HAL
open science

La personne manquée. Démons, cadavres et opera vitae du début du douzième siècle à saint Thomas

Maaike van der Lugt

To cite this version:

Maaike van der Lugt. La personne manquée. Démons, cadavres et opera vitae du début du douzième siècle à saint Thomas. micrologus, 1999, 7, pp.205-221. halshs-03991538

HAL Id: halshs-03991538

https://shs.hal.science/halshs-03991538v1

Submitted on 15 Feb 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.

Copyright

Micrologus

Natura, scienze e società medievali

Nature, Sciences and Medieval Societies

VII · 1999

Il cadavere

The corpse

SISMEL
EDIZIONI DEL GALLUZZO

p. 205-221

Maaike van der Lugt

LA PERSONNE MANQUÉE

DÉMONS, CADAVRES ET OPERA VITAE DU DÉBUT DU XIIe SIÈCLE A SAINT THOMAS

Les ruses du diable sont sans fin. C'est surtout sa capacité à nous cacher son identité qui fait de lui un ennemi redoutable. Tantôt il pose comme une jeune femme, tantôt comme un vieillard, comme un paysan, comme un pèlerin, un prêtre ou un moine, voire même comme le Christ. Parfois, nous apprend la littérature médiévale, il en vient même à ranimer les cadavres pour nous tromper.

Ainsi la *Légende dorée* (vers 1261-1266) raconte les aventures macabres d'un des compagnons de saint Hippolyte, un reclus nommé Pierre. Dans sa cellule, Pierre est fréquemment visité par une femme nue qui essaye de le séduire. Plus le reclus résiste à la tentation, plus la femme augmente ses efforts. Exaspéré, Pierre finit par étouffer sa voluptueuse visiteuse avec son étole sacerdotale. La femme se transforme alors en un cadavre putréfié et la cellule se remplit d'une odeur fétide. Ceux qui virent le spectacle, remarque Jacques de Voragine, ne doutèrent pas que la femme n'était autre que le diable qui avait abusé d'un cadavre pour séduire le saint homme[1]. Césaire de Heisterbach (vers 1180-1240), pour sa part, se fait l'écho d'une autre histoire de cadavre. Un clerc avait une si belle voix qu'il était délectable de l'écouter. Un beau jour, un religieux reconnaît qu'il ne s'agit pas d'une voix humaine mais de celle du diable. Il adjure le démon et celui-ci doit s'enfuir. Le chanteur se transforme alors en une charogne[2]. Ces étranges récits appartiennent à la littérature didactique et morale[3].

1. Jacques de Voragine, *Legenda Aurea*, «Saint Hippolyte» (éd. Th. Graesse, Leipzig 1850, 501-4).

2. Césaire de Heisterbach, *Dialogi miraculorum*, dist. XII, cap. 4 (éd. J. Strange, Cologne-Bonn-Bruxelles 1851-1857, 317-18).

3. L'anecdote du cadavre chantant se retrouve dans l'*Alphabetum narrationum*, un recueil d'*exempla* compilé par le dominicain Arnold de Liège au début du XIVe s.

Pourtant, le thème des cadavres diaboliques apparaît également dans la démonologie savante. L'idée que les démons raniment temporairement des cadavres s'y inscrit dans le cadre d'une théorie générale des apparitions des anges et des démons.

Dès le XIIe siècle, les théologiens se sont demandés comment les démons et les anges – qui sont par nature des purs esprits, incorporels, invisibles[1] – peuvent nous apparaître. Ils rejettent l'idée qu'il s'agit uniquement d'hallucinations[2]. Bien sûr, les démons peuvent nous jouer des tours en suscitant dans notre imagination des mirages. Cependant, la théologie médiévale admet que le démon peut aussi apparaître réellement. Pour rendre compte des apparitions concrètes, les théologiens développent une théorie des corps assumés – *corpora assumpta* dans la terminologie de l'époque. Ils supposent que les démons et les anges peuvent s'associer pendant un certain laps de temps à un corps étranger: soit des figures humaines faites d'air condensé, soit des cadavres humains[3]. Raoul Ardent, un théologien parisien de la fin du XIIe siècle, précise que le cadavre doit être très frais pour que le démon puisse s'en servir[4].

Arnold de Liège, *Alphabetum narrationum*, n° 288, (éd. C. Ribaucourt, *Alphabetum narrationum, un recueil d'exempla compilé au début du XIVe siècle*, thèse 3e cycle dact., E.H.E.S.S., II, 1985, 96). Le récit de la femme diabolique se rencontre aussi dans un *Liber miraculorum beate Marie* cité par Raoul Ardent (fin XIIe s.) dans son *Speculum universale* (lib. III, cap. 25) et dans le *Legendarium* du dominicain Pierre Calo († 1348; éd. de l'anecdote en question: *Acta sanctorum*, Août, III, 15). Pierre Calo se fonde probablement sur Jacques de Voragine mais cite aussi un Mariale qui pourrait être la même source qu'utilise Raoul Ardent.

1. S'inspirant d'Apulée, Augustin définit les anges et les démons comme des *animalia aeria*, des esprits dotés d'un corps aérien, celui des démons étant composé d'une qualité d'air inférieur, à cause de leur chute (*De Genesi ad litteram*, lib. III, cap. 10, par. 14-15 [*Bibliothèque augustinienne*, XLVIII, 232-34]). Pourtant, si cette théorie est souvent citée par les théologiens du XIIe siècle, ils optent en général pour la pure spiritualité des anges et des démons, théorie confirmée par le concile de Latran IV. Cf. l'article «Anges», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, I, 1268-69.

2. Alain de Lille, *Summa quoniam homines*, lib. II, tract. 1, par. 139, (éd. P. Glorieux, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 28 [1953], 119-359, surtout 275-76); Thomas d'Aquin, *In 2 Sent.*, dist. 8, q. 1, art. 2; *Summa theologiae*, 1a, q. 51, art. 2.

3. *Sententie Magistri Gisleberti*, n° 30-31: «[...] tam boni quam mali naturalem scientiam habent et secundum illam scientiam corpora ex aere sibi fabricant [...]. Et sciendum quod demones corpora mortuorum assumunt» (éd. N. M. Häring, *Ahdlma*, 46 [1979], 99 = *Ahdlma*, 45 [1978], 166).

