



**HAL**  
open science

# Pourquoi Dieu a-t-il créé la femme ? Différence sexuelle et théologie médiévale

Maaïke van der Lugt

## ► To cite this version:

Maaïke van der Lugt. Pourquoi Dieu a-t-il créé la femme ? Différence sexuelle et théologie médiévale. J. C. Schmitt. Eve et Pandora. La création de la première femme, Paris: Gallimard, pp.89-113., 2002, Le temps des images. halshs-00175515

**HAL Id: halshs-00175515**

**<https://shs.hal.science/halshs-00175515>**

Submitted on 26 Sep 2023

**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.

# POURQUOI DIEU A-T-IL CRÉÉ LA FEMME ?

## DIFFÉRENCE SEXUELLE ET THÉOLOGIE MÉDIÉVALE<sup>1</sup>

Maaïke van der Lugt

paru dans *Eve et Pandora. La création de la femme*, Jean-Claude Schmitt (dir.),  
Paris : Gallimard, 2001, p. 89-113 et p. 262-267 (notes).

Pagination d'origine entre //

Au commencement, il y eut deux premières femmes... À lire la Bible, c'est ce que l'on pourrait penser. La Genèse propose en effet un double récit de la création des premiers parents. Dans l'*Hexaemeron* (Gen. 1, 27), Dieu, au sixième jour, après avoir créé les jours précédents le ciel et la terre, les plantes et les animaux, « créa l'homme (*hominem* dans le texte de la Vulgate) à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle (*masculum et feminam*) il les créa ». Un chapitre plus loin

(Gen. 2, 21-22) nous est narrée la version la plus célèbre de la création de l'homme et de la femme. Dieu fabrique l'homme à partir du limon, puis il crée pour lui le paradis terrestre ainsi que les animaux qu'il place sous la domination de l'homme. À la requête d'Adam malheureux, Dieu l'endort, prend l'une de ses côtes et façonne une femme qui prendra le nom d'Ève après la Chute.

Pour les spécialistes actuels de la Bible, la présence de ces deux récits discordants est l'une des preuves de l'aspect composite de la Genèse. Au Moyen Âge, cette interprétation était impossible. Pour l'exégète médiéval, la Bible ne peut avoir qu'un seul auteur et la parole inspirée a un sens non seulement allégorique mais aussi littéral. Lorsque le philosophe de l'école de Chartres Guillaume de Conches proposa au début du XII<sup>e</sup> siècle de ne pas comprendre à la lettre la création d'Ève à partir de la côte, il rencontra ainsi de si vives critiques, qu'il se sentit obligé de se rétracter<sup>2</sup>. /90/ Le commentaire ne peut pas éluder les contradictions des récits. Quel est alors le rapport entre les deux versions de l'histoire de la création ? L'homme et la femme ont-ils été créés en même temps, comme le suggère le premier récit, ou est-ce qu'il y eut d'abord l'homme, puis la femme ? Ou faut-il interpréter le premier récit dans le sens d'un « homme-femme » qui aurait été ensuite divisé en deux ? D'un point de vue grammatical et logique, toutes ces alternatives étaient possibles.

La période entre le XII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle constitue l'âge d'or de l'exégèse médiévale. Dans les écoles urbaines puis dans les universités plusieurs générations de penseurs reprennent à neuf les traditions patristiques, composent un commentaire continu sur l'ensemble des Écritures saintes et proposent des voies herméneutiques originales. L'exégèse latine sur la Genèse possède un texte fondateur dans le *De Genesi ad litteram* d'Augustin qui tout en suivant, comme son titre l'indique, de très près la lettre de la Bible propose aussi un véritable traité anthropologique. L'exégèse médiévale va poursuivre sur ces brisées. L'étude des

interprétations médiévales du récit de la création de la première femme n'a pas ainsi pour seul intérêt de reconnaître la virtuosité herméneutique des théologiens. Elle est surtout une porte d'entrée vers la fascinante réflexion anthropologique qui se développe à cette époque. Cette nouvelle tendance prend un élan tout particulier avec la *Somme* dite d'Alexandre de Halès, un produit monumental de la première école franciscaine. L'œuvre est composée de questions d'Alexandre, compilées par ses disciples et complétées par des questions de certains d'entre eux, notamment Jean de la Rochelle. Cette *Somme* comporte un volumineux traité, *De corpore humano*, rajouté à l'ensemble après la mort d'Alexandre en 1245. Le *De corpore humano*, écrit probablement dans les années 1250<sup>3</sup>, examine en détail le statut anthropologique d'Adam et d'Ève, en discutant non seulement les interprétations exégétiques mais en les mettant en regard du nouveau savoir scientifique. C'est au cours des derniers décennies du XII<sup>e</sup> et du premier quart du XIII<sup>e</sup> siècle que le corpus naturaliste aristotélicien est traduit en latin. Depuis les années 1230, les théologiens avaient commencé à utiliser ces nouvelles /91/ connaissances pour rendre compte des doctrines chrétiennes. La *Somme* dite d'Alexandre de Halès, et plus particulièrement le traité *De corpore humano*, témoigne par excellence de cette convergence entre théologie et philosophie naturelle<sup>4</sup>.

Toute une série de questions du *De corpore humano* concernent spécifiquement la femme. Elle débute par une interrogation sur la raison même de la création de la femme. La création de la femme précède la Chute. L'homme n'a donc pas encore perdu son innocence, et avec celle-ci son immortalité. Il n'a pas encore été chassé du paradis. Puisque la création est encore parfaite, est-il bénéfique pour le genre humain qu'il existe des hommes et des femmes ? N'aurait-il pas été préférable pour l'homme de rester solitaire ? S'il avait besoin d'un auxiliaire, Dieu n'aurait-il pas dû plutôt lui proposer un compagnon vraiment semblable à lui-même, c'est-à-dire un autre homme ? En d'autres termes, la différence sexuelle est-elle

nécessaire et convenable ? Cette question fondamentale n'est pourtant qu'un élément dans la réflexion anthropologique des médiévaux concernant Ève. La première femme a-t-elle été créée à l'image de Dieu comme l'homme ? A-t-elle plus péché qu'Adam ? Était-elle déjà placée sous la sujétion du mâle ou cela n'est-il qu'une conséquence de la malédiction de la Chute ? Quelle était sa physiologie au paradis ? Y accouche-t-on dans la douleur ?

La thématique est, comme on le voit, trop riche pour être étudiée en quelques pages. Je me concentrerai ici sur une question qui n'a, à ma connaissance, jusqu'ici pas fait objet d'une étude détaillée : le rapport entre création et différence sexuelle en tant que donné biologique et anthropologique<sup>5</sup>. L'exégèse universitaire médiévale construit son originalité par un dialogue avec la science de l'époque mais aussi par son rejet des traditions juives ou grecques sur l'origine de la première femme. Je commencerai par étudier ce travail critique des exégètes latins pour revenir ensuite sur la *Somme* dite d'Alexandre de Halès qui présente la question sous un point de vue très théorique, qui n'est pas sans faire écho avec des débats très contemporains sur la question du *gender*. /92/

### *L'autre femme : Lilith ou l'échec de l'égalité primitive*

La première interprétation alternative concernant la première femme à laquelle les exégètes médiévaux confrontent la leur est une tradition juive, selon laquelle Dieu a créé une autre femme avant Ève. Cette autre femme s'appelait Lilith et Dieu l'aurait façonnée en même temps qu'Adam et, comme lui, à partir du limon. Lilith se serait rebellée contre son mari, revendiquant une égalité totale avec lui. Elle se serait enfuie auprès des démons et aurait engendré avec eux des enfants. Devant ce désastre matrimonial, Adam, abandonné, aurait demandé à Dieu une nouvelle épouse. C'est alors qu'il créa Ève à partir de la côte d'Adam, en espérant que cette deuxième compagne, faite de la chair de l'homme, serait plus fidèle à son mari.

Selon cette interprétation fortement misogyne, qui présente la première femme comme une mégère, le premier récit de la Genèse décrit la création de Lilith, le second celle d'Ève. Cette tradition s'appuie sur l'exclamation d'Adam, en se réveillant et en apercevant Ève pour la première fois : « voici *maintenant* l'os de mes os et la chair de ma chair », comme s'il existait d'abord une autre femme qui n'avait pas été faite de sa chair<sup>6</sup>.

Dans les commentaires médiévaux, on ne trouve des mentions de cette tradition qu'à partir du dernier tiers du XII<sup>e</sup> siècle. La *Glose ordinaire*, point de départ de la tradition exégétique scolastique et référence obligée pour les générations postérieures, ne la mentionne pas encore. Pierre le Mangeur est le premier à s'y référer dans son *Histoire scolastique* (vers 1170), œuvre qui, comme l'indique son titre, s'en tient au sens historique et littéral de la Bible<sup>7</sup>. Pierre le Chantre († 1197) et Étienne Langton († 1228), sans doute le commentateur le plus important de la fin du XII<sup>e</sup> et du premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle, mentionnent également la légende dans leurs commentaires sur la Genèse<sup>8</sup>. Plus tard, on la rencontre dans le *Commentaire sur le Pentateuque* (1222-1229) de Nicolas de Tournai<sup>9</sup> puis dans les *Postilles* (1236-1239) rédigées sous la direction d'Hugues de Saint-Cher, le deuxième maître dominicain à Paris<sup>10</sup>, et, en dehors du /93/ cadre strict de l'exégèse, dans un ouvrage de théologie systématique, la *Summa de creaturis* (écrit vers 1245) d'Albert le Grand<sup>11</sup>.

