. 98-99). Cf. Idem, *Dragmaticon*, VI, 9, 4-6 (éd. cit. [n. 12], p. 213-14). Il faut remarquer que Guillaume ne parle pas ici de l'âme, ce qui est caractéristique des calendriers de l'embryogenèse, qui se concentrent sur la forme.

<sup>27</sup> Macrobe, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 6, 65-66 (éd. et tr. fr. M. Armisen-Marchetti, Paris, 2001, p. 41-42). Macrobe ne parle ici que du rythme de la formation du corps, sans évoquer l'âme.

jours, alors que la *Glose ordinaire* sur le *Lévitique* popularise l'idée que la formation du garçon prend quarante jours et celle de la fille le double<sup>28</sup>. Selon le *Pantegni*, la formation d'un garçon prend trente, quarante ou quarante-cinq jours, selon que la gestation est de sept, neuf ou dix mois (selon une tradition très diffusée remontant à l'Antiquité, l'enfant né à huit mois n'est pas viable<sup>29</sup>) ; pour une fille, il faut, dans chaque cas, cinq jours de plus et il suffit de doubler la durée de la /239/ formation de l'embryon pour obtenir le moment de l'apparition du mouvement<sup>30</sup>. Tous ces calendriers, plus ou moins complexes, ainsi que ceux d'Avicenne et d'Aristote qui ne seront connus qu'au XIII<sup>e</sup> siècle, s'accordent pour situer l'apparition de la forme humaine dans les premiers mois de la grossesse<sup>31</sup>. En même temps, ces descriptions de l'embryogenèse se concentrent sur la formation du corps et font abstraction de l'animation de l'embryon.

Guillaume de Conches a néanmoins raison de considérer que la thèse de la coïncidence entre formation et animation est la plus répandue. Cette position est défendue dans d'autres contextes, notamment par les théologiens qui s'opposent surtout à l'animation immédiate. Corollaire du traducianisme, la présence de l'âme dès la conception est aussi compatible, comme chez certains Pères grecs, avec l'idée de l'infusion de l'âme par Dieu. Grégoire de Nysse, dont l'Occident latin connaît très tôt le traité anthropologique, la défend au nom de l'unité de la personne humaine. Si l'homme est composé d'une âme et d'un corps, chacun de ces principes doit commencer à exister en même temps. L'homme ne peut être plus âgé ni plus jeune que l'âme<sup>32</sup>. La première scolastique ne suit pas le Père grec, car affirmer que l'embryon acquiert une âme dès le moment de sa conception impliquerait une augmentation absurde du nombre d'âmes damnées. Même les embryons avortés lors de fausses couches devraient être considérés comme des êtres humains<sup>33</sup>. D'autre part, même s'ils condamnent toute interruption /240/ volontaire de

<sup>28</sup> La *Glose ordinaire* utilise la durée de la formation de l'enfant comme explication de la durée de la purification de la femme après l'accouchement prescrite par le *Lévitique* (12), interprétation qui remonte au commentaire d'Hésychius de Jérusalem († après 451), dont la traduction latine fut connue en Occident (*In Leviticum*, III, 12, 1-5, [éd. PG 93, c. 924]). Pour l'histoire des relevailles et de la purification de la femme au Moyen Âge entre pratique folklorique et norme ecclésiastique, cf. Charles de Miramon, « La fin d'un tabou ? L'interdiction de communier de la femme menstruée au Moyen Âge. Le cas du XIII<sup>e</sup> siècle », dans *Le sang au Moyen Âge*, Montpellier, 1999 (Cahiers du CRISIMA ; 4), p. 163-81.

<sup>29</sup> Cf. *infra*, n. 88.

<sup>30</sup> Constantin l'Africain / Haly Abbas, *Pantegni*, *Theorica*, III, 34 (éd. in Isaac [Israeli], *Opera omnia*, Lyon, 1515, 2<sup>e</sup> foliotation, fol. 14<sup>r</sup>).

<sup>31</sup> Pour plus de détails, voir Hewson, *Giles of Rome* (cit. n. 5), p. 166-78 ; 214-21.

<sup>32</sup> Grégoire de Nysse, *De opificio hominis*, cap. 28-29 (éd. J.-P. Migne, *Patrologiae graecae cursus completus*, 44, col. 229-40) ; tr. lat. de Dionysius Exiguus (VI<sup>e</sup> siècle), cap. 29-30 (éd. PL 67, col. 395-400) ; trad. lat. de Jean Scot Erigène (moins diffusée), cap. 28-29 (éd. M. Cappuyns, « Le *De imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Erigène », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32, 1965, p. 205-62, ici p. 252-56). Pour la théorie de l'animation chez Grégoire de Nysse, voir Caspar, « La problématique de l'animation » (cit. n. 6), p. 9-11 et M. -H. Congourdeau, « L'embryon dans les premiers siècles chrétiens », dans *L'enfant à naître. Le regard des Pères*, Paris, 2000 (Pères dans la foi 78).

<sup>33</sup> Par exemple : Anselme de Cantorbéry, *De conceptu virginali et originali peccato*, cap. 7 : « Quod autem [infans] mox ab ipsa conceptione rationalem animam habet, nullus humanus suscipit



grossesse comme un péché grave, les théologiens et canonistes médiévaux ne qualifient pas d'homicide l'avortement intentionnel ou accidentel d'embryons informes. L'embryon informe ne possède pas encore d'âme et n'est donc pas un être humain. En matière d'avortement, le critère de la forme – qui se fonde, *in fine*, sur un passage de l'*Exode* dans la version de la Septante<sup>34</sup> et son interprétation par Augustin<sup>35</sup> – reste fondamental tout au long du Moyen Âge, même chez les civilistes<sup>36</sup>.

L'idée de la nécessité d'une adéquation structurelle et fonctionnelle entre le corps et l'âme s'affirme également dans le contexte christologique<sup>37</sup>. Concernant la formation du corps du Christ, les théologiens médiévaux sont confrontés à des autorités divergentes. Plusieurs Pères soutiennent que les différentes composantes de l'incarnation (conception, animation et union à la chair) se sont réalisées simultanément, au moment de la conception. Le corps du Christ atteint en un seul instant sa forme parfaite et s'anime aussitôt. Ensuite, il augmente simplement de taille. Cependant, Augustin semble se contredire, car si le *Traité à Pierre sur la foi* (œuvre en réalité de Fulgence de Ruspe, mais attribué à l'évêque d'Hippone) admet la thèse de la formation

---

sensus. Sequitur enim ut quotiens susceptum semen humanum – etiam ab ipso momento susceptionis – perit, antequam perveniat ad humanam figuram : totiens damnetur in illo anima humana, quoniam non reconciliatur per Christum ; quod est nimis absurdum » (éd. F. S. Schmitt, *S. Anselmi opera omnia*, II, Stuttgart, 1984, p. 148) ; Anselme de Laon, *Sententie diuine pagine* : « Queritur autem, an statim anima adiungatur in effusione seminis an post. Phisici uolunt post. Quidam uero diuini statim, quia nesciunt, quomodo aliter cresceret illud germen. Potest tamen dici, quod ex uigore anime matris, et tamen non est de essentia matris. Multa etiam crescunt, que non habent animam. Hoc autem de ineffusione anime uidetur absurdum. Si enim quam cito infunditur germen, infunditur anima, tunc si statim illud germen uel potione uel aliquo casu periret, tamen resurgere oporteret in die iudicii. Quod est absurdum » (éd. F. Bliemetzrieder, *Beiträge für Geschichte und Philosophie des Mittelalters*, 18, 2-3, 1919, p. 34-35) ; Gratien, *Decretum*, C. 23, q. 2, c. 9 (éd. Friedberg, I, 1122). Gratien reprend le passage du pseudo-Augustin déjà cité à la note 25. Le pseudo-Augustin l'emploie contre le traducianisme. L'idée que l'âme arrive après l'achèvement de la forme apparaît également dans le très diffusé *Liber de spiritu et anima* (cap. 9, éd. PL 40, col. 784-85), autre traité attribué à tort à Augustin qui est en réalité une compilation écrite au XII<sup>e</sup> siècle, vraisemblablement dans le milieu cistercien.