4. Raoul Ardent, *Speculum universale*, lib. III, cap. 25: «[...] Tradunt autem diabolum hoc dumtaxat in corporibus noviter defunctis agere posse nam in corporibus iam resolutis hoc minime valet [...]» (ms. A, fol. 37ra; ms. B, fol. 32rb).

Cette dernière possibilité semble être l'affaire exclusive des démons; il est vrai que les scolastiques ne le disent jamais explicitement, mais ils supposent sans doute que les anges ne peuvent pas s'abaisser à de telles activités morbides[1]. En effet, les scolastiques assimilent l'assomption des corps morts à la magie démoniaque: c'est à l'aide des démons qui assument temporairement des cadavres que les magiciens feignent de revivifier les morts[2]. L'exemple classique de ces fausses résurrections – cas cité également par Raoul Ardent – est présenté par la légende très répandue de Simon le Magicien. Ce complexe de récits autour du personnage des Actes des Apôtres (8: 9-24) met en scène des «concours de miracles» entre Simon et saint Pierre. Selon la légende, Simon effectue force œuvres étonnantes: il fait bouger et rire des statues, suscite des chiens méchants, se rend invisible et vole dans l'air. Pourtant, à la différence de l'apôtre, Simon (c'est-à-dire le démon) n'arrive pas à revivifier un mort mais seulement à faire bouger le cadavre[3].

La définition de la théorie des corps assumés – entre environ 1000 et 1250 – n'a pas un simple intérêt anecdotique. Elle permet aux théologiens de penser les exploits des démons tout en soulignant leur incapacité à effectuer de vrais miracles. De plus, outre son inscription

1. Alain de Lille mentionne pourtant le cas de saint Denis: après sa décapitation à Montmartre le saint marche encore jusqu'au lieu de sa sépulture grâce aux anges le supportant: *Summa quoniam homines*, lib. II, tract. 1, cap. 137 (éd. Glorieux, 275). Cf. aussi *infra*, 169 n. 3.

2. Alain de Lille, *ibid.*: «Solet etiam queri utrum cadavera mortuorum ingrediatur substantialiter, cum magicis artibus corpora suscitari videntur. [...]»; Raoul Ardent, *Speculum universale*, lib. III, cap. 25: «Suggerit [demon] quoque se credi mortuorum resuscitatorem. Subit quippe corpora defunctorum et ea movens exhibet tanquam rediviva. Sic in contentione que fuit inter Petrum et Symonem magum legitur fecisse» (ms. A, fol. 37a; ms. B, fol. 32rb).

3. Pour la légende de Simon le Magicien, cf. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vol., New York 1923-1958, I, 400-27; V. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991, 338-44. La vivification des cadavres est aussi une technique divinatoire. L'exégèse patristique et médiévale interprète parfois la suscitation de Samuel par la sorcière d'En Dor dans ce sens: cf. J.-Cl. Schmitt, «Le spectre de Samuel et la sorcière d'En Dor. Avatars historiques d'un récit biblique: I Rois, 28», *Etudes rurales*, 105-6 (1987), 37-64. Il circulait, dès le début du XIIIe siècle, dans les milieux intellectuels, des traités nécromantiques décrivant la technique de divination au moyen des cadavres ranimés par les démons, comme en témoignent les citations de ces ouvrages par Michel Scot et Roland de Crémone. Cf. D. Pingree, «Learned Magic in the Time of Frederick II», *Micrologus*, 2 (1994), 39-56, surtout 46; A. Dondaine, «Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone: le livre de Job», *Archivum fratrum praedicatorum*, 11 (1941), 109-37, surtout 129.

dans une théorie générale du miracle, le concept des corps assumés est l'occasion pour les théologiens de mener un intéressant débat sur le statut de la vie, problème qui nous intéressera ici particulièrement. En effet, en s'interrogeant sur les limites entre les corps assumés et les corps vivants, les théologiens sont amenés à définir leur conception de la vie et de la personne humaine. Peut-on dire que les corps aériens «vivent»; les démons vivifient-ils (les termes utilisés sont *vegetare*, *sensificare*, *vivificare*) véritablement les cadavres comme l'âme humaine vivifie son corps? Ou, formulé en d'autres termes, est-ce que par l'assomption du corps étranger le démon ou l'ange deviennent des *animalia rationalia*, vérifiant ainsi la définition de l'homme? Et si ceci n'est pas le cas, quelle est alors la différence entre l'homme et le cadavre ranimé?

Les théologiens médiévaux développent leurs interrogations sur deux plans. En premier lieu, ils essayent de distinguer, grâce aux concepts psychologiques et philosophiques de l'époque, le rapport de l'âme au corps et la relation du démon ou de l'ange avec le corps assumé. Deuxièmement, ils se demandent jusqu'à quel point les démons et les anges peuvent se servir des corps assumés. Sont-ils capables de sentir, de bouger, de parler, de manger ou de générer? Peuvent-ils, selon l'expression heureuse de saint Thomas, exercer les *opera vitae*?

Dans les sources, ces deux approches du problème se combinent. Pour plus de clarté, il convient de les présenter de manière disjointe. Commençons par la première question, celle du rapport entre l'ange ou le démon et le corps assumé.

Corps vivants et corps assumés

Pour éclairer la différence entre corps assumé et corps vivant, les théologiens de la fin du XIIe et du début du XIIIe siècle ont recours à différentes images. Alain de Lille (1125/30-1203), par exemple, compare le corps assumé à un vêtement.

Les anges et les démons ne s'unissent pas aux corps assumés comme l'âme humaine à son propre corps, ils s'en revêtent comme nous nous couvrons d'un manteau. En d'autres termes, ils assument les corps aériens ou les cadavres non pas *per unionem*, mais seulement *per*

applicationem[1]. Pierre de Capoue, dans sa *Somme* achevée en 1201-1020, utilise une autre métaphore pour l'assomption des corps par les démons: le démon ou l'ange «n'anime (*vegetat*) pas le corps assumé», affirme-t-il, «mais le bouge comme l'homme bougerait un bloc de bois»[2].