Comment les théologiens scolastiques ont-ils connu la légende de Lilith ? Les Pères que connaissent les auteurs médiévaux, comme Augustin, Jérôme ou Flavius Josèphe ne la mentionnent pas (les deux derniers connaissent pourtant bien les traditions juives)<sup>12</sup>. Il s'agit donc d'une référence neuve au XII<sup>e</sup> siècle. Il n'est pas aisé d'en établir la source, d'autant plus que l'information peut avoir été obtenue au cours d'un débat entre un spécialiste juif et chrétien de la Bible. On sait que de nombreux colloques entre juifs et chrétiens ont eu lieu au Moyen Âge sans avoir toujours laissé de traces écrites. À la fin du XII<sup>e</sup> siècle, André de Saint-Victor († 1175)

est parmi les théologiens les plus au fait de l'exégèse juive et l'un des rares théologiens chrétiens à maîtriser l'hébreu. Pierre le Mangeur se fonde dans bien de cas sur son commentaire sur l'Heptateuque<sup>13</sup>. Cependant, André ne cite pas la légende de Lilith, ce qui laisse penser que Pierre le Mangeur l'a apprise lors de contacts personnels avec des juifs.

Pierre le Chantre, Étienne Langton, Nicolas de Tournai et Hugues de Saint-Cher copient simplement Pierre le Mangeur. Cela n'est pourtant pas le cas d'Albert le Grand, qui donne une description plus détaillée et qui est le seul à connaître le nom de Lilith et de ses descendants. Albert doit vraisemblablement ses connaissances à des confrères d'origine juive au couvent de Saint-Jacques à Paris. Les ordres mendiants et notamment les dominicains comptent d'assez nombreux juifs convertis dans leurs rangs. Il n'est sans doute pas non plus un hasard que la rédaction de la *Summa de creaturis* coïncide avec la fameuse affaire du Talmud, qui agita Paris et le milieu universitaire dans les années 1240. On sait qu'elle donna lieu à la première traduction en latin d'extraits du Talmud et d'autres traditions rabbiniques, et qu'elle déboucha sur une double condamnation du Talmud (en 1242 et 1248) et à son brûlement<sup>14</sup>. Albert le Grand fut lui-même parmi les signataires de la seconde condamnation<sup>15</sup>. Celle-ci est néanmoins postérieure à la *Summa de creaturis*. De plus, la légende de Lilith ne figure apparemment pas dans le dossier de textes juifs traduits considérés /94/ comme contraires à la foi chrétienne<sup>16</sup>. Toutefois, au moment où Albert rédigea sa *Somme*, l'exégèse juive était certainement d'actualité dans le milieu universitaire parisienne.

Cela ne veut du reste pas dire qu'Albert le Grand prenne la légende très au sérieux. Il rejoint sur ce point ses devanciers qui l'écartèrent comme une fable frivole des juifs. Ce rejet n'est pas argumenté (Pierre le Mangeur remarque seulement que le texte de la Bible parle toujours de la femme d'Adam au singulier) et surtout ne conduit à aucune réflexion plus générale sur la femme. La légende de Lilith ne

suscite pas plus d'intérêt dans l'exégèse postérieure. Malgré son incorporation dans la très influente œuvre exégétique d'Hugues de Saint-Cher, Lilith tend à disparaître des commentaires de la Genèse. Dans ses propres *Postilles*, qui remplacent celles d'Hugues comme référence fondamentale, à côté de la *Glose ordinaire*, Nicolas de Lyre (1270-1349) ne s'y référera plus. Il est pourtant bon hébraïsant et qui cite volontiers les traditions juives.

Lilith n'a pas donné lieu à un débat sur la différenciation sexuelle. Néanmoins, l'idée fondamentale de sa légende – l'origine de la femme détermine son rapport à l'homme et le mode de la création révèle les intentions sociales de Dieu – se rencontre aussi dans l'exégèse chrétienne. Comme souvent, la position chrétienne n'est pas sans ambiguïtés et l'on trouve chez les mêmes auteurs des interprétations divergentes. Selon une lecture de la Genèse, Dieu créa la femme non pas de la terre mais de l'homme, pour stimuler son amour pour elle<sup>17</sup>. Certains interprètes rajoutent que cet amour est d'autant plus nécessaire, car dans le cas de l'espèce humaine et à la différence d'autres animaux, l'homme et la femme doivent rester ensemble toute leur vie<sup>18</sup>. Cette spécificité correspond à la spécificité du mode de la création de la femme, qui est parmi toutes les créatures la seule femelle créée à partir du mâle. Le choix enfin de la côte de l'homme, plutôt que sa tête ou son pied, n'est pas non plus sans implications sociales. Dieu montra ainsi que la femme devait être ni la maîtresse, ni la servante de l'homme, mais une véritable compagne<sup>19</sup>.

Au lieu de dire, dans l'esprit de la légende de Lilith, que la création à /95/ partir de la côte assure la fidélité de la femme à son mari, ces interprétations mettent l'accent sur l'amour de l'homme pour la femme et sur l'égalité entre les époux. Mais les théologiens médiévaux proposent aussi une autre interprétation qui justifie la domination de la femme par l'homme. Ils rapprochent le récit de la Genèse et un passage de la première Épître aux Corinthiens (11, 8-10) où il est dit : « Ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. Et l'homme n'a pas



été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. » La femme provient de l'homme et non l'inverse, pour qu'elle soit sous son autorité (*ut ab eo regatur*) dans le mariage, où, selon l'expression de saint Paul, « l'homme est la tête de la femme » (I Cor. 11, 3). Le récit de la création sert ici pour affirmer la soumission naturelle (*secundum conditionem naturae*) de la femme à l'homme<sup>20</sup>.

### *L'androgynie, l'homosexuel et le monstre.*

Si la légende de Lilith redouble la création de la femme, une autre tradition juive à laquelle se réfère l'exégèse chrétienne dédouble, en quelque sorte, le premier homme. Selon cette lecture alternative, le premier homme aurait été un être androgynie, un individu double doté des organes génitaux masculins et féminins. L'expression « il créa l'homme mâle et femelle » (Gen. 1, 27) décrirait cette création d'un hermaphrodite. Le second récit de la création (Gen. 2, 7) raconterait la séparation en deux de cet individu double par Dieu. Dans ce modèle, l'homme est donc d'abord un être double et bisexué, la différence sexuelle n'apparaissant que dans un second temps<sup>21</sup>.

Pour le lecteur moderne, la tradition juive de l'androgynie fait penser à un autre mythe sur l'origine de l'homme : celui raconté par Aristophane dans le *Banquet* de Platon<sup>22</sup>. Selon ce récit, la race humaine était initialement composée d'individus doubles, divisée en trois genres : l'homme, la femme et l'androgynie. Les humains devenus orgueilleux, Zeus les coupa /96/ en deux pour amoindrir leurs forces physiques. Cette douloureuse séparation est à l'origine du désir (hétérosexuel et homosexuel) car depuis chaque être humain cherche sa moitié perdue. En 1543, dans son commentaire sur la Genèse, Martin Luther assimila déjà la légende juive au mythe platonicien, en condamnant l'un et l'autre comme des fables absurdes suggérées aux hommes par le diable<sup>23</sup>. Cependant, au Moyen Age, le *Banquet*,

comme la plupart des œuvres de Platon, était inconnu et les auteurs médiévaux n'associèrent donc pas l'une et l'autre tradition sur l'androgynie<sup>24</sup>.

Dans l'exégèse médiévale, la légende de l'androgynie apparaît, comme le récit de Lilith, à partir de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle ; on la trouve alors chez André de Saint-Victor, Pierre le Mangeur et Pierre le Chantre. Cependant, ces théologiens ne l'identifient pas encore comme une légende juive. Il faut en effet attendre les *Postilles* de Nicolas de Lyre pour que l'origine juive de la légende de l'hermaphrodite soit reconnue. Avant lui, les théologiens doivent leur connaissance de la tradition de l'androgynie à Augustin qui la signale assez brièvement dans son *De Genesi ad litteram*, sans l'attribuer aux juifs.

Les commentaires et les réfutations des théologiens médiévaux de la légende de l'androgynie se situent sur un double plan. Le premier est grammatical et philologique. Augustin en a posé les bases, en remarquant que le premier chapitre de la Genèse emploie un pluriel pour décrire la bénédiction par Dieu de l'homme : « Mâle et femelle il les créa et il les bénit » (*Creavit illum, masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus*). Cette construction au pluriel exclut selon lui l'idée de la réunion des deux sexes dans un seul individu androgynie. La contradiction entre les deux récits de la création n'est qu'apparente : le premier donne une description générale ; le second récit décrit le détail de la création de l'homme<sup>25</sup>. Cette analyse augustinienne, reprise par presque tous les exégètes médiévaux, reste rudimentaire. Augustin néglige les arguments des partisans de la théorie de l'androgynie et il se fonde uniquement sur la version latine de la Bible. La critique textuelle se renouvelle avec le commentaire /97/ de Nicolas de Lyre qui, lui, connaît de première main les arguments philologiques des savants juifs. Et il les prend au sérieux. Sous sa plume, le commentaire de la légende de l'androgynie prend l'allure d'un véritable débat avec l'exégèse juive.