<sup>34</sup> *Exode* 21:22-23. Ce passage concerne le dédommagement du père en cas de la perte d'un fœtus provoqué par un tiers. Le texte hébraïque se contente de demander des dommages matériels si la mère n'a subi aucune blessure corporelle. En revanche, le texte de la Septante comporte une interpolation stipulant que la règle « vie pour vie » s'applique en cas de la perte d'un fœtus déjà formé. Cf. Noonan, *Contraception*, p. 90, Müller, *Die Abtreibung*, p. 3-4, Nardi, *Procurato aborto*, 61-180 (titres complets dans la note 36). La Vulgate ne contient pas cette interpolation, mais les auteurs médiévaux suivent Augustin (voir la note suivante).

<sup>35</sup> Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum libri VII*, quaest. Exodi n°80 (éd. *Corpus christianorum series latina*, 33, 1958, p. 111).

<sup>36</sup> Pour la théorie juridique et la pratique judiciaire en matière d'avortement au Moyen Âge, voir l'ouvrage fondamental de W. P. Müller, *Die Abtreibung. Anfänge der Kriminalisierung 1140-1650*, Cologne etc., 2000. Voir aussi J. T. Noonan : *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Mass., 1986, éd. augmentée (1965<sup>1</sup>) (tr. fr. *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Paris, 1969). Pour l'avortement dans le monde antique, cf. E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milan, 1971 (que je n'ai pas pu consulter).

<sup>37</sup> Pour une étude plus détaillée du débat médiéval sur la formation du corps du Christ et plus en général les rapports entre embryologie et christologie, je me permets de renvoyer à mon livre, *Le ver, le démon et la vierge* (cit. n. 2), 365-504.

instantanée, Augustin, dans son commentaire d'un passage de l'évangile de Jean (2, 19-21) concernant la reconstruction du temple<sup>38</sup>, assimile le développement du corps du Christ à celui, graduel, d'un embryon ordinaire :

On dit que la conception humaine s'effectue et s'accomplit de la manière suivante. Pendant les six premiers jours [la matière dans l'utérus] ressemble à /241/ du lait ; dans les neuf jours qui suivent, elle est transformée en sang, puis, pendant douze jours, elle se solidifie. Ensuite, durant les dix-huit jours qui restent, les contours de tous les membres [du fœtus] sont formés jusqu'à la perfection. À partir de ce moment jusqu'au jour de l'accouchement, le fœtus augmente de taille<sup>39</sup>.

Ce passage est inlassablement cité, y compris dans les textes médicaux et philosophiques. La thèse augustinienne de la formation graduelle du corps du Christ ne trouve cependant que peu de partisans, et aucun après le XII<sup>e</sup> siècle. Il faut souligner qu'Augustin ne parle ici ni de l'animation, ni de l'union à la chair, alors que les théologiens scolastiques essaient de faire s'accorder doctrine d'incarnation, embryogenèse et théorie de l'âme, tout en respectant les autorités. L'une des explications proposées pour soutenir la formation graduelle du corps du Christ consiste à dissocier l'achèvement de la forme, à quarante-six<sup>40</sup> jours de gestation, et l'union à la chair et l'animation, au moment de la conception. Cependant, cette thèse est rapidement rejetée, car elle implique que Dieu s'est fait homme avant même que son corps humain n'ait atteint sa pleine organisation. Une solution alternative, qui consiste à dire que l'âme s'introduit au moment de l'achèvement de la forme, alors que le Verbe s'incarne dès la conception, ne s'impose pas non plus. Elle a pour conséquence inacceptable que, entre la conception et l'animation, le Fils de Dieu n'est homme qu'en partie. Seule la thèse de la formation immédiate et de la coïncidence entre formation, animation et union à la chair permet de remédier aux problèmes d'ordre théologique et physique. Le fait que le corps du Christ se soit formé plus vite que les hommes ordinaires n'est pas perçu comme un obstacle à son humanité et n'a pas de conséquences, à la différence de la position de certains Pères grecs, sur l'opinion que se font les théologiens scolastiques concernant le moment de l'animation des hommes ordinaires<sup>41</sup>. /242/

---

<sup>38</sup> L'évangéliste interprète la parole de Jésus qui déclare qu'il restaurera en trois jours le temple dont la construction a duré quarante-six ans, comme une annonce de la résurrection du Seigneur, le temple représentant son corps. Augustin applique cette assimilation également à sa naissance : si les trois jours signifient le laps de temps entre la passion et la résurrection, les quarante-six ans nécessaires pour l'édification du temple correspondent au nombre de jours requis après la conception pour que le corps du Christ acquière sa forme parfaite.

<sup>39</sup> Augustin, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 56 : « Dicitur autem conceptio humana sic procedere et perfici, ut primis sex diebus quasi lactis habeat similitudinem, sequentibus novem diebus convertatur in sanguinem, deinde duodecim diebus solidetur, reliquis decem et octo formetur usque ad perfecta liniamenta omnium membrorum, et hinc iam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augeatur » (éd. *Corpus christianorum series latina*, 44A, p. 95).

<sup>40</sup> L'addition des chiffres ne fait certes que quarante-cinq, mais pour harmoniser l'Évangile et médecine, Augustin considère que le jour supplémentaire signifie la somme des autres jours.

<sup>41</sup> Ainsi, selon Maxime le Confesseur (580-666), le Christ, en s'incarnant, constitue le modèle de la nature humaine. L'homme a été créé d'après l'image de Dieu et puisque le Christ s'est animé immédiatement, c'est aussi le cas de chaque homme. Je remercie Marie-Hélène Congourdeau d'avoir attiré mon attention sur cette différence entre traditions orientale et

## Embryogenèse, animation et formes substantielles

L'assimilation des *libri naturales* aristotéliens, à partir du début du XIII<sup>e</sup> siècle, transforme et complexifie le problème de l'animation de l'embryon. On sait qu'Aristote considère l'âme comme la forme du corps, comme le principe qui l'organise et le structure, et non pas comme une substance spirituelle séparée. Selon le modèle aristotélien, l'âme est donc plus intimement liée au corps que dans la tradition néoplatonicienne dominante au XII<sup>e</sup> siècle. D'autre part, Aristote considère l'âme comme le principe vital. Tous les êtres vivants sont animés, car toutes les fonctions vitales, et pas seulement les fonctions intellectuelles, supposent la présence d'une âme. Aristote décrit l'animation de l'embryon humain comme un développement progressif qui procède de l'âme végétative vers l'âme intellectuelle, en passant par l'âme sensitive. Au début de la grossesse, l'embryon possède l'âme végétative seulement en puissance ; celle-ci s'actualise au moment où l'embryon commence à tirer sa nourriture de la mère et à accomplir les fonctions propres à l'âme végétative. De même, l'âme sensitive et l'âme intellectuelle ne passent à l'acte qu'après avoir existé seulement en puissance. Au cours de son développement, l'embryon humain vit d'abord comme une plante, puis comme un animal, et seulement à la fin comme un homme<sup>42</sup>.

La première scolastique considérait l'embryogenèse comme un processus avant tout mécanique, comme la construction d'une sorte de petite poupée, animée soudainement à un moment de son développement. C'est l'âme humaine qui confère la vie à l'embryon ; avant son infusion, l'embryon ne vit pas à proprement parler ; tout au plus, lui attribue-t-on certaines fonctions vitales, à l'instar des plantes, « qui croissent sans avoir d'âme »<sup>43</sup>. La réception d'Aristote conduit les auteurs médiévaux à considérer l'embryogenèse et l'animation comme un processus physiologique et graduel. L'embryon est animé et vivant dès sa conception, même s'il n'est pas encore alors un être humain à proprement parler.

La vision aristotélienne soulève pourtant plusieurs difficultés. Il n'est pas facile de l'intégrer dans une anthropologie chrétienne : comment faire accorder le développement

---

occidentale. Voir son étude « L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur », *Nouvelle revue théologique*, 111, 1989, p. 693-709. Une minorité d'auteurs occidentaux défend l'animation immédiate, mais ce choix relève de leur volonté de garantir l'unité de l'âme, cf. *infra*, p. 13. Sur d'autres points toutefois, comme le rôle de la femme dans la génération et l'existence d'une semence féminine, les contraintes christologiques ont une influence sur les théories embryologiques des théologiens médiévaux, cf. Van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge* (cit. n. 2), p. 398-473.