Cette image du bloc de bois rend compte aussi – et mieux que celle du vêtement – d'une autre particularité sur laquelle insistent les théologiens médiévaux: l'assomption des corps a un caractère extérieur. Les scolastiques marquent très bien que les démons et les anges ne rentrent pas dans les corps assumés mais les manipulent de l'extérieur[3]. Sur ce point, l'assomption des corps peut se comparer à la possession démoniaque: le démon ne s'introduit pas non plus substantiellement dans l'âme ou dans le corps de sa victime, mais la harcèle depuis le dehors[4].

Les images du vêtement et du bloc de bois ne peuvent pas s'appliquer à la personne humaine car l'homme est une unité (*unum*) composée d'une âme et d'un corps. En revanche, «quand l'ange assume le corps», remarque Alain de Lille, «rien ne naît qui n'existait pas auparavant, et quand il s'en dépouille rien ne cesse d'être»[5]. Le démon ou l'ange qui assument un corps ne constituent pas des êtres subsistants. Ils

1. Alain de Lille, *Summa quoniam homines*, lib. II, tract. 1, cap. 135: «Dicimus quod duplex est assumtio corporis: alia per applicationem, alia per unionem. Per applicationem assumit iste sibi pallium vel tunicam; et ideo ex assumente et assumpto non fuit unum. Est alia assumptio per unionem secundum quam anima assumit corpus; unde ex anima et corpore fit unum. Angelus autem non assumit corpus per unionem set per applicationem [...]» (éd. Glorieux, 273-74).

2. Pierre de Capoue, *Summa*, lib. II, cap. 12: «[...] nec vegetat ipse spiritus corpus, sed movet ipsum sicut aliquis homo moveret ad lignum» (ms. A: Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 4296, fol. 19rb; ms. B: Vat. lat. 4304, fol. 19ra).

3. Alain de Lille évoque l'exemple des anges portant saint Denis après sa décapitation pour rejeter l'idée que les démons entrent vraiment dans les corps humains lors des résurrections magiques. *Summa quoniam homines*, lib. II, tract. 1, cap. 137: «Solet etiam queri utrum cadavera mortuorum ingrediatur substantialiter, cum magicis artibus corpora suscitari videntur. Ad quod dicere posumus quod corpus non intrat, sed exterius movet ac si intus in corpore esset, sicut legimus in vita beati Dionisii quod corpus eius exanime caput detulit a monte martirium usque ad locum in quo eius requiescunt reliquie, exercitu angelorum corpus regente; non quod interius esset, sed quod exterius corpus moveret» (éd. Glorieux, 275).

4. *Ibid.*, cap. 136 (éd. Glorieux, 274-75).

5. Alain de Lille, *Summa quoniam homines*, lib. II, tract. 1, par. 135: «[...] nec assumendo incipit esse quod non erat, nec deponendo desinit esse quod erat» (éd. Glorieux, 274). Pierre de Capoue, *Summa, lib. II, cap. 12:* «[...] non potest [angelus] esse

ne sont pas, comme l'exprime un auteur anonyme du tout début du XIIIe siècle, des *personnes*[1]. Ce qui leur manque explique Alain de Lille, c'est le lien unissant chez l'homme âme et corps, à savoir le *spiritus physicus* se diffusant à travers les membres[2].

On voit qu'Alain se réfère ici à la notion d'esprit corporel ou *pneuma*. Ce concept de la psychologie et de la médecine provient des nouveaux textes scientifiques que découvre l'Occident au XIIe siècle. Dans des traités tels le *De natura hominis* de Némésius d'Émèse (vers 400), le *De differentia spiritus et animae* de Costa ben Luca († 923) ou le *Pantegni* de Haly Abbas (Xe siècle), la conception du *spiritus* joue un rôle fondamental. Les esprits, de nature corporelle mais très raréfiée, y sont présentés comme principe de la vivification et véhicules des fonctions vitales, de la sensation et du mouvement. Ils sont les outils de l'âme pour la direction du corps[3]. C'est donc cet intermédiaire essentiel entre l'âme et le corps qui fait défaut chez l'ange incorporé ou le cadavre ranimé[4].

homo, quia non habet animam, cum omnis homo constet ex anima et carne. Ideo dicimus quod nihil prorsus constat ex hoc spirito et corpore [quod assumit]» (ms. A, fol. 19rb; ms. B, fol. 18vb-19ra).

1. *Summa ne transgrediaris*, «De custodia angelorum ad homines»: «[...] Assumunt tamen [demones] corpora, non ita quod ex corpore et demone efficiatur aliqua persona [...]» (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 10754, fol. 78rb-va). Th. Käppeli ttribue la somme *Ne transgrediaris* à Gérard de Novare († 1211), en 1206 abbé du monastère cistercien de Tiglieto en Émilie et évêque de Novare en 1209. Le texte serait à dater entre 1200 et 1206. Cf. «Gerardus Novariensis auteur de la Somme *Ne transgrediaris*», *Revue de théologie ancienne et médiévale*, 24 (1962), 294-97. L'auteur de la *Summa* s'inspire très étroitement de Pierre de Capoue qui n'emploie pourtant pas le terme *persona*. Au milieu du XIIe siècle, Robert de Melun utilise déjà l'expression *personaliter unire* pour différencier le lien entre l'ange et le corps assumé de celui entre l'âme humaine et son corps, mais sans pouvoir expliquer pourquoi le démon ne peut pas s'unir au corps de telle manière. Cf. *infra*, 171 n. 3.

2. Alain de Lille, *Summa quoniam homines*, lib. II, tract. 1, par. 137: «[...] Possumus tamen dicere quod [demones] [...] se applicant ad movendum corpus [mortuorum] qualitercumque ad similitudinem animarum, set non propter unionem; deest enim ibi vinculum corporis et spiritus, scilicet spiritus phisicus qui per membra diffunditur» (*op. cit.*, 275). Dans un autre contexte, Alain de Lille emploie le terme personne explicitement pour le sujet humain, combinaison d'âme et de corps. Cf. E. H. Weber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris 1991, 58.

3. Pour la théorie scientifico-médicale du *spiritus*, cf. M.-D. Chenu, «Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au XIIe siècle», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 41 (1957), 209-32, et J. J. Bono, «Medical Spirits and the Medieval Language of Life», *Traditio*, 40 (1984), 91-130.