Le franciscain note ainsi que l'argumentation des juifs se fonde sur le caractère équivoque d'un mot en hébreu, *zela*. *Zela* peut signifier, en latin, à la fois *costa*, « côte » et *latus*, « côté ». Cette ambiguïté se retrouve, comme on le voit, en français moderne, et déjà en français médiéval. « *Et simile est in Gallico* », remarque en effet Nicolas de Lyre, « où les termes pour *costa* et *latus* s'écrivent avec les mêmes lettres et où leur prononciation ne diffère que légèrement ». En privilégiant la seconde interprétation de *zela*, le récit de la création de l'homme et de la femme dans le deuxième chapitre de la Genèse doit se comprendre comme le moment de la séparation d'un être bifide. Dieu ne prit donc pas une côte mais un côté d'Adam. Cette interprétation se renforce par un autre argument philologique. Dans la version latine de la Genèse, on lit que « Dieu remplaça [la côte d'Adam] par de la chair », ce qui va dans le sens de la création de la femme à partir de la côte de l'homme. Cependant, en hébreu, on trouve à cet endroit « Dieu ferma la chair à sa place », ce qui s'accorde tout aussi bien avec l'idée de la coupure en deux de l'individu double initial.

Nicolas de Lyre ne conteste pas la pertinence de ces arguments qu'il affirme avoir vérifiés sur la version hébraïque de la Bible. Cependant, il remarque que beaucoup d'interprètes juifs ne l'acceptent pas et notamment le grand Rashi qui défend une interprétation proche de celle des chrétiens. Il emprunte du reste à Rashi (Salomon ben Isaac, de Troyes, 1040-1106) un argument philologique en faveur de la création de la femme à partir de la côte de l'homme. Il remarque que la Bible tant hébraïque que latine utilise le terme *edificare*, « construire », pour décrire la création de la femme. Ceci suggère que l'activité divine ne se limite pas à la séparation de deux parties déjà formées<sup>26</sup>.

La réfutation scolastique de la légende de l'androgynie ne se limite pourtant pas à l'analyse philologique du texte biblique. Les commentateurs /98/ font aussi

appel à des arguments qui touchent plus directement au problème de la place de la différenciation sexuelle dans la création divine.

C'est Pierre le Chantre qui infléchit le débat. Selon lui, Dieu créa des êtres humains de sexes différents, et non un hermaphrodite, et Il employa un pluriel (« il les créa ») dans le récit de la Genèse « pour éviter que l'homme sodomite pense pouvoir abuser d'un homme au lieu d'une femme, comme s'il était un homme ayant les deux organes (sexuels) ». Ainsi, Dieu coupa court aux arguments d'homosexuels voulant trouver dans le récit de la création la justification pour leur comportement répréhensible<sup>27</sup>. Cette interprétation homophobe de la Genèse et de la légende de l'androgynie sera reprise par plusieurs de ses successeurs dont Étienne Langton, Nicolas de Tournai et Hugues de Saint-Cher<sup>28</sup>. L'identification entre homosexualité et hermaphrodisme n'est pas en soi neuve. On sait depuis l'étude de James Boswell que la mentalité antique associa déjà étroitement les deux phénomènes. Ainsi les encyclopédies et bestiaires médiévaux rapportent des légendes animales antiques qui présentent certains animaux, tels le lièvre, le lapin, l'hyène et la belette, à la fois comme des animaux hermaphrodites (ou changeant régulièrement de sexe) et des homosexuels<sup>29</sup>.

Cependant l'insertion par Pierre le Chantre d'une interprétation anti-homosexuelle dans le commentaire de la Genèse n'en est pas moins significatif. Dans certains milieux ecclésiastiques, à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, se développe un discours moral qui vise non plus tout acte sexuel illicite ou non-reproductif mais de manière particulière l'homosexualité masculine. L'interprétation de la sodomie comme se rapportant exclusivement à l'homosexualité et la qualification de celle-ci comme le vice contre nature par excellence datent aussi de cette époque<sup>30</sup>. Pierre le Chantre est l'un des représentants les plus précoces et les plus fanatiques de cette tendance anti-homosexuelle, qui du reste se replace plutôt dans une lutte interne à l'Église au sujet du célibat des clercs que dans une offensive ecclésiastique contre

les pratiques homosexuelles des fidèles<sup>31</sup>. Dans son traité de théologie morale, le *Verbum abbreviatum*, Pierre le Chantre consacre un long paragraphe à la sodomie. Il y réitère son interprétation anti-homosexuelle de la Genèse, en s'arrêtant plus longuement sur le problème de l'identité sexuelle des hermaphrodites, capables aussi bien du rôle sexuel actif que du rôle passif. L'Église autorise le mariage de l'hermaphrodite mais seulement s'il adopte le rôle féminin ou celui masculin. Il doit choisir le rôle sexuel qui lui procure le plus de plaisir et qui lui permettra d'accomplir au mieux ses devoirs matrimoniaux. Il ne pourra pas revenir sur ce choix. S'il n'a pas de préférence sexuelle, il doit rester chaste toute sa vie, « pour éviter toute ressemblance avec l'inversion des sodomites, que Dieu a en horreur<sup>32</sup> » .

L'hermaphrodisme n'est pas ici présenté comme une faute morale en soi. Pourtant, cette constitution physique a des implications morales inquiétantes, parce qu'elle permet l'alternance des rôles sexuels. Tant l'homosexuel que l'hermaphrodite compromettent l'ordre voulu par Dieu pour la nature, où les rôles sexuels sont clairement distingués entre les hommes et les femmes. Si l'ambiguïté sexuelle prend parfois une valeur positive sur le plan symbolique – par exemple dans la représentation de Jésus comme mère dans les ouvrages de spiritualité ou dans l'image de l'hermaphrodite alchimique –, elle rencontre peu de sympathie chez les théologiens et les juristes<sup>33</sup>. La politique de l'Église en matière matrimoniale consiste à ramener l'hermaphrodite à une classification binaire, tout en déclarant l'hermaphrodite « pur » comme une personne empêchée<sup>34</sup>. Certains vont plus loin encore, en affirmant qu'il n'existe pas de véritable hermaphrodite. Robert de Courson, influencé par Pierre le Chantre, dans sa propre question sur le mariage des hermaphrodites, élimine ainsi le problème de l'ambiguïté sexuelle en s'appuyant sur l'opinion des *physici*<sup>35</sup>. La plupart des médecins et philosophes scolastiques nient effectivement, dans le sillage d'Aristote, l'existence d'un intermédiaire parfait entre l'homme et la femme<sup>36</sup>.

La doctrine de l'Église sur la morale sexuelle devient de plus en plus précise au Moyen Âge. On comprend dès lors que Pierre le Chantre et ses successeurs rejettent la thèse de l'androgynie dans leur commentaire de la /100/ Genèse et associent ce refus à une condamnation plus large de l'homosexualité. Un siècle plus tard, Nicolas de Lyre aborde l'hermaphrodisme sous un angle différent. Il associe ce phénomène non pas à l'homosexualité mais à la monstruosité, et plus particulièrement aux jumeaux siamois. Son argumentation fait appel moins à la théologie morale qu'à la philosophie naturelle d'Aristote.

Pour illustrer son propos, il évoque d'abord un cas concret puisé dans une chronique contemporaine. En 1322, sous le règne de Philippe V le Long, sur la frontière de la Normandie et de la Bretagne, seraient nées deux sœurs qui n'avaient, ensemble, qu'un seul corps inférieur. Il précise qu'il s'agissait là bien de deux personnes, car elles manifestaient parfois des comportements opposés, par exemple lorsque l'une dormait, l'autre était réveillée. De plus, l'une des sœurs mourut un an avant l'autre ; entraînant finalement l'autre dans la mort, à cause de la puanteur du cadavre<sup>37</sup>. L'analogie avec l'androgynie de la Genèse est évidente ; dans l'un et l'autre cas il s'agit d'un être double, même si les sœurs siamoises sont du même sexe et même si elles partagent une seule paire de jambes.

Selon Nicolas de Lyre, tant les jumeaux siamois, que l'androgynie sont des monstres, et, de ce fait, des *accidents* de la nature. Il s'appuie ici sur la conception aristotélécienne de la nature. Pour Aristote, l'ordre naturel est régi plus par la coutume que par des lois inviolables (cette dernière notion apparaît seulement au XVII<sup>e</sup> siècle). Il compare la nature à un artisan, qui, visant la perfection, produit des objets de qualité uniforme mais qui, de temps à autre, laisse échapper quelque défaut de fabrication<sup>38</sup>. Les monstres constituent de telles erreurs que la nature produit *per accidens*. Nicolas de Lyre en conclut qu'il n'est pas raisonnable (*irrationabilis*) de penser que Dieu aurait commencé sa création, où tout devait être parfait, par une

erreur, et encore moins la création de l'homme, l'animal le plus noble de tous<sup>39</sup>. Chez Nicolas de Lyre, la philosophie l'emporte donc finalement sur la philologie. Malgré la force des arguments textuels en sa faveur, la thèse de l'androgynie se voit réfutée parce que contraire à la raison. /101/

Les exégètes médiévaux associent, on l'a vu, l'androgynie tantôt à l'homosexualité, vice contre nature, tantôt à la monstruosité, erreur de la nature. Mais le rejet de la thèse de la création initiale d'un être androgynie ne s'accompagne pas d'un plaidoyer pour la nécessité de la différence sexuelle à l'état naturel. Cette idée, fondamentale pour l'élaboration d'une défense positive de la création de la femme, est développée à l'occasion d'un troisième débat, à propos d'une autre interprétation du récit de la Genèse. Certains Pères grecs avaient avancé que la différence sexuelle serait le résultat du péché. A l'état d'innocence, l'homme aurait été non pas un hermaphrodite, mais un être entièrement a-sexuel.