<sup>42</sup> Aristote, *De generatione animalium*, II, 3, 736 a-b. Sur l'embryon et la théorie de l'animation chez Aristote, voir aussi Pierre-Marie Morel, « Aristote contre Démocrite, sur l'embryon », dans le présent volume.

<sup>43</sup> Cf. Anselme de Laon, *supra*, n. 33 ; pseudo-Augustin, *Liber de spiritu et anima*, cap. 9 : « Anima vero ex eo dicta est quod animet corpus ad vivendum, hoc est, vivificet. [...] Humana quidem anima, quia in corpore habet esse et extra corpus, anima pariter et spiritus vocari potest : non duae animae, sensualis et rationalis, altera qua homo vivat, et altera qua ut quidam putant, sapiat ; sed una atque eadem anima in semetipsa vivit per intellectum, et corpori vitam praebet per sensum. Humanum namque corpus nec vivere nec nasci potest sine anima rationali ; vegetatur tamen et movetur et crescit et humanam formam in utero recipit, priusquam animam rationalem recipiat. Sicut etiam virgulta et herbas sine anima moveri et incrementum habere videmus » (éd. *PL* 40, col. 784-85). Pour ce texte, voir aussi *supra*, n. 33.

physiologique de l'âme avec le créatianisme ? /243/ Aristote suggère lui-même une partie de la solution en affirmant que l'âme intellectuelle, à la différence des âmes sensitive et végétative, est divine et advient de l'extérieur. Et que veut dire exactement l'assimilation de l'embryon humain à une plante ou un animal ? Comment concilier succession des âmes et unité de la personne humaine ? L'animation en trois phases implique-t-elle que l'homme a trois âmes, ou – selon la terminologie aristotélicienne – qu'il possède trois formes substantielles ? La discussion sur l'embryogenèse recoupe ici la controverse concernant la pluralité ou l'unicité des formes, polémique particulièrement véhémente à partir de la fin des années 1260 et conduisant à l'inclusion des thèses unicistes dans plusieurs censures ecclésiastiques<sup>44</sup>. L'embryogenèse compte parmi les principaux arguments des pluralistes. Devant l'impossibilité de faire justice ici à toute la richesse et les multiples enjeux de ce débat<sup>45</sup>, contentons-nous de mentionner les positions les plus importantes, en nous concentrant sur leur dimension embryologique.

### ***L'embryologie uniciste***

Durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, le débat ne se situe pas encore sur un plan proprement métaphysique. Il concerne le nombre d'âmes plutôt que le nombre de formes substantielles. Certaines théories ne s'écartent guère de celle de la première scolastique, mais tentent de mieux rendre compte de l'apparition des fonctions vitales avant l'infusion de l'âme rationnelle. Selon une première variante, l'embryon vit d'abord grâce à la *virtus formativa* dans le sperme qui exerce les fonctions vitales de l'embryon, tant que Dieu ne lui a pas infusé son âme<sup>46</sup>. Selon une autre version de la même thèse, l'embryon vit d'abord sous le régime de l'âme de la mère. Défendue déjà par Anselme de Laon au début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>47</sup>, Albert le Grand l'attribue aux médecins<sup>48</sup> ; elle /244/ est avancée dans les années 1230 par Roland de Crémone, le premier

<sup>44</sup> Les condamnations prononcées à Oxford par Robert Kilwardby, réitérées neuf ans plus tard à Londres par Jean Peckham. Ces condamnations sont l'objet du livre d'Alain Boureau cité à la note suivante.

<sup>45</sup> Pour ce débat, voir le beau livre d'Alain Boureau, *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, 1999, surtout p. 39-136. Pour une approche plus classique, et parfois apologétique, voir R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique*, Louvain, 1951 et E. H. Wéber, *La personne humaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1991, p. 109-19.

<sup>46</sup> Cette position est défendue par Bonaventure, *In II Sententiarum*, dist. 31, art. 1, q. 1, resp., éd. *Opera theologica selecta. Editio minor*, Quaracchi, 1938, II, p. 764 : « Ibi enim non potest esse substantia animae perficiens, cum sit perfectio corporis physici, organici ; nec possit actualiter existere nisi corpore existente in debita complexione et organizatione. Potest tamen ibi esse virtus animae patris, quae quidem est in semine sicut in subiecto deferente, sicut virtus motoris defertur simul cum lapide proiecto ; et ideo haec cessat quando operatio eius consummatur ; quod fit quando corpori organizato inducitur anima sensitiva perficiens, sive educatur de potentia materiae subito sive cum rationali infundatur ab extrinseco ». Thomas d'Aquin cite, et rejette, cette position, *De potentia*, q. 3, art. 9, ad 9 : « Et ideo alii dicunt quod in embrione non est anima ante infusionem animae rationalis, sed est ibi vis formativa, quae huiusmodi operationes vitae in embrione exercet ».

<sup>47</sup> Cf. *supra*, n. 33.

<sup>48</sup> Albert le Grand, *De animalibus*, XVI, tr. 1, cap. 2 : « Dicunt enim quidam medicorum spermata concepta primo moveri modo plantarum ad nutrimentum et conversionem et augmentum et formationem et plantas dicunt moveri virtute caelesti et virtute terrae ad dictas

maître dominicain à Paris, qui avait une large culture médicale. Il signale que l'embryogenèse est l'argument principal des pluralistes et rejette, pour s'en garder, l'animation successive de l'embryon ; l'âme est unique, mais dotée de trois facultés<sup>49</sup>.

L'idée que l'enfant vit d'abord à travers la mère, comme s'il s'agissait d'une partie de son corps reste incompatible avec la doctrine aristotélicienne selon laquelle le mouvement et les opérations vitales d'un être vivant dérivent d'un principe intrinsèque. Guillaume d'Auvergne, un contemporain de Roland de Crémone, mentionne cet inconvénient et propose une autre solution pour sauvegarder l'unicité de l'âme. L'embryon est d'abord animé par une âme végétative transmise lors de la génération et adaptée au corps en voie de formation. Lorsque le corps atteint sa forme parfaite, Dieu y infuse l'âme intellectuelle, et l'âme végétative provisoire disparaît<sup>50</sup>. Cette conception d'une âme transitoire est reprise et précisée par Thomas d'Aquin. Chacune des différentes âmes constitue un tout autonome. Ainsi, l'âme sensitive comprend-elle non seulement les fonctions sensibles, mais aussi celles de l'âme végétative, l'une et l'autre étant tirées de la puissance de la matière par la *virtus formativa* du sperme, tandis que l'âme intellectuelle, infusée par Dieu, comprend en elle les étages inférieurs sensitif et végétatif. Au cours de son développement, /245/ l'embryon est animé par des âmes différentes qui se succèdent, mais il ne contient, à aucun moment, deux formes en même temps<sup>51</sup>.

Albert le Grand est également un partisan inconditionnel de la forme substantielle unique. Cependant, à la différence de son disciple Thomas, il présente l'animation de l'embryon non pas comme une série discrète de générations et de corruptions de formes substantielles, mais comme

---

mutationes : et ita dicunt ab anima matris moveri embria sive semina concepta ad conversionem et figurationem et nutrimentum primum et postea infundi animam et tunc moveri motibus animae propriae » (éd. H. Stadler, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 15-16, Münster, 1916 et 1921, p. 1065). Anselme de Laon cite également les *physici* (*supra*, n. 33), mais il n'est pas clair si cette attribution concerne l'hypothèse d'une vie embryonnaire à travers la mère ou uniquement l'idée que l'animation intervient après la conception.