4. Alain de Lille définit la nature et le rôle du *spiritus physicus* aussi dans le *Contra*

Avec la réception progressive de l'aristotélisme au cours de la première moitié du XIIIe siècle, la conscience de l'unité foncière de la personne humaine s'approfondit encore. Le modèle de l'homme comme une conjonction de deux substances, âme et corps, unies par un médium physique fait place à la notion de l'âme comme forme substantielle ou perfection du corps. À l'encontre de la vieille image platonicienne de l'âme comme prisonnière du corps, saint Thomas affirme alors que l'union au corps est naturelle et bénéfique pour l'âme[1].

Le caractère artificiel et accidentel de la condition corporelle pour les anges et les démons s'abstrait alors avec une plus grande facilité. La grande scolastique affirme que la distinction essentielle entre l'ange et l'âme réside en la volonté naturelle de cette dernière à s'incorporer[2]. Nous sommes alors loin d'un Robert de Melun qui, dans les années 1150, avoue ne pas savoir expliquer pourquoi l'ange ne peut pas s'unir au corps en tant que personne, vu le fait, dit-il, que l'âme et l'ange sont également éloignés du monde des corps[3].

L'adoption de l'aristotélisme donne lieu en outre à une modification du vocabulaire. Les termes utilisés pour décrire la différence entre corps

haereticos, I, 28: «[...] Est namque in homine duplex spiritus, spiritus rationalis et incorporeus, qui non perit cum corpore, et alius qui dicitur physicus sive naturalis, quo mediante anima rationalis unitur corpori; et hic spiritus est subtilior aere, et etiam igne, quo mediante fit sensus et imaginatio; et ille perit cum corpore» (*PL* 210, 329).

1. Pour les implications de la réception de la psychologie aristotélicienne, cf. Weber, *La personne humaine*, surtout 150-51.

2. Roland de Crémone, *Summa* (avant 1236), lib. II («de demonibus dictis incubis»): «Per quid differunt angeli ab animabus, nisi quia anime de sua natura volunt incorpori, angeli autem non (ms. A: Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Barb. lat. 729, fol. 43vb; ms. B: Paris, Bibliothèque Mazarine, lat. 795, fol. 29ra); Eudes Rigaud, *In 2 Sent.*, dist. 8 (1245-1247): «Absque dubio tenetur hodie quod angeli a sui persona condictione non sunt (ms. A: fuit) corpori uniti nec habent naturalem appetitum vel inclinationem ad corpus sed si corpori uniuntur hoc est ad nostrum ministerium et utilitatem et uniuntur illis ut motores non ut perfectiores et ideo non sunt animalia» (ms. A: Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 5982, fol. 89ra; ms. B: Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14910, fol. 125ra).

3. Robert de Melun, *Sententiae* (1152-1160), lib. I, pars 11, cap. 116: «Nulla namque ratio credendi (ms.: credisinit) quod impossibile sit vel fuerit spiritus angelicos corpora sibi personaliter unire. Non enim alterius sunt nature quam anime quibus corpora personaliter sunt unita. Unde non magis distant a natura corporum quam anime et ideo non minus habiles ad corporis unionem suscipiendam esse videtur quam anime. Quod quare negandum sit non facile videtur posse ostendi, nec tamen affirmandum puta quod corpora a spiritibus assumpta ab eis sint sensificata» (ms. London, British Library, Royal, 8 G IX, fol. 97ra).

assumés et corps vivants changent. Les théologiens des années 1240-1250 traduisent la distinction avancée par Alain de Lille entre assomption *per unionem* et celle *per applicationem* dans la grille conceptuelle de l'hylémorphisme. Ainsi le rapport entre démon et corps assumé, *per applicationem* dans l'ancien système, est dans le nouveau système aristotélicien identifié comme celui du moteur à l'objet mû; l'assomption *per unionem* en revanche est identifiée comme le rapport de la forme à la matière[1].

Les opera vitae

Nous avons vu que, dans le discours scolastique, un corps assumé n'est ni un être vivant ni une personne humaine. Les théologiens médiévaux raffinent et précisent cette distinction par une étude des «œuvres de la vie» ou *opera vitae*. Ils se demandent à quel point les démons et les anges peuvent sentir, bouger, parler, manger et générer.

Le point de départ de cette réflexion se place dans plusieurs récits bibliques qui suggèrent que les démons et les anges peuvent exercer des fonctions vitales. Les théologiens citent le plus souvent l'exemple des anges annonçant la naissance d'Isaac à Abraham et acceptant de lui de la nourriture (Gen. 18: 4-9). Pour la génération, ils évoquent un fameux mais obscur passage de la Genèse, où il est dit que les fils de Dieu (*filii Dei*) couchent avec les filles de l'homme et engendrent les géants

1. Guerric de Saint-Quentin, *In 2 Sent.*, dist. 8: «Non sit unum ex angelo et illo corpore sicut ex materia et forma, sed sicut ex motore et mobili» (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 691, fol. 62rb.). Ce manuscrit est une compilation anonyme de gloses marginales autour des *Sentences* du Lombard recopiées par plusieurs mains. Albert Fries («De Commentario Guerrici de S. Quintino in libros sententiarum», *Archivum fratrum praedicatorum*, 5 [1935], 326-40) a démontré que Guerric est l'auteur de certaines parties du commentaire, qui seraient à dater de la décennie 1230-1240, le *terminus ante quem* étant fixé par le fait que Guerric attribue le *De spiritu et anima* encore à Augustin. A. Landgraf («Bemerkungen zu dem Sentenzenkommentar des Cod. Vat. lat. 691», *Franziskanische Studien*, 26 [1939], 185-90) a prouvé que le commentaire comporte aussi des questions entières d'Hugues de Saint-Cher et d'autres provenant de l'entourage d'Eudes Rigaud. Pourtant, la distinction 8 semble bien être une question authentique de Guerric. Thomas d'Aquin (*Summa theologiae*, 1a, q. 51, art. 2, ad 2) souligne une particularité du rapport entre *motor* et *mobile* dans les apparitions des anges, où l'objet mû représente le moteur. Le corps assumé est une similitude corporelle et visible congrue à la réalité spirituelle et invisible de l'ange.