### *L'homme a-sexuel.*

Cette lecture fortement néoplatonicienne remonte à Philon d'Alexandrie (I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.), grand commentateur de la Genèse de culture judéo-grecque, et à Origène (vers 185-254)<sup>40</sup>. Elle se fonde sur la distinction radicale entre l'homme intelligible et l'homme sensible, entre âme et corps, et sur la conception de la création comme un éloignement progressif du monde spirituel vers la sphère inférieure des corps et de la matière. Suivant ce schéma, le premier récit biblique de la création doit s'interpréter comme la création de l'homme intelligible, être incorporel et donc a-sexué. Le second récit décrit l'incorporation de cette âme et conduit à l'apparition de la différence sexuelle. Le fait que seul le premier récit affirme que Dieu crée l'homme à son image, confirmerait cette interprétation, car seul l'âme, la partie supérieure de l'homme, a quelque chose de divin. Grégoire de Nysse (IV<sup>e</sup> siècle) précisa cette interprétation, en définissant la différence sexuelle plus explicitement

comme la conséquence de la Chute. Selon le père de Cappadoce, qui sera suivi sur ce point par Jean Damascène (vers 650-vers 750), l'homme primordial créé d'après l'image divine est semblable aux anges, incorporel, éternel, a-sexuel ; c'est cette forme de vie que l'homme retrouvera après la résurrection. Dans /102/ cette optique, la création des sexes s'explique par la prescience divine. Prévoyant la Chute, qui priverait l'homme de son immortalité, Dieu créa à l'avance le moyen qui permettrait à l'homme de vaincre la mort, non pas en tant qu'individu mais en tant qu'espèce. Selon Grégoire de Nysse, l'homme du paradis est donc bien un être sexué, mais il s'agit là déjà d'une anomalie par rapport au prototype de la nature humaine dans l'esprit de Dieu. De plus, l'homme, dans sa condition originelle, possède une corporalité spirituelle et pure, qui lui permet de se multiplier non pas de manière sexuelle, mais, d'une manière incompréhensible à l'homme, comme les anges. La sexualité n'acquiert son utilité qu'après la Chute.

Augustin rejeta déjà fermement cette représentation des premiers parents<sup>41</sup>. Le fait que le premier récit de la création parle de l'homme et de la femme va, selon lui, à l'encontre de l'idée que l'homme fût d'abord créé seulement selon l'âme<sup>42</sup>. S'il s'accorde avec les Pères grecs pour dire que la différence sexuelle n'appartient pas à l'image de Dieu dans l'homme, il souligne qu'elle fait partie intégrante de la nature humaine créée selon la volonté divine. Le but de la différence sexuelle et de la sexualité est la procréation consacrée par le mariage. De plus, pour Augustin, la procréation est l'unique et seule raison de la création de la femme ; pour tout autre activité la compagnie d'un autre homme aurait été préférable<sup>43</sup>. Si l'homme n'avait pas péché, il se serait accouplé et procréé au paradis ; non pas pour garantir la pérennité de la race humaine, mais pour remplacer les anges déchus. De plus, l'acte sexuel se serait alors effectué sans désir, et donc sans péché. Augustin prend ainsi position non seulement contre le manichéisme et l'ascétisme extrême, en soulignant le caractère naturel de la procréation et de la différence sexuelle, et la sainteté du



mariage, mais aussi contre le pélagianisme, en défendant la réalité et les conséquences de la Chute.

Les théologiens scolastiques se rangent sans équivoque dans le camp d'Augustin et reprennent son argumentation pour la défense de la procréation au paradis et de la différence sexuelle<sup>44</sup>. Cependant, avec la réception de la philosophie naturelle aristotélicienne, le débat sur la différence /103/ sexuelle et sur la raison de la création de la femme adopte une tournure nouvelle. Renouvelant l'analyse augustinienne, le traité *De corpore humano* dans la *Somme* dite d'Alexandre de Halès développe à l'aide de la philosophie naturelle une justification neuve de la différence sexuelle<sup>45</sup>.

### *Une défense de la différenciation sexuelle. La Summa fratris Alexandri*

Selon l'usage scolastique, la discussion sur la différence sexuelle s'articule autour une série de raisonnements pour et contre la thèse défendue par l'auteur. L'« opinion des Grecs », c'est-à-dire Grégoire de Nysse et Jean Damascène – cités ici directement, et non plus à travers Augustin – figure parmi les arguments *contra* avancés par un *opponens* réel ou imaginaire. La réponse du *De corpore humano* reprend l'argumentation d'Augustin : la différence sexuelle n'est pas due au péché ; l'homme se serait procréé sexuellement au paradis et cela, non pas pour vaincre la mort, mais pour remplacer les anges tombés et compléter ainsi le nombre des élus<sup>46</sup>.

À cette réponse désormais classique s'ajoutent pourtant des arguments bien plus originaux et intéressants, et notamment toute une série évoquant le fonctionnement de la nature et la génération dans le monde animal. Dans les arguments contre la différence sexuelle se rencontre ainsi l'idée selon laquelle la création de la femme ne respecterait pas le principe de l'économie de la nature<sup>47</sup>. L'*opponens* avance que la nature agit toujours de la manière la plus rapide et la plus simple possible, cette simplicité étant une mesure de sa perfection. Il est donc de loin

préférable que la génération des hommes se fasse à partir d'un seul individu d'un seul sexe que par l'accouplement de l'homme et de la femme.

La différence sexuelle (*pluralitas sexuum*) correspond à un degré de perfection inférieur. Elle n'est pas non plus indispensable. La justification augustinienne de la création de la femme par sa nécessité pour la procréation n'est pas convaincante car il existe dans la nature des animaux /104/ qui se reproduisent sans qu'ils soient différenciés sexuellement. Tout d'abord, poursuit l'*opponens*, en s'appuyant sur les légendes animales auxquelles j'ai déjà fait allusion plus haut, il existe des espèces hermaphrodites (« *in qua non est distinctio sexus, sed sunt sexus sive generis promiscui* ») comme le lapin et le lièvre. Pourvus des instruments sexuels des deux sexes, ces animaux sont capables de se reproduire seuls<sup>48</sup>. Aristote démontre dans la *Métaphysique* (IX, 4, 1055a) qu'il est préférable d'être autosuffisant plutôt que d'avoir besoin pour sa subsistance de quelque chose d'extérieur. L'homme au paradis doit donc partager avec ces animaux hermaphrodites l'union des deux sexes dans un même individu<sup>49</sup>.

À part les animaux hermaphrodites, il existe, selon l'*opponens* qui se réfère là encore à des traditions zoologiques très diffusées au Moyen Âge, pour toutes les catégories d'animaux des espèces qui se reproduisent sans aucun rapport sexuel, soit par génération spontanée soit par parthénogenèse. Il cite à son appui le cas des sauterelles qui naissent de la pluie, ceux des grenouilles et des souris issues de la terre, des anguilles qui prennent leur origine dans l'eau bourbeuse, celui des abeilles qui naissent sur les fleurs. De plus, la génération a-sexuelle ne se limite pas aux animaux simples et peu différenciés ; elle s'étend aux animaux parfaits dont tous les sens sont bien développés, comme les juments de Cappadoce imprégnées par le vent qu'Augustin mentionne dans la *Cité de Dieu* ou le vautour capable, selon Basile le Grand, de pondre des œufs fertiles sans s'être accouplé<sup>50</sup>.

Les deux derniers exemples, ceux de la jument et du vautour, suggèrent néanmoins que c'est plus le mâle que la femelle qui est inutile. L'argument suivant vise pourtant directement la femme, en la qualifiant, selon une célèbre définition d'Aristote dans le *De animalibus* (II, 3, 738a), comme un homme manqué (*mas occasionatus*)<sup>51</sup>. L'argument s'appuie, de manière analogue au raisonnement employé plus tard par Nicolas de Lyre au sujet de l'hermaphrodite et les naissances monstrueuses, sur l'absence d'erreurs /105/ au paradis. Si la femme est un homme manqué, on comprend mal sa place au paradis, où tout est encore parfait.

Face à cette argumentation, l'auteur du *De corpore humano* plaide la cause de la création de la femme en suivant plusieurs stratégies. Il essaye de montrer que les arguments avancés contre la différence sexuelle reposent soit sur des idées zoologiques fausses, soit sur une interprétation partielle et trop rapide d'Aristote, soit sur une application abusive de sa philosophie naturelle au problème de la création de la femme.

S'il est vrai que la nature agit de la manière la plus simple possible, elle respecte, si l'on suit Aristote, en même temps d'autres critères de perfection comme la séparation des principes actifs et passifs. La nature cherche à séparer l'actif et le passif car, tout en étant économe, elle évite aussi la confusion (« *natura desiderat perfectionem et refugit confusionem* »). Elle choisit l'option économique uniquement lorsque celle-ci est aussi bonne et ordonnée que la voie plus longue et plus complexe. Dieu aurait pu faire en sorte que l'homme s'engendre seul, mais du point de vue de la séparation des principes actifs et passifs, la conception à partir des deux parents de sexe différents est nettement préférable<sup>52</sup>. Le *De corpore humano* suit ici tacitement la théorie embryologique aristotélicienne, qui, à la différence de la théorie galénique dominant dans le discours médical jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle, considère que seul l'homme à travers son sperme contribue à la formation de

l'embryon. La mère joue un rôle purement passif, en fournissant la matière de l'embryon : le sang menstruel<sup>53</sup>.