<sup>49</sup> Roland de Crémone, *Summa* : « Hec est ratio quare dixerunt quod tres anime sunt in homine ; quia uident quod embrio antequam sit anima sensibilis uel rationalis crescit ; sed crementum non est nisi ab anima uegetabili ; ergo anima uegetabilis infunditur antequam sensibilis, et sensibilis antequam rationalis. [...] Sed frustra nituntur ; quia embrio non crescit uel uegetat <nisi> uegetatione matris sue, quia antequam infundatur ei anima rationalis est sicut quoddam membrum matris, quoniam continuatur matri embrio per cotilidones. Sensibilis et uegetabilis sunt uires anime rationalis in homine » (ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 795, fol. 34<sup>va</sup>, cité par O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, I, Gembloux, 1942, p. 464-65). On trouve cette même position, deux décennies plus tard, dans le traité anonyme *De coniuncto humano*, ajouté à la *Somme dite d'Alexandre de Halès*, II, pars, inq. 4, tract. 3, q. 1, tit. 2, cap. 6, n°489 : « Potest ergo dici quod embrio vivit, extenso nomine vitae, nec vivit ex praesentia animae informantis, sed ex influentia quam recipit a corpore continente » (éd. Quaracchi, 1924-79, II, p. 683). « Proprie loquendo », l'embryon ne vit pas. L'auteur compare le rapport entre l'embryon et la mère, à celui entre la pomme et le pommier.

<sup>50</sup> Guillaume d'Auvergne, *Tractatus De anima*, 4 (éd. *Opera omnia*, II, *Supplementum*, p. 105-107). Voir l'analyse de Da Cruz Pontes, « Le problème de l'origine de l'âme » (cit. n. 8), p. 202-204.

<sup>51</sup> Discussion des différents passages chez Thomas sur l'animation de l'embryon dans J. A. Weisheipl, « The Axiom 'Opus naturae est opus intelligentiae' and its Origins », dans G. Meyer et A. Zimmermann (éds), *Albertus Magnus. Doctor universalis 1289/1980*, Mayence, 1980, p. 441-63, ici p. 458-59.

un développement continu d'une forme qui se perfectionne graduellement. Les parties végétative et sensitive de l'âme humaine sont déduites de la matière par la puissance formative, l'intellect est ensuite infusé par Dieu à partir de l'extérieur<sup>52</sup>. Thomas d'Aquin critiquera cette thèse. Contrairement à la matière soumise à des changements graduels, une forme substantielle ne peut connaître le plus ou le moins : elle est, ou elle n'est pas<sup>53</sup>. Thomas suggère ici que l'embryon est déjà dans une espèce déterminée, avant l'infusion de l'âme intellectuelle qui le rend proprement humain. Cependant, à d'autres moments il décrit l'embryon comme un être en devenir que l'on ne peut pas situer de manière appropriée dans un genre ou une espèce particulière<sup>54</sup>. Partisan de la position thomiste sur la génération et la corruption des âmes transitoires, Gilles de Rome précise la question du statut ontologique de l'« animalité » de l'embryon. Dire que l'embryon est un animal avant d'être un être humain ne peut pas être compris au sens fort – car une forme spécifique assure une existence stable –, mais seulement dans la mesure où l'embryon remplit les fonctions animales. L'embryon humain précoce n'est pas identique à l'embryon d'une autre espèce. Chaque embryon est déjà situé dans son espèce par sa cause finale, forme vers laquelle il tend<sup>55</sup>.

Au-delà de leurs divergences, toutes ces positions unicistes partagent la conviction que l'infusion de l'âme intellectuelle intervient au cours de l'embryogenèse, une fois que le corps lui est adapté. En revanche, selon quelques auteurs isolés, la simplicité et l'unité absolues de l'âme supposent sa présence complète dès la conception. Quand Aristote dit que l'embryon vit d'abord /246/ comme une plante et comme un animal, il ne faut pas le comprendre dans le sens d'une succession d'âmes. Ce sont les fonctions d'une même et seule âme, entièrement présente dès la conception, qui se manifestent progressivement, suivant le stade de développement du corps. Cette opinion minoritaire se retrouve chez des auteurs par ailleurs fort divers<sup>56</sup>, comme le philosophe Alfred de Sareshel, dans les années 1220<sup>57</sup>, un maître ès arts anonyme, dans les

---

<sup>52</sup> Cf. Weisheipl, « The Axiom » (cit. n. 51) et Bruno Nardi, « L'origine dell'anima umana secondo Dante », dans Idem, *Studi di filosofia medievale*, Roma, 1960, p. 9-68, ici p. 24-46.

<sup>53</sup> Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 3, art. 9, ad 9 : « Cum nulla forma substantialis suscipiat magis et minus; sed solum materia per alterationem praecedentem variatur, ut sit magis et minus disposita ad formam. Forma vero non incipit esse in materia nisi in ultimo instanti alterationis ».

<sup>54</sup> De même, si Thomas emploie parfois des formules vagues, en attribuant à l'embryon la vie d'une plante ou d'un animal, il dit aussi que s'engendre d'abord un animal avant que ne s'engendre un homme ou un cheval. Voir L. Cova, « Prius animal quam homo. Aspetti dell'embriologia tommasiana », dans *Parva naturalia. Saperi medievali, natura e vita*. Atti dell'XI convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Macerata, 7-9 dicembre 2001, C. Crisciani, R. Lambertini, R. Martorelli Vico (éds), Pise / Rome, 2004, p. 357-78, ici p. 372-75.

<sup>55</sup> Hewson, *Giles of Rome* (cit. n. 5), p. 100-103.

<sup>56</sup> Selon James McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, 1982, p. 313, c'est vraisemblablement l'opinion mûre de Robert Grosseteste. Chez R. C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden, 1995, p. 38-39 et n. 71, p. 202, cette hypothèse est devenue une certitude. Cependant, McEvoy extrapole, à tort (cf. *supra*, p. 9) à partir de l'opinion de Grosseteste sur la formation et l'animation immédiate du Christ.

années 1270<sup>58</sup>, le théologien franciscain Vital du Four<sup>59</sup>, et, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, le médecin italien Dino del Garbo<sup>60</sup>. /247/

### ***L'embryologie pluraliste***

La théorie pluraliste n'est pas non plus homogène. Selon la version la plus courante, les trois principes vitaux de l'homme s'ajoutent de manière successive lors du développement embryonnaire. Tout en restant réellement distincts, ils sont ordonnés les uns par rapport aux autres de façon à former une seule âme, tout comme le carré composé de deux triangles se transforme en pentagone par l'addition d'un troisième triangle. La superposition successive des trois principes est aussi décrite selon des rapports d'acte et de puissance, de forme et de matière.

---

<sup>57</sup> C'est l'interprétation de Bruno Nardi, « L'origine dell'anima » (cit. n. 52), p. 13. Alfred de Sareshel (*De motu cordis*, cap. 12-13, éd. C. Baeumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 23, 1-2, 1923, p. 56-70) affirme effectivement que l'âme est infusée par Dieu dès la conception, malgré l'absence de l'organisation corporelle nécessaire à sa manifestation, mais il n'évoque que l'âme végétative et sensitive. Il admet que l'âme humaine est unique, mais ne pose pas encore la question de son unicité ou de sa pluralité.

<sup>58</sup> « Anonyme Van Steenberghe », *Quaestiones De anima*, II, q. 7 : « Alio modo convenit dicere quod homo generatur multis generationibus. Primo enim oportet generari semen ; postea corrumpitur semen et generatur aliud, ut vegetativum, per corruptionem formae seminis ; deinde illud corrumpitur et generatur aliud, ut sensitivum, et remanet tamen vegetativum virtute : unde corruptio unius est generatio alterius ; ulterius cum summe disponitur sensitivum ad intellectivum, tunc corrumpitur sensitivum et generatur intellectivum. Ad rationem allatam concedo maiorem ; ad minorem dico quod vegetativum in homine non generatur prius quam intellectivum, sed posterius ; similiter dicendum de sensitivo. [...] vegetativum et sensitivum in homine non inducuntur de potentia materiae per agens materiale : imo tota anima hominis, quae est forma simplex, quae est rationativa, educitur ab extrinseco ; istius tamen virtutes sunt vegetativum et sensitivum » (éd. F. Van Steenberghe, 'Un commentaire semi-averroïste du traité de l'âme', dans *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain, 1971, p. 208. L'auteur rejette ici la théorie thomiste. Van Steenberghe date le traité entre 1273 et 1277. Voir aussi Dales, *The Problem of the Rational Soul* (cit. n. 56), p. 164-65.