(Gen. 6: 1-4). En effet, pour l'une des traditions exégétiques de ce passage, les fils de Dieu seraient des démons incubes[1]. A part ces exemples bibliques, sont mentionnées également l'histoire de Merlin fils d'incube[2] et une légende sur l'origine diabolique de l'Antéchrist, qui serait lui aussi l'enfant d'un démon[3].

L'interprétation de ces récits soulève de nombreux problèmes[4]. Il paraît indécent de supposer qu'un ange mange, car s'il mangeait, il digérerait, et qui dit digestion dit excrément. De plus, les corps aériens ne sont que des enveloppes vides dépourvues d'organes nécessaires à la digestion. Pourtant, si les anges n'ont fait que semblant de manger, ils auraient délibérément trompé Abraham, ce qui est difficile à accepter. Enfin si les anges mangent véritablement, les démons le peuvent aussi et l'une des preuves de la résurrection du Christ devient caduque[5]. Lorsque le Seigneur mange pour prouver aux disciples qu'il est vraiment ressuscité (Luc 24: 41-43), accomplit-il un *opus vitae* interdit aux anges et démons? Comment être sûr que ce n'était pas un fantôme?

1. Cf. par exemple Pierre le Mangeur (*Historia scholastica*, liber Genesis, cap. 31 [*PL* 198, 1081]), qui juxtapose cette interprétation avec celle plus courante selon laquelle «les fils de Dieu» seraient les fils de Seth. Les deux traditions remontent à l'époque patristique, cf. Ch. Robert, «Les fils de Dieu et les filles de l'homme», *Revue biblique*, 4 (1895), 340-73. Nous étudions l'exégèse médiévale du passage (et plus en général la théorie de la génération démoniaque) dans notre thèse: *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 E.H.E.S.S., 1998.

2. La source première et principale pour le récit de la naissance de Merlin est l'*Historia regum Britanniae* (1138) de Geoffroi de Monmouth (éd. N. Wright, Cambridge 1985, 72).

3. L'idée que l'Antéchrist sera engendré par un incube est rapportée par Gervais de Tilbury dans les *Otia imperialia* (decisio I, cap. 17 [éd. W. G. Leibniz, dans *Scriptores rerum Brunsvicensium*, I, 1707, 897]) et par plusieurs œuvres littéraires en langue vernaculaire du XIIIe siècle. Pourtant, la théologie affirme généralement, suivant le traité très influent d'Adson de Montier-en-Der (vers 920) qui refute l'idée que l'Antéchrist «naîtra d'une vierge», que celui-ci aura des parents humains bien que le diable se glissera dans le ventre de la mère au moment de la conception. Cf. R. K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Manchester 1981, 81-82.

4. Pour l'essentiel des objections, cf. Albert le Grand, *In 2 Sent.*, dist. 8, art. 5 (éd. dans A. Borgnet, *Opera omnia*, XXVII, 174-75).

5. Les défenseurs de la foi chrétienne font souvent appel au passage de Luc pour prouver la vraie humanité du Christ, par exemple Pierre de Crémone à l'encontre des cathares dans sa *Summa contra haereticos* (fin XIIe–début XIIIe siècle), III. B. 2 (éd. J. N. Garvin et J. A. Corbett, *The Summa contra haereticos ascribed to Praepostinus of Cremona*, Notre Dame, Indiana 1958, 57-58).

Du reste, le Christ peut-il bien manger dans son corps glorieux?[1] La procréation démoniaque soulève aussi des problèmes physiologiques, car les médiévaux se demandent d'où provient la semence nécessaire à la conception. Ils discutent aussi le statut de l'enfant du démon dans l'économie du salut. Un tel être d'origine mi-diabolique, mi-humaine est-il de nature humaine, capable d'être sauvé et de ressusciter à la fin des temps[2]?

Les implications théologiques et eschatologiques de la manducation des anges et de la procréation démoniaque dépassent le thème de cet article. Nous nous limiterons ici aux aspects physiologiques. Le problème agite les médiévaux depuis le tout début du XIIe siècle. Dans une question du *Liber pancrisis*, Anselme de Laon († 1117) affirme que les démons peuvent engendrer et les anges manger:

> Il est vraisemblable qu'en assumant un corps aérien, les démons acquièrent les dispositions naturelles du corps, comme les anges, pour lesquels il est dit – comme c'est le cas pour l'ange de Tobie – qu'ils mangent et qu'ils effectuent beaucoup de choses qui conviennent aux hommes après avoir assumé des corps d'air[3].

La facilité étonnante avec laquelle l'auteur place les corps assumés et les corps vivants sur le même plan, s'explique peut-être en partie par sa conception de la digestion. En effet, dans une autre question, Anselme de Laon défend l'idée que la nourriture passe à travers le corps et est expulsée sans s'incorporer. La digestion peut se comparer à la consommation du bois par le feu. De même que le feu est nourri par

1. Cf. par exemple la *Summa questionum*, compilation théologique de Maître Martin (fin XIIe siècle): «Quomodo dominus per comestionem suam probavit resurrectionem»: «[...] Sed hoc probatio nulla videtur esse <quia> appetitus cibi vel comedere non sit de natura corporum resurgentium» (ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14556, fol. 362r). Sur la doctrine des corps glorieux, cf. A. Chollet, s.v. «corps glorieux», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, III-2, 1879-1906.

2. *Sententie Magistri Gisleberti*, n° 31: «Sed item queritur utrum isit in iudicio resurgant, cum inveniatur quod nil resurget nisi quod contraximus ex Adam. Hoc quoque ignoramus» (éd. N. M. Häring, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 46 [1979], 99 = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 45 [1978], 166).

3. Anselme de Laon, *Liber pancrisis*, n° 90 «De his qui ex demone nascuntur»: «[...] Et satis est credibile quod [demones], sicut aereum corpus sumpserunt, naturam et affectionem corporis impleant, sicut de bonis angelis dicitur quod assumentes aerea corpora comederunt et multa alia que hominibus conueniunt [...] ut de angelo Tobie legitur» (éd. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, V, Gembloux 1959, 78).

le bois sans que quelque chose du bois passe dans le feu, de même le corps est nourri par les aliments sans que ceux-ci se transforment en chair ou sang[1].