L'hypothèse du premier homme comme hermaphrodite prête le flanc à des critiques analogues. Loin d'être parfaite, l'union des deux sexes dans un même individu relève de la confusion car elle conduit à un mélange des principes actifs et passifs. De plus, si l'auteur du *De corpore humano* accepte l'idée que l'animal hermaphrodite peut se reproduire, il suggère que cela ne se passe pas par autofécondation – comme l'avait avancé l'*opponens* – mais par l'accouplement entre deux individus hermaphrodites à l'occasion duquel l'un assume le rôle actif du mâle, l'autre le rôle passif de la femelle. Si l'autofécondation hermaphrodite est impossible – /106/ position que partage le *De corpore humano* avec la plupart des philosophes scolastiques – la reproduction des hermaphrodites n'est pas plus économique que la procréation ordinaire entre deux partenaires de sexe opposé. Au lieu d'un seul parent, l'enfant des hermaphrodites en aurait alors deux comme tout le monde. Pire, la génération par l'accouplement entre hermaphrodites, où chacun assume tantôt le rôle du mâle, tantôt celui de la femelle – le *De corpore humano* exclut l'idée que les animaux hermaphrodites adoptent une identité sexuelle fixe – n'a rien de parfait. Cette alternance des rôles est en effet tout à fait abusif pour des créatures aussi nobles que l'homme (« *in natura nobili abusio esset, non usus* »)<sup>54</sup>.

L'auteur du *De corpore humano* se méfie donc fortement, comme Pierre le Chantre avant lui, de l'ambiguïté sexuelle de l'hermaphrodite. De plus, pour le franciscain, ce ne sont pas seulement les implications morales de la condition physique (la capacité d'alterner les rôles sexuels) qui posent problème, c'est cette condition physique même qui est vue comme un désordre (*confusio*). La notion de confusion prend ici un double sens. Dieu créa la femme, de manière distincte de l'homme « pour éviter que l'union des sexes dans une seule personne, donne lieu à la confusion, d'où s'écarte tant la nature que le droit jugement de la raison (*quam*

*refugit natura et rectum rationis iudicium*) comme on le voit pour l'hermaphrodite »<sup>55</sup>. L'hermaphrodite, mélange d'actif et de passif, ne maîtrisant pas les capacités sexuelles dont il dispose, fait violence à l'ordre de la nature, un ordre compris à la fois comme un système physique et comme une norme morale.

La réponse à l'argument concernant les animaux se reproduisant de manière a-sexuelle revient à une approche purement philosophique. Comme tous ses contemporains, l'auteur du *De corpore humano* accepte la possibilité de la génération spontanée. Celle-ci ne sera réfutée qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>. Cependant, ce mode de génération est un signe d'imperfection et non pas de perfection. Il ne convient donc pas à l'homme, qui est l'animal le plus noble. L'auteur du *De corpore humano* s'appuie là sur la distinction aristotélicienne entre animaux parfaits et imparfaits. /107/ Selon Aristote, les animaux imparfaits se reproduisent sans coït et le plus souvent il n'existe pas chez eux de mâle et de femelle. Ils ressemblent sur ce point aux plantes. Aristote méconnaît la sexualité des plantes et le processus de la pollinisation. En revanche, les animaux parfaits, catégorie qui comprend l'homme, se reproduisent de manière sexuelle et ne peuvent pas naître sans accouplement et sans semence. Tout en acceptant la génération spontanée des animaux imparfaits comme les insectes, les poissons et même les souris, l'auteur du *De corpore humano* rejette donc, à l'instar de l'opinion majoritaire dans les textes scolastiques contemporains, les légendes concernant la parthénogenèse chez les juments et les vautours. Il tente néanmoins de sauver l'autorité des Pères qui rapportent ces légendes, en affirmant qu'il ne s'agit pas de leur opinion personnelle et en plaidant sa propre ignorance sur le mode exact de la génération chez ces animaux :

Et Basile ne dit pas que le vautour se reproduit sans la semence d'un être de la même espèce, mais il raconte ce qu'il dit selon les dires d'autres personnes (*quod dicit relatio est quaedam secundum assertionem aliorum*). Cette puissance [de se reproduire sans semence] accordée à ce type d'oiseaux et à d'autres animaux par leur Créateur échappe à ma petite cervelle (*meam insipientiam latet*) et j'ignore leur mode de reproduction. Mais je suis fortement de l'opinion que quelque chose de ce genre ne peut pas être produit par génération univoque<sup>57</sup> sans semence ou quelque puissance de semence<sup>58</sup>.

### *L'homme manqué*

Reste la qualification aristotélicienne de la femme comme homme manqué. Si la femme est une erreur de la nature, en quoi est-elle différente du monstre qui était certainement absent du paradis ? Argument finalement le plus délicat et le plus révélateur, parce qu'il fait apparaître les /108/ paradoxes du système aristotélicien et les limites de son usage dans l'anthropologie chrétienne.

L'auteur du *De corpore humano* n'est pas le premier théologien à se heurter à l'expression d'Aristote. Une trentaine d'années plus tôt, Guillaume d'Auvergne, *magister* dans la faculté de théologie de Paris, puis, à partir de 1228, évêque de cette ville, fut l'un des premiers lecteurs de la traduction latine du *De animalibus*. Il évoque la définition aristotélicienne de la femme comme homme manqué dans son traité sur les sacrements, au sein d'une longue justification du mariage chrétien. Il montre que ce sacrement tire sa raison d'être de l'unité fondamentale du genre humain, qui découle de la parfaite complémentarité de l'homme et de la femme dans la procréation. L'humanité est comme un arbre dont l'homme et la femme sont les deux branches. La masculinité correspond à la force active de la génération, la féminité au rôle passif, tout comme la pression produit le fromage en agissant sur le lait. L'homme et la femme sont tous les deux nécessaires pour la génération, même si le rôle de la femme est seulement passif et auxiliaire (« *foeminitas est adjutrix, sive adjutorium masculinitatis* »). L'un et l'autre sexe sont donc bons, louables et parfaits dans leur genre (« *utraque est bona et laudanda dispositio atque perfectio in suo subjecto* »). Dans cette perspective, la qualification de la femme comme homme manqué est inacceptable. « *Nec est audiendus Aristoteles* », dit Guillaume d'Auvergne. Si la femme est un homme imparfait, il s'en suivrait logiquement que l'homme est une femme parfaite (« *necesse habet dicere quod mas est foemina perfecta* »), proposition qui n'est pas seulement ridicule mais qui sent le souffre de « l'hérésie sodomite » (« *que sententia sapit haeresim sodomiticam* »)<sup>59</sup> ! Ailleurs

dans le *De sacramentis*, le terme « sodomie » renvoie à toute forme de sexualité non-reproductive, mais ici Guillaume d'Auvergne vise clairement l'homosexualité masculine. L'homme peut s'accoupler avec une femme sans pécher ; il peut donc s'accoupler avec une femme parfaite, c'est-à-dire avec un homme. L'agilité logique permet alors de justifier des pratiques sexuelles qui excluent la femme et font offense à la division naturelle entre les sexes. /109/

Au moment où Guillaume d'Auvergne écrit le *De sacramentis*, les *libri naturales* d'Aristote ne sont pas encore devenus des autorités incontournables ; à Paris, ils sont même encore exclus des programmes universitaires. Cela peut expliquer l'utilisation fort sélective que fait Guillaume d'Auvergne d'Aristote. Car il adopte, sans le dire ouvertement, sa théorie de la génération – ce qui lui permet d'affirmer la parfaite complémentarité de l'homme et de la femme –, tout en rejetant sans état d'âme sa définition de la femme comme homme manqué. Il s'agit pourtant d'un corollaire direct de l'embryologie aristotélicienne. Mais Guillaume d'Auvergne ne cherche pas réellement à comprendre l'arrière-plan philosophique de la définition incriminée. L'auteur du *De corpore humano* fait état, quant à lui, d'une compréhension plus profonde de l'embryologie aristotélicienne. Il s'engage dans un débat de fond en s'interrogeant sur ses implications pour la création de la femme et l'état d'innocence.

Aristote appelle la femme un homme manqué, parce que la nature vise, selon lui, à chaque rapport sexuel la production d'un garçon. Elle n'y arrive pas toujours à cause de la faiblesse du sperme ou de la mauvaise qualité du sang menstruel. La fille est donc due à un défaut de la nature et c'est pour cela que Aristote assimile, dans le *De animalibus*, la génération des filles aux naissances monstrueuses (IV, 3, 767b). Tant la génération monstrueuse que la naissance des filles représentent un écart par rapport à la norme. Cependant, Aristote distingue aussi le cas du monstre de celui de la femme. Le monstre est selon lui dépourvu d'une cause finale et ne

provient que de causes accidentelles. La femme en revanche est une nécessité pour la nature « car il faut sauvegarder le genre des animaux où mâles et femelles sont distincts ».

Dans une autre question du *De corpore humano*, l'auteur franciscain signale et approuve cette position d'Aristote. Par l'expression *mas occasionatus*, reconnaît-il, Aristote ne dit pas que la femme est contre l'intention de la nature mais seulement que la puissance naturelle (*vis naturalis*) est défectueuse dans la génération d'une fille. Ce défaut n'est cependant pas contraire à l'ordre de la nature ; il lui est au contraire salutaire. La nature /110/ ne cherche pas ce qui est préférable dans l'absolu (*simpliciter*) mais ce qui est mieux au regard de l'ordre (*melius in ordine*). Malgré la supériorité en soi du mâle, la nature vise donc la production d'individus des deux sexes (« *natura desiderat magis utrumque quam alterum solum* »). La génération de la femme est par conséquent *secundum naturam*<sup>60</sup>.

Cependant, cette justification de la femme, qui fait d'elle une erreur nécessaire, conduit à des problèmes si on l'applique à l'état de nature. Même si la femme est nécessaire, elle reste le produit d'un défaut lors de la conception. Pourtant, avant la Chute, l'homme jouit d'une physiologie parfaite. Dans sa discussion sur le mode de la génération au paradis avant le péché, l'auteur du *De corpore humano* tire la conclusion logique de ce modèle scientifique. En laissant la nature suivre son cours, les premiers parents n'auraient engendré que des garçons. Pour concevoir une fille, Adam aurait dû freiner par son imagination la force de son sperme<sup>61</sup>. La science médiévale soutenait en effet que l'imagination avait une influence sur le développement de l'embryon.