<sup>59</sup> Vital du Four, *Quaestiones 26 de rerum principio*, q. 10, art. 4 (éd. parmi les œuvres de Jean Duns Scot, éd. Vivès, Paris, 1891-95, IV, p. 265-717, ici p. 451-56). n°23 : « est dicendum, quod sensitivum in homine est a create » (p. 452). n°26 : « Et secundum hoc in eo, quod generatur ex embryone, vel in ipso embryone, (si ipse foetus novellus vocatur embryo) prius dicitur animal quam homo ; quia in tali foetu novello ex embryone genito, prius apparent opera vegetativae, seu actus plantae quam animalis, et prius actus et opera animalis quam hominis : non quia alia sit forma, per quam est animal, et alia per quam materia est homo, sed quia opera imperfecta, quae fiunt ab eadem forma, prius apparent quam opera perfecta » (p. 451).

<sup>60</sup> Dino del Garbo, *De natura fetus Hypocratis*, Venise 1502, fol 55<sup>vb</sup> : « Dicebat philosophus 2° de generatione animalium quod fetus prius fit planta quam animal ; id est prius vivit vita vegetative anime quam sensitive ; et prius fit animal quam homo, quia prius vivit vita sensitiva quam intellectiva. Et videte : hic non debet intelligi quod in materia in qua fit generatio, prius inducatur anima vegetativa, postea sensitiva et ultimo intellectiva, quia, si hoc esset, tunc in fetu essent plures anime, quod est falsum. Et ideo debetis imaginari, quod in eodem instanti omnes simul introducuntur, ita quod una et eadem anima est, que plures habet potentias. Tamen ille potentie, quoad suas operationes, habent ordinem quemdam secundum perfectum et imperfectum, et ideo una prius manifestatur quam altera, scilicet illa que paucioribus indiget, quam illa que pluribus ». Voir aussi B. Nardi, « Noterella polemica sull'averroismo di Guido Cavalcanti », *Rassegna di filosofia*, 3, 1954, p. 47-71, ici p. 53. Notons que Dino évite de parler de Dieu, alors que Alfred de Sareshel affirme explicitement que Dieu infuse l'âme végétative et sensitive dès la conception, et que l'anonyme Van Steenberghe se contente de dire que l'âme complète vient de l'extérieur.

L'âme sensitive est comme la forme ou l'acte de l'âme végétative. Les formes végétative et sensitive sont tirées de la puissance de la matière et ce n'est qu'ensuite que le principe intellectuel est infusé par Dieu. C'est par exemple l'opinion d'Adam de Buckfield dans les années 1240<sup>61</sup>, de Robert Kilwardby et de Jean Peckham pendant le dernier tiers du siècle<sup>62</sup>.

Certains théologiens reconnaissent de plus, à côté de l'âme, une forme du corps (*forma corporeitatis*), qui dispose la matière à recevoir l'âme et persiste pendant un certain temps après le départ de l'âme à la mort. Comme l'âme, cette forme du corps passe également par des stades transitoires durant l'embryogenèse. Ce schéma peut encore se complexifier. Mathieu d'Acquasparta reconnaît par exemple, dans l'homme, une forme de substance, une forme de corporéité, une forme du mixte (le mélange des quatre éléments), une forme végétative, une forme sensitive et une forme intellectuelle<sup>63</sup>. S'opposant à l'idée d'un empilement des formes les unes sur les autres, selon un ordre hiérarchique et temporel, son confrère Pierre de Jean Olivi appuie sa propre solution sur la distinction entre une matière physique et matière spirituelle. En l'homme, la matière spirituelle est affectée par les formes végétative, sensitive et intellectuelle, tandis que la matière physique est affectée par les formes de la corporéité, du mélange et de l'« organisation ». Ces formes ne sont pas des formes complètes, mais des parties formelles, ce qui permet de sauvegarder l'unité de l'âme<sup>64</sup>. Une autre position fort originale, à mi-chemin entre pluralisme et unicité, fut proposée par le maître séculier Henri de Gand. Sa théorie du « bimorphisme substantiel » stipule que la personne humaine est informée par deux formes seulement : d'un côté l'âme intellectuelle, de l'autre la forme corporelle. L'âme intellectuelle comprend les perfections végétative et sensitive, celles-ci ne sont pas tirées de la matière, mais infusées par Dieu avec l'âme rationnelle. /248/ Toutefois, les parents contribuent à la génération en produisant la forme corporelle<sup>65</sup>.

### ***Virtus formativa et animation***

Les scolastiques soutiennent également aussi des opinions diverses sur le rapport entre la puissance formative du sperme et l'animation, même s'ils rejettent unanimement, avec Aristote, l'idée que cette puissance soit elle-même une âme<sup>66</sup>. Pour Albert le Grand et Thomas d'Aquin, la *virtus formativa* dans le sperme est simplement l'agent et l'instrument de la génération. Ils la

<sup>61</sup> Les passages de son commentaire sur le *De anima* concernant l'embryogenèse sont cités et analysés par Da Cruz Pontes, « Le problème de l'origine de l'âme » (cit. n. 8), p. 207-10.

<sup>62</sup> Nardi, « L'origine dell'anima » (cit. n. 52), p. 15-17 et *infra*, p. 17 et n. 73.

<sup>63</sup> Cité par Zavalloni, *Richard de Mediavilla* (cit. n. 45), p. 325.

<sup>64</sup> Cf. Boureau, *Théologie, science* (cit. n. 45), p. 76-77.

<sup>65</sup> Cf. G. Wilson, « Human Generation According to Henry of Ghent », *Proceedings of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference*, 9, 1984, p. 59-69, ici p. 60.

<sup>66</sup> Aristote, *De generatione animalium*, II, 3, 737 a. Voir par exemple Albert le Grand, *Quaestiones super De animalibus*, XVI, q. 1 (éd. E. Filthaut, *Opera omnia*, 12, Münster, 1955, p. 273-74) ; Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 118, art. 1, ad 3 ; Jean Vath, *Questiones super De generatione animalium*, q. 36 (éd. et intr. L. Cova, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 59, 1992, p. 175-287, ici p. 250-52) ; Pietro d'Abano, *Conciliator*, diff. 48 (éd. Venise, 1565, fol. 71<sup>r</sup>-72<sup>v</sup>).



comparent à l'idée présente dans l'esprit de l'artisan qui guide sa main et qui est de ce fait présente dans l'instrument. Avec le concours des astres, la puissance formative tire d'abord l'âme végétative, puis l'âme sensitive de la puissance de la matière, le sang maternel. Après avoir fini son travail, la *virtus formativa* se dissout avec le sperme. L'apport des causes naturelles étant ainsi achevé, Dieu infuse directement l'âme intellectuelle<sup>67</sup>.

À cette description du rôle de la puissance formative s'en oppose une autre, qui la considère non seulement comme la cause efficiente de la génération mais aussi comme une sorte de germe à partir duquel l'âme se développe. Cette position (qui suppose l'entrée du sperme dans la substance de l'embryon niée par Aristote<sup>68</sup>) s'inspire du concept augustinien (lui-même d'origine stoïcienne) des *rationes seminales*. Selon Augustin la matière n'est pas passive, comme l'affirme Aristote, mais contient des principes actifs qui déterminent le développement des organismes vivants. Ces raisons séminales ont été logées dans la matière par Dieu au moment de la création et s'expriment au cours du /249/ temps<sup>69</sup>. Au XIII<sup>e</sup> siècle, les théologiens augustinisant essaient de concilier le concept des *rationes seminales* avec le modèle aristotélicien de la génération des formes. Cette tentative amène à définir les raisons comme des « essences » de la forme, et donc à promouvoir l'idée d'une puissance active dans la matière. L'un des premiers auteurs à identifier la *ratio seminalis* à la *potentia activa* de la matière est Robert Grosseteste<sup>70</sup>. Partisans de cette théorie, Bonaventure et l'auteur anonyme d'une partie de la *Somme* dite d'Alexandre de Halès identifient la puissance active ou raison séminale qui se trouve dans le sperme à la puissance formative dérivée de l'âme du père. Le germe actif dans le sperme est d'abord le principe qui *organise* la matière pour en devenir ensuite la *forme*<sup>71</sup>. La position de

<sup>67</sup> Albert le Grand, *De animalibus*, XVI, tr. 1, cap. 7, par. 42-43 (éd. cit. [n. 48], p. 1082) ; Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 118, art. 1, ad 3-4 ; art. 2. Dans des œuvres plus précoces, Thomas affirme cependant que la *virtus formativa* et le *spiritus* demeurent dans l'embryon : *De potentia*, q. 3, art. 9, ad 16 ; art. 11, ad 8 ; *Summa contra Gentiles*, 2, cap. 89, par. 10 ; 4, cap. 45, par. 3.