Vers la moitié du siècle, dans les *Sentences* de l'école de Gilbert Porreta († 1142) et chez Pierre Abélard on découvre des positions comparables à celles d'Anselme de Laon au sujet de la manducation angélique et de la génération démoniaque[2]. Pourtant, à la même époque, Robert de Melun défend une opinion diamétralement opposée. N'évoquant que le cas de la manducation, il affirme que comme les anges ne vivifient pas les corps assumés, ils ne peuvent pas s'incorporer et digérer de la nourriture, car ces actes sont le propre des corps vivants. Les anges peuvent cependant manger, «sans bouche, ni ventre et sans déféquer», car ils consomment la nourriture sans l'incorporer, comme le feu qui brûle le combustible rapidement et sans laisser de traces[3]. L'image de la consommation par le feu employée par Anselme pour la digestion humaine réapparaît, mais elle désigne ici la manducation simulée des anges.

La position de Robert de Melun est partagée par tous les auteurs postérieurs. Les anges peuvent bien entendu avaler la nourriture, la mastiquer, la couper en petits morceaux et la consommer, mais ils ne l'incorporent pas, ni l'expulsent par voie naturelle. A part l'image du feu, les théologiens ont aussi recours à celle de l'eau évaporée par le

1. Anselme de Laon, *Liber pancrisis*, n° 36, (éd. Lottin, p. 35-36). Pour la théorie de la digestion chez Anselme de Laon, cf. C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York 1995, 127.

2. *Sententie magistri Gisleberti*, n° 30-31, (éd. Häring, *ibid.*); *Commentarius Cantrabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola Petri Abaelardi*, ad. Eph 2, (éd. A. Landgraf, Notre Dame, Indiana 1937-45, 394-95).

3. Robert de Melun, *Questiones de divina pagina* (1143-1147), q. 77: «[...] angeli apud quosdam hospicio recepti legantur comedisse, qui nec ventrem, nec os, nec secessum habuerint, et quod ab eis in cibus sumebatur velut aliquod cremabile in igne positum sine mora consumebatur» (éd. R. M. Martin, *Œuvres de Robert de Melun*, I, *Spicilegium sacrum lovaniense*, 13 [1932], 39-40); *Sententiae*, lib. I, pars 11, cap. 115: «Unde queri solet quid de cibis illis factum sit. Nam ipsi proprie substantie angelorum incorporari non poterant quia incorporea est nec corpora talia habebant que aliqua ciborum refectione egerent. Non enim corpora ab eis assumpta ipsis vel aliis spiritibus erant sensificata vel aliquo modo vegetata que sola corpora creduntur aliquo nutrimento ciborum sustentari. [...] Non ergo cibi ab angelis sumpti eis in aliquibus sunt incorporati sed omnino consumpti. [...] Sicut ergo cibi igni traditi non incorporarentur sed ab eo penitus consumerentur, sic cibi angelicis sumpti nec ipsis nec eorum corporibus sunt incorporati sed omnino consumpti» (ms. London, British Library, Royal, 8 G IX, fol. 96vb-97ra).

soleil pour décrire ce processus particulier[1]. Ils concèdent que l'on peut éventuellement dire que les anges mangent si toutefois on spécifie que cela est accompli d'une manière différente de l'homme. Les théologiens médiévaux citent souvent un passage du livre de Tobie pour renforcer cette conclusion. Le guide de Tobie – qui est en réalité Raphaël – partage avec Tobie un poisson (Tob. 6: 6). Pourtant, plus tard (Tob 12: 15-19), en révélant son identité, l'ange affirme n'avoir mangé qu'en apparence.

Anselme de Laon ainsi que Gilbert Porreta mettent en parallèle la manducation de l'ange et la génération démoniaque. Il semblerait que cette deuxième question n'intéresse pas les théologiens de la génération suivante. Au tournant du XIIIe siècle elle est ébauchée par Étienne de Langton dans son commentaire de l'*Histoire scolastique* et traitée pour la première fois en détail par Pierre de Capoue; elle s'implante progressivement dans le discours doctrinal pour devenir un sujet obligatoire vers les années 1240. Depuis la réapparition du problème, aucun auteur n'admet que les démons puissent sécréter du sperme à partir des corps d'air ou des cadavres comme le suggèrent Anselme, Gilbert et Abélard[2]. Ce refus découle logiquement de la négation de la manducation angélique car dans la physiologie médiévale, le sperme est considéré comme un résidu de la nourriture à son dernier degré d'élaboration[3]. Dans les années trente et quarante, plusieurs théologiens précisent que même si les démons fabriquaient artificiellement

1. Pierre de Capoue, *Summa*, lib. II, cap. 12: «[...] Queritur ergo quid factum sit de cibo quem assumpserunt [angeli] (ms. B: sumpserunt). Respondeo in masticando est assumptus nam ipsi movent labia vel os» (ms. A: hos; *ms. B*: instrumenta), [...] *sicut assumitur a calore solis aqua* (ms. A, fol.19 rb; ms. B, fol. 19ra). L'image remonte à saint Augustin (*Epistolae*, 102, q. 6 [*PL* 33, 372]). Pourtant, l'évêque d'Hippone l'utilise d'une manière différente, à savoir pour illustrer l'opposition entre la capacité et la nécessité de manger: la terre absorbe l'eau parce qu'elle en a besoin pour fleurir, le soleil la fait évaporer sans en avoir besoin pour subsister. Les anges consomment comme le soleil et non pas comme la terre. L'opposition augustinienne entre capacité et besoin sera utilisée pour argumenter la différence entre la manducation des anges et celle du Christ, cf. *infra*, 179.

2. Etienne de Langton, *Commentarium in Historiam scholasticam*, ad Gen. 6: [...] «Hoc videtur non posse esse quia spiritus non habent semen» (ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14414, fol. 117rb); Pierre de Capoue, *Summa*, lib. II, cap. 12 : «[...] Hoc autem videtur non posse stare, nam spiritus ille cum sit simplex non potest aliquid ex se distillare nec ex corpore cum sit mortuum potest semen aliquid distillari» (ms. A: fol. 19rb; ms. B, fol. 19ra).