Pour justifier la création de la femme, l'auteur du *De corpore humano* ne peut donc pas suivre Aristote servilement. Comme le philosophe il distingue le monstre de la femme. Cependant, il propose une nouvelle définition de l'expression *mas occasionatus*, en introduisant une distinction typiquement scolastique entre deux



types de phénomènes « occasionnels ». Les premiers sont de véritables fautes (*vitium*) de la nature, des phénomènes désordonnés (*inordinatio*) causés par une surabondance ou un défaut de matière. Les monstres, absents du paradis, appartiennent à cette catégorie. La femme relève, elle, d'une seconde catégorie : celle des phénomènes qui ont une justification et une raison d'être dans leur finalité (*ex finis*). Si la femme est *occasionatus*, c'est dans le sens qu'elle a d'une certaine manière (*quodam modo*) été créée à cause de l'homme (*occasione viri*). L'auteur du *De corpore humano* reconnaît que cette interprétation de l'expression *mas occasionatus* ne correspond pas au sens que lui donne Aristote. Mais, ajoute-t-il, la définition aristotélicienne ne vaut pas pour l'état de nature<sup>62</sup>. /111/

En suivant jusqu'ici le raisonnement du *De corpore humano*, la présence de la femme au paradis dépend donc finalement d'une intervention dans la nature, d'un acte de volonté. Volonté de Dieu, qui par son action crée la femme pour l'homme. Volonté de l'homme qui, grâce au parfait contrôle qu'il exerce par sa raison sur son corps, intervient dans le cours naturel et normal de la génération, en diminuant la force de sa propre semence afin d'engendrer une fille. Mais, pourrait-on dire, si la génération de la femme n'est naturelle et automatique qu'après la Chute, et donc dans une nature déjà viciée, ne risque-t-on pas de retomber dans l'erreur des Pères grecs, qui considérèrent la différence sexuelle comme une conséquence du péché ? Cette erreur n'est, à l'époque de la rédaction du *De corpore humano*, nullement une théorie poussiéreuse, charriée par la tradition des commentaires exégétiques. L'Église se voit alors confrontée à l'hérésie cathare qui, partant d'un dualisme radical, rejette le corps, la sexualité, le mariage et se méfie particulièrement de la physiologie féminine<sup>63</sup>. L'auteur du *De corpore humano* semble conscient de ce danger, car il se presse de souligner, en citant Augustin et Julien de Tolède, que le sexe féminin n'est pas un péché, mais une condition naturelle (« *non est vitium sexus femineus, sed natura* »). La femme fait partie de l'espèce humaine au même titre que l'homme. La

différence sexuelle relève de la « vérité de la nature humaine », et nous allons ressusciter dans des corps certes plus parfaits mais néanmoins sexués<sup>64</sup>. Avec cet appel au concept scolastique de la *veritas humanae naturae*<sup>65</sup>, le *De corpore humano* s'écarte finalement d'une représentation de la différence sexuelle d'un point de vue purement utilitaire, où la femme n'est envisagée qu'à l'aune de son rôle dans le cycle de la génération. Après la résurrection, l'homme ne se reproduira plus ; les corps glorieux sont sexués mais n'ont aucune sexualité. Le modèle anthropologique se transforme. La féminité et la masculinité apparaissent maintenant comme des traits essentiels d'une seule et même nature humaine. C'est le fait même d'avoir un corps sexué qui fait de l'homme et de la femme ce qu'ils sont : des êtres humains. / 112/

\*

Le *De corpore humano* marqua l'apogée des efforts de la scolastique pour commenter anthropologiquement la création de la femme. Là où les interprétations antérieures, tant dans l'exégèse que dans la théologie doctrinale, restèrent finalement assez fragmentaires, ce traité proposait, à partir du récit biblique de la création, une discussion systématique de la condition féminine. Quelque temps plus tard, Thomas d'Aquin, dans sa *Somme théologique*, reprit l'argumentation cohérente du *De corpore humano* sous forme abrégée et assura ainsi une diffusion large à ces idées<sup>66</sup>. Par exemple, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, Dominique Grima († 1347), lecteur dans plusieurs *studia* dominicains du sud de la France, accompagna son *Commentaire du Pentateuque* de références à saint Thomas. Il s'inspira étroitement de sa justification de la différence sexuelle dans son commentaire de la création des premiers parents<sup>67</sup>.

Cependant, l'approche systématique et anthropologique de la création de la femme n'est jamais devenue la norme dans la théologie médiévale. Les commentaires sur le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, manuel de base de

l'enseignement universitaire de la théologie, comportent bien une question sur la création de la femme. Mais, dès le départ, cette question donne lieu à une discussion sur le miracle et non sur la femme et sur la différence sexuelle<sup>68</sup>. Dans les questions quodlibétiques, genre plus libre, le problème de la différence sexuelle n'apparaît guère. Godefroid de Fontaines, grand théologien séculier de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, y consacre une question, mais elle est bien moins riche que la discussion du *De corpore humano*<sup>69</sup>. Lorsqu'il s'agit de la femme, les théologiens préfèrent Marie à Ève, comme en témoigne l'essor, à partir des années 1240, des questions sur la naissance virginale et sur l'Immaculée Conception<sup>70</sup>. D'autre part, si Adam reçoit plus d'attention qu'Ève, cela ne reflète pas un intérêt particulier pour l'homme en tant que mâle. Adam représente plutôt, aux yeux des théologiens, la nature humaine dans son ensemble. Tel est le cas, par exemple, de la question classique sur l'immortalité d'Adam au paradis<sup>71</sup>. De manière générale, le débat anthropologique insiste plus sur l'unité de l'espèce humaine que sur la différence, qu'il s'agisse de différences /113/ raciales, pour autant que ce concept ait un sens au Moyen Age, ou de différences sexuelles. La place relativement discrète d'Ève dans le discours anthropologique reflète peut-être en partie le fait que pour les théologiens médiévaux son appartenance à la nature humaine ne fait aucun doute.

Nous avons vu qu'en s'interrogeant sur le paradis, les théologiens médiévaux définissent l'ordre de la nature. Depuis le début du XII<sup>e</sup> siècle et le renouveau de la science médiévale, ils ont commencé à reconnaître que la nature fonctionne selon des règles qui peuvent être étudiées indépendamment de la théologie. Cependant, la nature n'en reste pas moins la création de Dieu, qui reflète de ce fait sa volonté et ses intentions sociales. L'ordre naturel apparaît ainsi sous un double angle ; non seulement comme système physique mais aussi comme Loi naturelle. Le projet divin et l'ordre naturel se recoupent et se confirment donc mutuellement, l'un pouvant être lu dans l'autre. Cette idée de l'ordre de la nature comme norme physique et morale

est absente de la pensée augustinienne, car si Augustin insiste continuellement sur la coïncidence de la création et de la volonté divine, il ne conçoit pas encore la nature comme un système. Elle permet de renforcer considérablement l'idéologie chrétienne, ainsi que nous l'avons vu dans la condamnation de l'homosexualité et de l'androgynie. La défense de la condition féminine passe par un rejet de tout comportement censé compromettre la division naturelle des rôles sexuels. Pour la femme, son ancrage dans l'ordre naturel est finalement à double tranchant. Car si la différence sexuelle est bonne, cela ne veut nullement dire que la sexualité ne pose pas problème dans la morale chrétienne ni que l'idéologie ecclésiastique accorde le même statut social à l'homme et à la femme. En défendant la condition féminine comme naturelle, les théologiens affirment dans un même souffle que sa sujétion à l'homme dans le mariage l'est tout autant. L'idée de l'ordre naturel inscrit donc dans l'ordre idéologique l'inégalité de la femme dans la société médiévale.