<sup>68</sup> Aristote applique son principe de la séparation des principes actif et passif également au mécanisme de la génération. Cela le conduit à nier l'existence d'une semence féminine et l'entrée du sperme dans l'embryon. La matière de l'embryon provient du sang menstruel, sa forme est imposée par le sperme. En revanche, selon la tradition hippocratique-galénique, l'embryon se constitue à partir du mélange des deux semences, masculine et féminine, l'une et l'autre responsable de la formation de l'embryon, et se nourrit ensuite du sang menstruel. Certains auteurs médiévaux tentent de trouver des compromis entre ces deux traditions. Pour l'ensemble du problème des contributions de l'homme et de la femme à la génération, cf. Cadden, *Meanings of Sex Difference* (cit. n. 3), p. 17-30 ; Van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge* (cit. n. 2), p. 70-79 et Martorelli Vico, *Medicina e filosofia* (cit. n. 4).

<sup>69</sup> Pour la théorie des *rationes seminales* chez Augustin voir M. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, 1985, 2 vol., II, p. 203-6, qui cite en outre les meilleures études sur le sujet, p. 204, n. 160.

<sup>70</sup> Cf. R. C. Dales, « The Influence of Grosseteste's *Hexaameron* on the Sentences Commentaries of Richard Fishacre, OP and Richard Rufus of Cornwall, OFM », *Viator*, 2, 1971, p. 271-300, ici p. 288-90.

<sup>71</sup> *Summa fratris Alexandri* (De coniuncto humano), II, pars 1, inq. iv, tract. iii, q. 1, tit. 2, art. 2 (481), ad 5 : « Dicit enim philosophus, quod virtus descenditur a generante, quae organizat materiam, qua organizata, ingreditur eam, sicut artifex in artificio, et fit eius non solum motor, sed actus et perfectio » (éd. cit. [n. 49], II, p. 664) ; Bonaventure, *In II Sent.*, dist. 15, art. 1,

ces auteurs est néanmoins ambiguë, car ils distinguent aussi parfois raison séminale et *virtus formativa*<sup>72</sup>.

Le cas du dominicain Robert Kilwardby confirme le flou relatif qui s'installe dès que l'on s'écarte des allées bien balisées de l'hylémorphisme. Kilwardby attribue à la puissance formative un rôle purement instrumental, tout en adhérant à la théorie des *rationes seminales* ; dans la liste des condamnations d'Oxford de 1277, il intègre l'embryologie uniciste de Thomas, ainsi que la thèse de la pure passivité de la matière<sup>73</sup>. Même Albert le Grand, pourtant fermement uniciste, avec son idée d'une forme unique qui se perfectionne graduellement au cours de l'embryogenèse, semble accepter la présence d'une puissance active, une *inchoatio formae*, dans la matière<sup>74</sup>. / 250/

Au-delà de leurs différences, les positions d'Albert le Grand et de Kilwardby témoignent de la difficulté d'appliquer la doctrine hylémorphique hors du domaine très abstrait de la métaphysique. Aux yeux de Kilwardby, le modèle embryologique thomiste, qui suppose l'effacement complet de la forme précédente lors de l'apparition de la forme suivante, est incompréhensible d'un point de vue naturaliste. La nature ne connaît pas de matière nue, mais la thèse thomiste implique la réduction de la matière au statut de matière première à chaque phase du processus de génération / corruption, et donc l'association de l'intellect à la matière brute. De plus, si l'âme intellectuelle infusée par Dieu efface les formes antérieures, l'œuvre de la nature dans la génération semble vaine<sup>75</sup>. La doctrine aristotélicienne et la théorie uniciste se heurtent à d'importantes difficultés si l'on veut l'utiliser pour décrire les processus physiologiques et les états limites de la personne humaine. L'embryon, tant comme le cadavre, restent ainsi des points d'achoppement où les scolastiques ont du mal à concilier concepts aristotéliciens, considérations naturalistes et anthropologie chrétienne.

---

q. 1 : « videtur innuere quod illud quod format membra, non est aliud quam ipsa anima et illam animam vocat potentiam activam, intrinsecam ipsi semini » (*Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902, 4 vol., II, p. 375). Cf. Nardi, « L'origine dell'anima » (cit. n. 52), p. 26-27 ; 40-41.

<sup>72</sup> Cf. Nardi, « L'origine dell'anima » (cit. n. 52), *ibidem*.

<sup>73</sup> Édition de cette condamnation dans le *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Denifle et Chatelain (éds), I, no. 474, p. 559. Les articles 6, 7 et 16 concernent l'embryologie thomiste. Dans une lettre, Kilwardby répond aux critiques de Pierre de Conflans qui avait protesté contre l'inclusion de certaines thèses dans la condamnation d'Oxford en 1277. L'article 5 concerne l'embryologie, et l'article 7 traite également des arguments tirés de l'embryogenèse, notamment l'idée de l'impossibilité de l'union de l'intellect à la matière brute. Cf. *Epistola ad Petrum de Conflato*, art. 5 et 7 (éd. F. Ehrle, *Gesammelte Aufsätze zur Englischen Scholastik*, éd. par F. Pelster, Rome, 1970, p. 34-44 et 49-54). Voir aussi Robert Kilwardby, *De 43 questionibus*, q. 34 (éd. H. -F. Dondaine, *Archivum fratrum praedicatorum*, 47, 1977, p. 5-50, ici p. 36-39).

<sup>74</sup> Cf. B. Nardi, « La dottrina d'Alberto Magno sull'*inchoatio formae* », dans Idem, *Studi di filosofia medievale*, Roma, 1960, p. 69-101, surtout p. 75-80. L'interprétation de Nardi a été mise en doute par J. Weisheipl, « The Axiom... », surtout p. 455-56, mais l'argument selon lequel Albert parle de principes formels dans la matière *secondaire* et non première semble peu convaincant.

<sup>75</sup> Voir les textes cités dans la note 73 et l'analyse d'Alain Boureau, *Théologie, science* (cit. n. 45), p. 63-70.

## Conclusion

Au Moyen Âge, il n'existe pas de discours unifié sur le statut de l'enfant à naître. Deux types d'approches coexistent : l'une envisage l'embryon à l'aune de son accès à la personnalité juridique, l'autre s'intéresse à son humanité – et donc à la présence de l'âme rationnelle<sup>76</sup>. L'homme et la personnalité juridique n'ont pas le même point de départ. Alors que l'enfant à naître est considéré comme un être humain bien avant sa naissance, il ne peut ni hériter ou transmettre un héritage, ni recevoir le baptême qu'après sa naissance, et à condition d'avoir vécu au moins un instant<sup>77</sup>.

Ces logiques ne sont pourtant pas étanches ou toujours cohérentes. Le droit romain subordonne la personnalité juridique à la naissance en refusant toute existence propre à l'enfant à naître, alors que la doctrine baptismale implique au contraire, comme le remarque Augustin dans un passage repris par de nombreux auteurs médiévaux, que l'enfant est déjà un être indépendant. S'il n'était qu'une partie de la mère – comme le veut la tradition stoïcienne qui a inspiré le droit romain –, il ne devrait pas être baptisé à sa naissance, si sa mère l'a été pendant sa grossesse<sup>78</sup>. D'autre part, les civilistes médiévaux interprètent /251/ la position du droit romain sur l'avortement à la lumière de la théorie de l'animation dominante à leur époque et en accord avec la théologie et le droit canon. Le droit romain recourt à la fiction pour trouver des solutions profitables à l'enfant et punit l'avortement non pas en raison d'un quelconque « droit à la vie » du fœtus, mais en excipant d'autres considérations civiles ou criminelles (ne pas priver le père de son héritier, sanctionner l'empoisonnement, etc.). En revanche, les civilistes médiévaux vont, dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, et surtout depuis la *Glose ordinaire* d'Accursius, qualifier d'homicide l'avortement d'un fœtus formé<sup>79</sup>.