3. Pour les théories médiévales sur l'origine du sperme, cf. D. Jacquart et C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris 1985, 76-77.

du sperme à partir des éléments (une idée défendue par Guillaume d'Auvergne[1]), ils ne pourraient néanmoins pas engendrer.

Selon Hugues de Saint-Cher écrivant en 1230-1232, le sperme artificiel est stérile faute de l'«œuvre de l'homme» nécessaire à la conception[2]. Le dominicain anglais Richard Fishacre († 1248) et un collaborateur anonyme de la *Summa Halensis* spécifient qu'il s'agit d'une puissance ou disposition (*virtus*, *dispositio*) inscrite par le père dans le sperme, qui le rend apte à former la matière fournie par la mère et à la préparer à l'infusion de l'âme[3]. Il s'agit de la *virtus formativa* ou *informativa*, concept de la théorie embryologique de l'époque. La puissance formative a pour principe l'âme du père et correspond au souffle chaud renfermé par la substance du sperme. Ce souffle s'ajoute à deux autres: la chaleur naturelle des éléments et la chaleur astrale[4]. Si les démons, grâce à leur grande science, sont capables de produire une subs-tance comportant la chaleur élémentaire et céleste, la chaleur du père reste hors de leur portée. En effet, les démons ne peuvent

1. Guillaume d'Auvergne, *De universo* (1231-1236), II, 3, cap. 25 (*Opera omnia*, I, Paris / Orléans 1674, 1071). Cf. J. Berlioz, «Pouvoirs et contrôle de la croyance: la question de la procréation démoniaque chez Guillaume d'Auvergne (vers 1180-1249)», *Razo*, 9 (1989), 5-27.

2. Hugues de Saint-Cher, *In 2 Sent.*, dist. 7: «[...] Etiam si haberent semen hominis et proicerent (ms.: proicent) in matricem mulieris non fieret homo quia ibi exigitur opus uteriusque, id est maris et femine» (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 1098, fol. 51rb).

3. *Summa Halensis*, lib. II, pars 1, inq. IV, tract. 2, sect. 1, q. 1 (429): «[...] ad hoc quod corpus humanum ex semine educatur in esse, praeter substantiam seminis requiritur dispositio sive virtus quae relinquatur in semine ex virtute decidentis sive generantis et forte a tota specie illius, qua praeparetur et disponatur ipsum corpus ad animae susceptionem, sicut proprie et per se perfectibile ab eadem. Quod patet per hoc quod non omnes qui possunt decidere semen, possunt generare. Dicendum igitur quod semen, quocumque modo fuerit habitum, nisi fuerit decisum a corpore perfecto anima rationali, in quo relicta fuerit virtus a decidente, qua corpus ex illo educendum praeparetur et disponatur ad animae susceptionem ut ad propriam sui perfectionem, non potest esse materia corporis humani» (éd. Quaracchi, 1924-1979, II, 509); Richard Fishacre, *In 2 Sent.*, dist. 7 (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Ottob. lat. 294, fol. 107rab).

4. Richard Fishacre, *ibid.*: «[...] respondeo [...], quod proporcionem elementorum que est in semine humano noverunt et facere possunt, sed estimo quod in semine [...] superadditur aliqua dispositio respectu talis anime, quam habent semina ab ipsis descindentibus, non a corporibus celestibus non ab elementis [...]»; ms. cit., fol. 107rb). Pour la théorie de la puissance formative et de la triple chaleur, cf. B. Nardi, «Sulle origine dell'anima umana», 294, Id., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia Dantesca*, (2e édition revue et augmentée), Bari 1949, 260-83. Plus succinct: Jacquart et Thomasset, *Sexualité et savoir médical*, 79-80.

pas transmettre la puissance informative à la semence, car elle est le propre de l'âme et de l'organisme vivant. Puisque le démon n'est pas de même nature que l'âme humaine, il lui est impossible de conférer la *virtus formativa*. «Même si le démon liquéfiait tout le cadavre assumé», affirme Albert le Grand, «il n'en distillerait pas du bon sperme»[1].

Seul Hugues de Saint-Cher rejette toute possibilité de procréation démoniaque[2]. Les autres auteurs admettent en effet que si les démons n'engendrent pas, ils peuvent bien féconder des femmes avec du sperme humain prélevé chez un homme[3]. C'est la fameuse théorie de l'insémination artificielle par le démon acceptée par presque tous les théologiens de la fin du Moyen Age[4]. Notons en passant que cette théorie résout le problème de l'appartenance à l'espèce humaine (ou *veritas humane nature* dans la terminologie technique de l'époque) de l'enfant du diable, car celui-ci est conçu à partir du sperme *humain*. Le démon assiste à la conception mais il n'est pas le père de l'enfant.

Les démons ne peuvent donc ni vraiment manger, ni vraiment générer, même s'ils sont capables de simuler ces activités. Jusqu'ici, il n'a été question que de la manducation et de la génération. Qu'en est-il des autres *opera vitae*? Selon Raoul Ardent, le cadavre ranimé est incapable de se nourrir, mais il parle et bouge pourtant[5]. Dans sa pensée, les fonctions vitales ont des degrés de complexité divers. La grande scolastique conceptualisera cette vision à l'aide de la distinction entre l'âme comme moteur et l'âme comme forme ou perfection.

Ainsi le franciscain Eudes Rigaud affirme dans les années 1245-

1. Albert le Grand, *In 2 Sent.*, dist. 8, art. 5: «Si dicas, quod assumit corpus hominis mortui quando vult operari tales actus, et ab illo descindit tale faciendo ipsum per motum, et semina hausta in elementis. Contra hoc est, quod mortuum est, et si totum liquesceret, non faceret semen aptum generationi» (éd. Borgnet, 174).

2. Hugues de Saint-Cher, *In 2 Sent.*, dist. 7 *(ms. cit., ibid.)*.

3. Richard Fishacre, *ibid.*: «Quod autem queritur an possint generare homines ut de Merlino legitur, estimo quod [...] homine descindente semen rapere et ficto sibi corpori imponere et in aliqua muliere infundere concumbendo <possunt>, ita ut ex illo semine fiat homo, quod estimo demones incubos facere» (*ms. cit.*, fol. 107rb); *Summa Halensis*, lib. II, pars 1, inq. IV, tract. 2, sect. 1, q. 1 (429) (*op. cit.*, 510); Albert le Grand, *In 2 Sent.*, dist. 8, art. 5 (éd. Borgnet, 175).