- 1 Je remercie Gilbert Dahan pour ses précieux conseils sur la question des traditions juives. J'exprime ma gratitude à la fondation Niels Stensen (Amsterdam) pour son soutien financier durant la préparation de cet article. Pour gagner de l'espace, les abréviations suivantes ont été utilisées : *PL* (J.-P. Migne, *Patrologia latina*), *PG* (Migne, *Patrologia graeca*), *AHDLMA* (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*), *BA* (*Bibliothèque augustinienne*), *CC* (*Corpus christianorum*), *SC* (*Sources chrétiennes*), *BN* (Bibliothèque nationale).
- 2 Cf. M-Th. d'Alverny, « Comment les théologiens et les philosophes voient la femme », dans *La femme dans la civilisation des X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*. Actes du colloque tenu à Poitiers les 23-25 septembre 1976, *Cahiers de civilisation médiévale*, 20 (1977), p. 105-129, ici p. 124-125 ; T. Gregory, « La nouvelle idée de la nature et de savoir scientifique au XII<sup>e</sup> siècle », dans *The Cultural Context of Medieval Learning* (éds J. E. Murdoch et E. D. Sylla), Dordrecht, 1975, p. 193-218, ici p. 195-196.
- 3 Cf. V. Doucet, *Prolegomena* dans *Summa fratris Alexandri* (éd. Quaracchi, 1948, IV/1, p. cxx-cxxi).
- 4 Au sujet de ce rapprochement entre théologie et science, je me permets de renvoyer à ma thèse de doctorat : *Le ver, le démon et la vierge. Les théories de la génération extraordinaire (vers 1100 - vers 1350). Une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine*, Universiteit Utrecht / EHESS, 1998, dactyl., à paraître.
- 5 L'excellente étude de Joan Cadden ne s'arrête que brièvement sur le récit de la création : *Meanings of Sex Difference in the Middle Age. Medicine, Science, and Culture*, Cambridge, 1993, p. 188-195. Voir aussi Alverny, *op. cit.* note 2 ; G. Dahan, « L'exégèse de Gen 1.26 dans les commentaires au XII<sup>e</sup> siècle », *Etudes augustinienes*, 38 (1992), p. 124-153. Les travaux de K. E. Børresen, « God's Image, Man's Image ? Patristic Interpretations of Gen. 1, 27 and I Cor. 11, 7 » ; Eadem, « God's Image, is Woman Excluded ? Medieval Interpretations of Gen. 1, 27 and I Cor 11, 7 » (dans *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Oslo, 1991, p. 188-207, 208-227) et *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo/ Paris, 1968 s'attachent principalement à la question du théomorphisme de la femme, plutôt qu'à la notion même de la différence sexuelle. Faute de place, je laisse aussi de côté la question de savoir si Ève a été créée ou si elle est née. Remarquons seulement que l'analyse des textes scolastiques confirme les conclusions de Jérôme Baschet dans une autre contribution au présent ouvrage. Si dans certains contextes bien précis, les théologiens font l'amalgame de la création d'Adam et d'Ève et de la procréation du Christ et des autres hommes, ils soutiennent dans l'ensemble, et certainement à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, explicitement que la création d'Ève ne doit pas être comprise comme une génération et qu'il n'existe pas de rapport de parenté entre Adam et Ève. Cf. Van der Lugt, *op. cit.* note 4, p. 40-41 ; 335.
- 6 L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 7 vols, Philadelphie, 1913-1938, V, p. 87sq. L'article « Lilith », *Encyclopaedia judaica*, XI, p. 245-249 se concentre sur une autre variante de la légende de Lilith qui la représente comme un démon qui étrangle les enfants et trouble les femmes en couches.
- 7 Pierre le Mangeur, *Historia scholastica*, Liber Genesis, 9 (*PL* 198, col. 1063, ms. texte primitif Paris, BN, lat. 16943, fol. 4vb).
- 8 Pierre le Chantre, *Glossae super Genesim*, ad Gen 2, 23 (éd. A. Sylwan, Göteborg, 1992, p. 57). Étienne Langton, *Expositio litteralis*, ad Gen 2, 23 (*ms.* Paris, BN, lat. 14414, fol. 5vb). Dans une autre version du commentaire contenu dans le même manuscrit (fol. 143r-155v, ici fol. 145va), Langton attribue aux juifs une autre variante de la légende, selon laquelle Dieu crée d'abord le corps de la femme de la terre, puis son âme à partir de la côte d'Adam. Curieusement, Étienne Langton ne cite pas la légende dans son commentaire sur l'*Histoire scolastique*.
- 9 Nicolas de Tournai, *In Pentateuchum*, ad Gen 2, 23 (*ms.* Paris, BN, lat. 15572, fol. 114va).
- 10 Hugues de Saint-Cher, *Postillae*, ad Gen 2, 23 (éd. Cologne, 1621, 8 vols, I, fol. 5v).
- 11 Albert le Grand, *Summa de creaturis*, II, q. 75, 2 (éd. Borgnet, *Opera omnia*, XXXV, p. 623 et 626).
- 12 L'interrogation des CD-rom de la *PL* et du *CC* n'a donné aucun résultat. Cependant, la tradition alternative de Lilith (cf. *supra*, note 6) est signalée par Jérôme dans son commentaire sur Isaïe (X, 34, 8, éd. *CC Series Latina* 73A, p. 422).
- 13 G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, 1990, p. 298 ; R. Berndt, « Les interprétations juives dans le Commentaire de l'Heptateuque d'André de Saint-Victor », *Recherches augustinienes*, 24 (1989), p. 199-240 ; Idem, *André de Saint-Victor († 1175), exégète*

et théologien, Turnhout, 1991 (avec un appendice sur les rapports entre André et Pierre le Mangeur).

- 14 Cf. *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244* (éd. G. Dahan avec la coll. d'E. Nicolas) Paris, 1999.
- 15 Cf. A. Tuilier, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », dans *Le brûlement du Talmud, op. cit.* note 14, p. 59-78. En 1243-1244, Albert se trouva certainement à Paris, où il a dû arriver quelque temps plus tôt, cf. J. Weisheipl, « The Life and Works of St Albert the Great », dans *Albertus Magnus and the Sciences* (éd. Weisheipl), Toronto, 1980, p. 13-23, ici p. 21-23.
- 16 Je ne l'ai pas trouvée dans le manuscrit Paris, BN, lat. 16558 qui contient un dossier préparé par les censeurs du Talmud.
- 17 Par exemple André de Saint-Victor, *Expositionem super Heptateuchum*, ad Gen. 1, 27 et 2, 22 (éd. Lohr et Berndt, *CC Continuatio Mediaevalis* 53, p. 21 et p. 33) ; Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 92, art. 2.
- 18 Thomas d'Aquin, *ibidem*. La *Glose ordinaire* (ad Gen. 1, 27) explique la spécificité de la création de l'homme par l'unité particulière de l'espèce humaine, et non par l'indissolubilité du mariage.
- 19 Par exemple Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, 6, 35 (éd. *PL* 176, col. 284) ; Pierre Lombard, *Sententiae*, II, dist. 18, 2 (éd. Brady, I, p. 416-417) ; Nicolas de Tournai, *In Pentateuchum*, ad Gen 2:21 (*ms. cit.*, fol. 114v) ; Hugues de Saint-Cher, *Postillae*, ad Gen. 2, 21 (éd. cit., I, fol. 5v) ; Thomas d'Aquin, *ibidem*, art. 3.
- 20 *Glossa ordinaria*, ad I Cor. 11 (éd. Strasbourg, 1480, sans foliotation). L'interprétation est reprise dans les grands traités systématiques, par exemple *Summa fratris Alexandri*, lib. II, pars 1, inq. iii, tract. iii, q. ii, art. 1, 315, ad 5 : *sicut originem sumpsit ex viro, ita debeat esse viro subdita secundum conditionem naturae*. (éd. cit., II, p. 379) ; Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 92, art. 2.
- 21 Ginzberg, *op. cit.* note 6, V, n. 42, p. 88-89.
- 22 Platon, *Banquet* (189a-193d).
- 23 Martin Luther, *In genesim*, ad Gen. 1, 27 (éd. *Werke. [Weimarer Ausgabe]*, Leipzig, 1883-, XLII [1911], p. 53, l. 14-21).
- 24 Eusèbe de Césarée (vers 260-339) évoque le récit du Banquet et le met en rapport avec la création d'Ève (*Preparationes evangelicae*, SC 307, p. 72). Cependant cette œuvre du Père grec n'a pas été traduite en latin et ne semble pas avoir laissé de traces dans la littérature médiévale. Le Moyen Âge latin ne connaissait de Platon que le *Ménon*, le *Phédon* et une partie du *Timée*. Le *Timée* contient un récit sur l'origine des sexes, selon lequel les âmes des hommes lâches et malfaisants seront transformés en femmes lors de leur seconde incarnation. Cependant, cette partie du *Timée* (90e-91a) n'est pas comprise dans la traduction latine de Calchidius.
- 25 Augustin, *De genesi ad litteram*, III, xxii, 34 (éd. *BA* 48, p. 268).
- 26 Nicolas de Lyre, *Postillae*, ad Gen. 1, 27 (éd. Douai 1627, I, col. 33).
- 27 Pierre le Chantre, *Glossae super genesim*, ad 1, 27 (éd. cit., p. 40-41).
- 28 Jean Halgrin d'Abbeville († 1237) n'évoque pas l'androgynie, mais il affirme que Dieu créa la femme pour éviter l'homosexualité masculine (ad Gen 2, 18, *ms.* Paris, BN, lat. 2145, fol. 185ra).
- 29 J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginnings of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago/Londres, 1980, p. 137-43 ; 305-308. (tr. fr. *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, Paris, 1985, p. 181-188 ; 384-386).
- 30 Boswell, *op. cit.* note 29, p. 277-278 ; 312-332 (tr. fr., p. 349-50 ; 392-417). Cf. aussi R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, 1987, p. 91-94 (tr. fr. *La persécution. Sa formation en Europe X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1991, p. 109-113).
- 31 Boswell, *op. cit.* note 29, p. 277-78 (tr. fr., p. 349-351).