Les débats autour du cas de la mort de la femme enceinte révèlent le même type d'ambiguïté, tout en montrant que le paradigme du processus de l'animation / formation ne l'emporte pas toujours. À la fin du XII<sup>e</sup> siècle, le grand canoniste Huguccio signale que certains

<sup>76</sup> Sur ce point voir aussi Lefebvre-Teillard, « *Infans conceptus* » (cit. n. 19), p. 505.

<sup>77</sup> Pour les cas de droit civil le cri atteste la vie. Pour le baptême d'urgence la sortie d'une partie du corps suffit, cf. *supra*, p. 6.

<sup>78</sup> Augustin, *Contra Iulianum*, VI, 14, 43 : « Nam si ad matris corpus id quod in ea concipitur pertineret, ita ut eius pars deputaretur ; non baptizaretur infans, cuius mater baptizata est aliquo mortis urgente periculo, cum eum gestaret in utero. Nunc vero cum etiam ipse baptizatur, non utique bis baptizatus habebitur. Non itaque ad maternum corpus, cum esset in utero, pertinebat » (éd. PL 44, col. 843). Ce passage est par exemple repris par Gratien, *Decretum*, De consecratione, dist. IV, c. 114 (éd. Friedberg, 1397) et par Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 3a, q. 68, art. 11. Voir aussi Lefebvre-Teillard, « *Infans conceptus* », p. 503. Les juristes médiévaux mélangent parfois ces deux façons de voir au sein d'une même argumentation, cf. l'*Apparatus Ordinaturus Magister* selon les ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 10244, fol. 197v (voir aussi *infra*, n. 84).

<sup>79</sup> Cf. Müller, *Die Abtreibung* (cit. n. 36), p. 5-7 ; 30-32 ; 47-50. Les juristes de la fin du Moyen Âge avancent que les intérêts de l'enfant, évoqués par les juristes romains (cf. les passages du *Digeste* cités à la note 22) comprennent son droit à la vie, cf. Müller, *Die Abtreibung*, p. 20-21. En droit, le critère de la forme commence à vaciller à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, quand les intérêts humanistes montrent que sa base, l'Exode 21:22-23, est une interpolation tardive, absente de l'hébreu, cf. *ibidem*, p. 322.

juristes interdisent la mise en bière de la femme dans l'église, la messe funéraire et la sépulture dans le cimetière commun, si le fœtus est déjà vivant (*iam vivus*<sup>80</sup>) au moment de la mort de la mère et tant qu'il n'a pas été extrait du corps. Si l'enfant survit, il faut le baptiser, s'il est mort, l'enterrer en terre non consacrée. Le droit rationalise ici, semble-t-il, une pratique folklorique autour de l'idée de l'impureté de la femme enceinte, tabou que l'Église a quelquefois avalisé<sup>81</sup>, mais le plus souvent combattu<sup>82</sup> ou justifié sur un tout autre plan – comme dans le cas présent, par la théorie de l'animation de l'embryon et l'interdiction pour /252/ un païen d'entrer dans un lieu sacré<sup>83</sup>. Huguccio s'inscrit quant à lui dans la deuxième tradition. Sa préoccupation principale n'est pas le statut du fœtus, mais la situation de la femme et son argumentation se concentre sur les conséquences absurdes pour elle de la position inverse. Si le fœtus participe à tout ce qu'elle fait, elle n'aurait, pendant sa grossesse, pas le droit d'entrer dans l'église, d'assister à la messe, de communier, etc.<sup>84</sup> La césarienne n'est donc nullement nécessaire. Pour la

---

<sup>80</sup> C'est-à-dire animé (par l'âme humaine) et formé, même si les canonistes n'emploient pas ces termes ici. Pour la coïncidence entre vie et âme, cf. *supra*, p. 10.

<sup>81</sup> C'est le cas du *Liber pancrisis* associé à Anselme de Laon, n. 412 : « [De muliere parturiente] Si qua mulier pregnans ante partum vel in pariendo ita infirmatur ut videatur non posse evadere, accedat ad eam sacerdos, et confitenti et penitenti dominici corporis participationem impendat. Quod si mortua fuerit, in ecclesia eam non recipiat *propter corporis immunditiam* [mes italiques]. Si autem contingit eam ante pascha vel in ipso die paschali, non communit usque ad diem purificationis sue, nisi necessitas, ut predictum est, intervenerit. Quod si, mortua illa, videatur infantulum vivum posse extrahi, aperiatur uterus eius et extrahatur » (éd. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Gembloux, V, 1959, p. 136. L'extraction du fœtus n'est pas ici présentée comme une condition de l'entrée du corps de la femme dans l'église, mais uniquement comme une possibilité de sauver la vie de l'enfant.

<sup>82</sup> Le concile de Rouen de 1074 (c. 9) s'efforce d'abolir le refus d'enterrer la femme morte enceinte ou en couches dans le cimetière commun : « Ne morte praeoccupatis, si crimine mortali liberi fuerint, sepultura, vel exequiae denegentur, neque praegnantibus aut parturientibus. Hos vero qui sacros ordines reliquerunt, placuit sanctae synodo, nisi anathematizari » (éd. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XX, Venise, 1775, col. 399). Voir aussi A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Fribourg-en-Brigau, 1909, II, p. 241-245.

<sup>83</sup> Le cas de la mort de la femme enceinte ou en couches est similaire à celui de l'interdiction pour la femme menstruée ou relevant de couches de communier, cf. Miramon (de), « La fin d'un tabou ? » (cité n. 28). Je dois l'essentiel du dossier sur l'enterrement de la femme enceinte à cet article ainsi qu'à des communications personnelles de l'auteur.

<sup>84</sup> Huguccio, *Summa ad De consec.* De Cons. d. 1 c. 27, *Ecclesiam* : « Ex hoc. c. videtur colligi quod femina pregnans puero iam vivo si moriatur non debet sepeliri in cimiterio nec poni in ecclesia nec missa pro defunctis debet ei cantari, nisi prius fetus extrahatur de ventre eius. Quod quidam dicunt et affirmant, ergo secundum eos fetus debet extrahi de utero matris mortuae vivus vel mortuus, vivus baptizetur, mortuus sepeliatur extra cimiterium et tunc corpus femine potest poni in ecclesia et esse ibi in officio misse et sepeliri in cimiterio ; aliter corpus eius non debet portari in ecclesiam nec in cimiterio. Ego autem credo omnia ista esse falsa et credo quod femina pregnans si moriatur, etiam fetum iam vivo, licite portetur in ecclesiam et licite cantetur ei missa et licite sepeliatur in cimiterio. Si enim ideo quia habet infantem paganum, id est non christianum, in ventre non debet ista fieri, ergo eadem ratione femina pregnans, fetu iam vivo, non debet intrare ecclesiam vel audire missam vel accipere corpus et sanguinem Christi et generaliter non facere illa a quibus arcentur pagani. Sed video quod femina pregnans licite facit hoc omnia, non tamen ideo paganus dicitur. Intrare ecclesiam vel audire missam, vel accipere corpus vel sanguinem Christi vel sepeliri in cimiterio, non enim mater in huius participat infanti, nec infans matri ut quia mater facit hoc, ille intelligatur facere, si enim quod facit mater, ille intelligatur facere et si id quod fit vix [autre ms vis] etiam dicatur fieri, multe secuntur absurditates, ut infra d. IIII, Si quicquid, si ad matris, que in materiis, si qua » (ms. Paris, BNF,

sépulture, on peut faire abstraction du fœtus, même s'il était déjà vivant au moment de la mort de la mère, et même si on finit par l'enterrer avec elle. D'autres canonistes allient l'argumentation de Huguccio avec l'image du fœtus comme simple partie de la mère, choix qui permet d'évacuer le problème du salut du fœtus<sup>85</sup>. Les statuts synodaux du XIII<sup>e</sup> siècle confirment l'absence d'une position figée en la matière. Si la césarienne est parfois préconisée, ce n'est pas toujours une obligation et certains statuts recommandent de suivre la coutume locale en la matière. Si l'on ne la pratique pas, la femme pourra être enterrée en terre consacrée avec son fœtus. Devant le péché / 253/ originel, l'enfant ne s'individualise donc que lorsqu'il est séparé de la mère, même s'il est un être vivant dès l'animation<sup>86</sup>.

Pour leur part, les théories sur l'animation de l'embryon et sur son accès à l'humanité évoluent considérablement durant la période considérée. Si la première scolastique voit l'animation comme un événement soudain, tout en déniait une vie propre à l'embryon avant ce moment, la réception d'Aristote conduit les savants médiévaux à considérer l'animation comme un processus graduel et physiologique, tandis que leurs positions varient entre partisans de l'unicité et de la pluralité des formes, mais aussi au sein de chaque camp. Néanmoins, il existe, dès le XII<sup>e</sup> siècle, un large consensus sur un point : l'âme humaine provient de Dieu et son infusion suppose une organisation corporelle et fonctionnelle qui lui corresponde. À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, les savants scolastiques admettent certes, avec Aristote, que l'embryon s'anime dès le début de la gestation, mais il ne s'agit pas encore, là, de l'âme intellectuelle. Seule une petite minorité défend, au nom de l'unité de l'âme, l'animation complète de l'embryon humain dès la conception<sup>87</sup>.

---

lat. 15397, fol. 114<sup>r</sup>). L'opinion rejetée par Huguccio se retrouve dans l'*Apparatus Ordinaturus Magister*, d. 1, c. 27, *Celebrare* selon le ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 10244, fol. 197<sup>v</sup> : « ...Argumentum quod mulier pregnans non sepelietur in cimiterio. Infra ar. quod non ponetur in ecclesia ut ei missa pro defunctis celebretur, nisi fetus vivus vel mortuus ab ecclesia extrahatur. Si vivus sciatur debet extrahere (! pour extrahi) a muliere, si mortuus non, quia partus pars viscerum est et sicut non est baptizatus si baptizatur mulier illa, non intelligitur sepeliri si mulier sepeliatur ». Cette glose n'impose la césarienne qu'une fois le fœtus animé ; jusque là il n'est qu'une partie de la mère.

<sup>85</sup> Par exemple l'*Apparatus Ordinaturus Magister*, d. 1, c. 27, *Ecclesiam*, selon le ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 15393, fol. 274<sup>v</sup> : « ...Falso arguunt quidam ex hoc pregnantem in cimiterio non debere sepeliri, nisi prius extrahatur (!) partus. Ea enim ratione pregnans non admitteretur ad missam vel ad baptismum quod falsum est, ut infra eodem. di. iiii, si ad matris. Item partus antequam sit editus per se non censetur sed portio matris habetur ut ff de ventre inspiciendo l. i § i ».

<sup>86</sup> Voir Lett, *L'enfant des miracles* (cité n. 24), p. 210-12. Comme le remarque Didier Lett, cette position met la famille devant un choix difficile. Si l'on décide d'essayer de sauver la vie de l'enfant, on met son âme en péril, s'il meurt sans baptême. Pour la pratique et la représentation de la césarienne au Moyen Âge, voir R. Blumenfeld-Kosinski, *Not of Women Born: Representations of Caesarean Birth in Medieval and Renaissance Culture*, Ithaca, 1990.

<sup>87</sup> Plus rares encore sont ceux, comme Nicole Oresme, qui considèrent qu'il est impossible pour l'homme de déterminer le moment de l'infusion de l'âme : *Quodlibeta (De causis mirabilium)* (1370), cap. 3, 6 (B. Hansen, *Nicole Oresme and the Marvels of nature: A Study of his De causis mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*, Toronto, 1985, p. 242).

L'opinion commune n'implique pas que l'enfant à naître ne s'anime qu'après être devenu viable<sup>88</sup>, c'est-à-dire, selon les théories médiévales, à sept mois de gestation<sup>89</sup>. L'infusion de l'âme intellectuelle a lieu bien plus tôt, durant les premiers mois de la grossesse, au moment où l'embryon acquiert les contours de la forme humaine. Lorsque les auteurs médiévaux avancent des chiffres précis, ces chiffres varient de trente à quatre-vingt-dix jours<sup>90</sup>.

Le refus de l'animation immédiate a, nous l'avons vu, des raisons philosophiques. Cette hypothèse ne laisse guère de place à l'œuvre de la nature. Il est de plus difficile d'imaginer que l'âme puisse s'associer à un corps qui ne lui est pas encore adapté. Mais ce rejet doit aussi s'apprécier au regard du sacrement de baptême, condition incontournable / 254/ du salut spirituel. À la suite d'Augustin, les théologiens médiévaux écartent du paradis les enfants non-baptisés, bien qu'innocents. Un certain nombre de pratiques et de croyances, préconisées ou tolérées par l'Église, et dont l'apparition coïncide avec l'importance accrue du baptême, atténuent les implications douloureuses de la doctrine augustinienne. Mentionnons la pratique de l'ondolement ; l'invention, aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle, des limbes, lieu de l'au-delà sans souffrance réservé aux petits innocents ; et enfin le succès, au début de l'Époque moderne, des sanctuaires à répit où l'on apporte l'enfant pour attendre un signe de vie miraculeux qui permettrait de le baptiser<sup>91</sup>. Situer l'animation à la conception aurait conduit à une augmentation aberrante des âmes damnées, vu le nombre de fausses couches. Ce problème ne se pose pas dans l'Église orientale qui ignore le péché originel, et ce n'est peut-être pas un hasard si la théorie de l'animation immédiate y est plus répandue<sup>92</sup>. En ce qui concerne l'Église latine, la position majoritaire à l'époque, même si elle situe l'animation au tout début de la grossesse, diffère sensiblement de la doctrine actuelle du Vatican.

---

<sup>88</sup> Comme le soutient R. C. Dales, *The Problem of the Rational Soul* (cit. n. 56), p. 202.

<sup>89</sup> Selon une tradition bien établie remontant à l'Antiquité, le fœtus né au huitième mois ne peut survivre, alors qu'un bébé né à sept mois est censé être parfois viable. À la suite des savants arabes, dans l'Occident médiéval on attribue la mort des enfants prématurés à l'influence de la planète dominante au huitième mois, Saturne, qui est néfaste pour l'enfant par son caractère froid et humide. Cf. C. S. F. Burnett, « The Planets and the Development of the Embryo », dans G. R. Dunstan (éd.), *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter, 1990, p. 95-112.

<sup>90</sup> Gilles de Rome tente d'harmoniser ces traditions discordantes, cf. Hewson, *Giles of Rome* (cit. n. 5), p. 166-174. En revanche, Roland de Crémone critique la volonté de donner un chiffre précis et unique. Tout comme un figuier produit des fruits mûrs plus rapidement qu'un autre, en fonction de la qualité de la nourriture par exemple, la durée de la gestation subit également de variations (*Summa*, III, 20, éd. A. Cortesi, *Summae magistri Rolandi Cremonensis OP liber tercius. Editio princeps*, Bergame, 1962, p. 70). Voir aussi la position de Nicole Oresme (*supra*, note 87).

<sup>91</sup> Cf. J. Le Goff, « Les limbes », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 34 (1986), p. 151-173 ; Lett, *L'enfant des miracles* (cit. n. 24), 205-212 ; J. Gélis, *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris, 2006, et *supra*, n. 23.

<sup>92</sup> Cf. une suggestion orale de Marie-Hélène Congourdeau. Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur défendent la thèse de l'animation immédiate, cf. Caspar, « La problématique de l'animation » (cit. n. 6), p. 9-11 ; Congourdeau, « L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur » (cit. n. 41). Basile de Césarée affirme, dans une lettre canonique, que l'Église grecque ne distingue pas entre fœtus déjà formé et fœtus non formé ; tout avortement est assimilable à un meurtre, cf. P.-P. Joannou (éd. et tr. fr.), *Les canons des Pères grecs*, Grottaferrata, 1963, p. 99.