- 32 Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, 138 (éd. PL 205, col. 333-335, traduit en annexe dans Boswell, *op. cit.* note 29). Pierre le Chantre traite le problème du mariage des hermaphrodites aussi dans sa *Summa de sacramentis et animae consiliis*, III, 2a, cap. 17, par. 254 (éd. J-A. Dugauquier, *Analecta mediaevalia namurcensia* XVI, p. 259). Voir aussi Robert de Courson, *Summa*, « De hermafroditis » (*ms.* Paris, BN, lat. 3258, fol. 200va).
- 33 Cf. Cadden, *op. cit.* note 5, p. 214.
- 34 Dans d'autres contextes, le droit médiéval (tant civil que canonique) accorde au vrai hermaphrodite le statut juridique de la femme. Cf. F. Gillmann, « Weibliche Kleriker nach dem Urteil der Frühscholastik », *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 93 (1913), p. 239-253, ici p. 246.
- 35 Robert de Courson, *loc. cit.* note 32 : *ut tradunt physici, non potest contingere quod duo sexus in hermafrodito equaliter vigeant, immo oportet quod semper unus obtineat privilegium.*
- 36 Albert le Grand, *Quaestiones super de animalibus*, XVIII, q. 2 (éd. *Opera omnia*, Münster, p. 297) ; Henri d'Allemagne et Henri de Bruxelles, *Quodlibeta*, q. 63 : *Dicendum quod homo (ms. hominem) habere duplicem sexum potest esse dupliciter, aut quia perfectius habet sexum masculinum et talis vir <her>mafroditus, aut perfectius habeat sexum femineum et talis dicitur mulier hermafroditica* (*ms.* Paris, BN, lat. 16089, fol. 58vab). Voir aussi Cadden, *op. cit.* note 5, p. 212-213.
- 37 Nicolas de Lyre, *Postillae*, ad Gen 1, 27 (éd. cit., I, col. 33). Nicolas dit puiser l'anecdote « in *Chronica Guillelmi* », ce qui fait d'abord penser à l'une des continuations de la chronique de Guillaume de Nangis (éd. H. Géraud, *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300 avec les continuations de cette chronique*, 2 vols, Paris, 1843-1844). On n'y trouve rien à ce sujet. L'anecdote se rencontre pourtant presque à l'identique chez Guillaume de Malmesbury († vers 1142), évidemment avec une date bien antérieure : *De Gestibus Regum, Gesta Regum Anglorum. The History of English Kings*, éd. et trad. R. A. B. Mynors, complétée par R. M. Thompson et M. Winterbottom, Oxford, 1998, I, p. 384-386.
- 38 Aristote, *Physica*, II, 4-6. Voir J. A. Weisheipl, « The Interpretation of Aristotle's Physics and the Science of Motion », dans *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (éds N. Kretzmann, A. Kenny et J. Pinborg), Cambridge, 1982. p. 521-536, ici p. 525-526 ; L. Daston et K. Park, *Wonders and the Order of Nature. 1150-1750*, New York, 1998, p. 120-122.
- 39 Nicolas de Lyre, *Postillae*, ad Gen 1, 27 (éd. cit., I, col. 33). Cependant, l'argument de l'absence de la monstruosité et d'imperfection au paradis peut aussi être évoqué à l'encontre de la théorie de la création de la femme à partir de la côte d'Adam. Car si cette côte relevait de l'intégrité corporelle de l'homme, la perfection de l'homme aurait été diminuée après l'ablation de cette côte, ce qui est inconcevable au paradis, où toutes les choses sont parfaites. Et si la côte qui servit à la création de la femme était superflue, le premier homme était un monstre, comme un individu qui naît avec six doigts. Nicolas suit Thomas d'Aquin pour sortir de l'impasse, en évoquant l'analogie de la génération biologique, et en utilisant un autre concept aristotélicien, la distinction entre la nécessité vis-à-vis de l'espèce et la nécessité vis-à-vis de l'individu. La côte d'Adam était superflue sur le plan de l'individu, mais nécessaire sur le plan de l'espèce, car elle a garanti la survie de l'espèce humaine, en rendant possible la procréation. De même, et là Nicolas suit la théorie physiologique aristotélicienne : le sperme provient d'un surplus d'aliments, mais il n'en reste pas moins naturel.
- 40 Pour l'interprétation de la Genèse des Pères grecs voir aussi la contribution de Laurent Angliviel au présent ouvrage, ainsi que M. Müller, *Die Lehre des h. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg, 1954, p. 9-18 ; P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, p. 294-296 (*Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, 1995, p. 358-360) ; Børresen, « God's Image... » *op. cit.* note 5, p. 197-199.
- 41 Augustin, *De genesi ad litteram*, IX, ix, 14-15 (éd. BA 49, p. 108-110).
- 42 *Ibidem*, III, xxii, 34 (éd. BA 48, p. 266).
- 43 *Ibidem*, IX, v, 9 (éd. BA 49, p. 100).
- 44 Voir M. Colish, *Peter Lombard*, Leyde, 1994, 2 vols, I, p. 353-355 ; 368-369 ; Müller, *op. cit.* note 40 ; P. Payer, *The Bridling of Desire. Views of Sex in the Later Middle Ages*, Toronto, 1993, p. 34-40. Signalons toutefois la position divergente et isolée de Jean Scot Erigène au IX<sup>e</sup> siècle qui

adopte une interprétation proche de celle de Grégoire de Nysse. Cf. C. Steel, « Lost Simplicity. Eriugena on Sexual Difference », *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 7-8 (1995) (Quodlibetaria. Mélanges J. M. Da Cruz Pontes), p. 103-126

- 45 *Summa fratris Alexandri*, lib. II, inq. iv, tract. ii, sect. ii, q. ii, 463 (éd. cit., II, p. 610-616).
- 46 *Ibidem*, 8 et ad 8 (éd. cit., p. 612, 615-616).
- 47 *Ibidem*, 1 (éd. cit., p. 611).
- 48 Cf. Pline, *Historia naturalis*, VIII, 81, 218 (éd. Budé, t. 8, p. 100). Cependant, les encyclopédies et bestiaires médiévaux n'ont généralement pas retenu cette idée et se limitent à rapporter la possibilité pour le même individu d'alternativement saillir et être sailli. Ces textes notent aussi l'extrême fécondité des lièvres qui permet chez eux la superfétation. Pour plus de détails, cf. Van der Lugt, *op. cit.* note 4, p. 93-94.
- 49 *Summa fratris Alexandri*, *loc. cit.*, 5 (éd. cit., p. 611).
- 50 *Ibidem*, 6 (éd. cit., p. 611-612). Pour ces légendes et leurs interprétations médiévales, cf. Van der Lugt, *op. cit.* note 4, p. 77-137. Voir aussi C. Zirkle, « Animals Impregnated by the Wind », *Isis* 25 (1936), p. 95-130.
- 51 *Summa fratris Alexandri*, *loc. cit.*, 7 (éd. cit., p. 612).
- 52 *Ibidem*, *contra b* ; *solutio* ; ad 1 (éd. cit., p. 612-613).
- 53 Pour ces théories de la génération, cf. Cadden, *op. cit.* note 5, p. 117-130.
- 54 *Summa fratris Alexandri*, *loc. cit.*, ad 5 (éd. cit., p. 614).
- 55 *Ibidem*, *solutio* (éd. cit., p. 613).
- 56 Cf. J. Farley, *The Spontaneous Generation Controversy from Descartes to Oparin*, Baltimore, 1977.
- 57 Dans la terminologie scolastique, la génération univoque est la production par un parent d'un enfant du même nom, c'est-à-dire de la même espèce que lui. Elle s'oppose à la génération équivoque, par exemple la génération spontanée ou l'hybridisation.
- 58 *Summa fratris Alexandri*, *loc. cit.*, ad 6 (éd. cit., p. 614-615).
- 59 Guillaume d'Auvergne, *De sacramentis*, « De sacramento matrimonii », cap. 1 et 3 (éd. *Opera omnia*, Paris/Orléans, 1674, I, p. 512b-513a ; 515b-516a).
- 60 *Summa fratris Alexandri*, lib. II, inq. iv, tract. iii, q. ii, 503, ad a, ad b (éd. cit., p. 725).
- 61 *Ibidem*, *loc. cit.*, ad d (éd. cit., p. 725).
- 62 *Summa fratris Alexandri*, lib. II, inq. iv, tract. ii, sect. ii, q. ii, 463, ad 7 (éd. cit., p. 615). Sur le débat scolastique au sujet de la proportion entre hommes et femmes, cf. P. Biller, « Applying Number to Men and Women in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries : An Enquiry into the Idea of 'Sex-Ratio' », dans *The Works of Jacques Le Goff and the Challenges of Medieval History* (éd. M. Rubin), Woodbridge, 1997, p. 27-55 ; Idem, *The Measure of Multitude: Population in Medieval Thought*, Oxford, 2000, p. 89-110.
- 63 Cf. P. Biller, « Cathars and Material Women », dans *Medieval Theology and the Natural Body* (éds P. Biller et A. Minnis), York, 1997, p. 61-108 ; K. Utz Tremp, « Parmi les hérétiques. La Vierge Marie dans le registre d'inquisition de l'évêque Jacques Fournier de Pamiers (1317-1326) » dans *Marie, le culte de la Vierge dans la société occidentale* (éds D. Logna-Prat, E. Palazzo et D. Russo) Paris, 1996, p. 533-60, ici p. 546.
- 64 *Summa fratris Alexandri*, *loc. cit.*, ad 7 (éd. cit., p. 615).
- 65 Pour ce concept voir P. L. Reynolds, *Food and the Body. Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*, Leyde, 1999, chap. 2.
- 66 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 92, art. 1 ; 1a, q. 99, art. 2.
- 67 Dominique Grima, *In Pentateuchum*, ad Gen 2:18 (*ms.* Paris, BN, lat. 365, fol. 77ra-77va).
- 68 Pierre Lombard, *Sententiae*, II, dist. 18 (éd. cit., I, p. 416-421).



69 Godefroid de Fontaines, *Quodlibeta*, IV, q. 9 (éds M. de Wulf et A. Pelzer, Louvain, 1904, I, p. 259-260).

70 Pour la naissance virginale, cf. Van der Lugt, *op. cit.* note 4. Pour l'immaculée conception, M. Lamy, *L'Immaculée Conception : Etapes et enjeux d'une controverse au Moyen Age (XIIe-XVe siècle)*, Paris, 2000.

71 Sur cette question, cf. J. Ziegler, « Medicine and Immortality in Terrestrial Paradise », dans *Religion and Medicine in the Middle Ages* (éds P. Biller et J. Ziegler) York, 2001 (sous presse).