4. Pour le détail du développement de cette théorie, nous nous permettons de renvoyer à notre thèse citée *supra*, 173 n. 1.

5. Raoul Ardent, *Speculum universale*, lib. III, cap. 25: «[...] cum diabolus possit corpus recenter (ms. A: cum...recenter om.) defunctum movere, facere loqui vel ire, non tamen tantum potest ei uniri, quod illud (ms. *A*: illum) faciat cibis frui» (ms. *A*, fol. 37va; ms. *B*, fol. 32ra).

1247 que si l'âme est le principe de toutes les fonctions vitales, certaines d'entre elles relèvent de l'âme en tant que perfection, d'autres seulement en tant que moteur du corps. Manger et générer – et aussi sentir – se trouvent dans la première catégorie; bouger et parler n'exigent que le rapport entre moteur et l'objet mû et sont, de ce fait, à la portée des démons et des anges[1].

Thomas d'Aquin reprend l'idée qu'il y a différentes sortes d'activités vitales mais modifie les conclusions de Rigaud d'une manière significative. Il part de la considération que les activités vitales ont quelque chose en commun avec les phénomènes naturels auxquels sont soumis les objets inanimés. Les objets morts peuvent être déplacés ou émettre des sons – Thomas mentionne comme exemple l'instrument musical. Cependant, l'acte de parler ou de bouger ne se réduit pas à la production du son ou au mouvement. Si les anges et les démons forment des sons de la voix dans l'air ou remuent les membres du corps assumé, ils ne parlent ni ne bougent vraiment pour autant, car dans l'organisme vivant, parler et bouger ont pour principe l'âme vivifiant le corps[2]. Ainsi se manifeste la différence entre la manducation du Christ ressuscité et celle des anges. Il est vrai que ni le corps glorieux du Seigneur ni les corps assumés convertissent la nourriture en chair ou sang. Pourtant, à la différence des anges, le Christ mangeait néan-

1. Eudes Rigaud, *In 2 Sent.*, dist. 8, q. 6: «Est notandum quod, quia anima est motor corporis et perfectio, quidam actus competunt ei in quantum motor corporis, sicut loqui, percutere, membra movere et similia; quidam autem competunt ei in quantum perfectio sicut nutrire (ms. A: intrare) corpus, vegetare et vivificare et ulterius sentire in corpore et recipere et huiusmodi. Dico igitur sine preiudicio quod angelus unit sibi corpus ut motor non ut perfectio et quod operationes illas habet que competunt anime in corpore ut motori non ut perfectioni. Unde bene movet membra, loquitur etiam, sed inde corpus illud non vivificat nec nutrit nec etiam audit sicut audimus in illo corpore nec tangit (ms. A: tanget) ut per virtutem (ms. A: naturam) que sit insita (*ms.* A: sita) in corpore possit discernere calidum et frigidum; tamen ipse cognoscit in corpore hec omnia per propriam virtutem, quare (ms. A: queritur) etiam hec omnia cognosceret sine corpore» (ms. A, fol. 89vb; ms. B, fol. 125vb-126ra). En ce qui concerne la sensation, Rigaud remarque que les démons et les anges ne peuvent pas voir, entendre ou toucher par les organes des corps assumés, mais qu'ils connaissent le monde sensible des objets corporels de leur propre manière, c'est-à-dire par l'intellect. Sur ce point, cf. aussi Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 5, art. 2.

2. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, 51 q. 51, art. 1. Dans le commentaire sur les Sentences (*In 2 Sent.*, dist. 8, art. 4), Thomas reste plus proche de la position d'Eudes Rigaud mais souligne déjà que les démons ne bougent que *per accidens* et que les sons émis par eux ne sont que des *similitudines vocum*.

moins dans le sens propre du terme, par le simple fait que le corps glorieux possède toutes les puissances du corps vivant même s'il ne lui est plus nécessaire de se nourrir[1].

Avec saint Thomas, la différence entre corps vivant et corps assumé s'accentue et se précise donc encore davantage que chez ses prédécesseurs. C'est lui qui introduit les termes significatifs d'*opus vitae* ou *opus viventis* pour désigner de manière générale toutes les activités discutées par les théologiens[2]. Il s'inspire ici sans doute d'Aristote qui, dans le *De anima*, identifie la vie à la digestion, à la génération, à la sensation, à l'intellect et au mouvement[3]. Or, si la vie s'assimile à ces fonctions, il est évident qu'il faut être vivant pour les effectuer. Ceci implique que les anges et les démons ne peuvent aucunement exercer les *opera vitae* dans le sens propre du terme. Ils n'animent pas les corps assumés mais les bougent seulement comme un moteur. Bien entendu, ils peuvent simuler toutes les fonctions vitales en manipulant les corps d'air ou les cadavres. Pourtant, l'exposé de Saint Thomas démontre clairement que ces habiles feintes ne font d'eux rien de plus que des semi-vivants, des personnes manquées.

Le concept de Thomas d'Aquin d'*opera vitae* a des implications paradoxales. La discussion sur les corps assumés cherchait à établir une liste de critères objectifs pour définir et reconnaître la vie. La grande scolastique, dont Thomas est le représentant le plus influent, incline le discours dans un autre sens. Afin de sauver la réalité des apparitions tout en respectant leurs conceptions de la vie et de l'âme, les théologiens amplifient les possibilités de simulation. Le cadavre assumé peut être une marionnette parfaitement manipulée par le démon. Le spectateur ne peut plus se référer à des critères objectifs pour prouver la réalité d'une apparition. Jean Duns Scot (vers 1265 -1308) mène ce raisonnement à son terme. Selon lui la manducation du Seigneur ne prouve pas en soi la réalité de la résurrection[4].

1. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, 51 q. 51, a3c.

2. La plupart des auteurs antérieurs n'utilisent pas de terme général pour se référer aux activités des anges et des démons. Eudes Rigaud emplie les mots *opus* et *officium* mais sans la qualification *vitae* (*In 2 Sent.*, dist. 8, q. 6 [ms. A, fol. 89va; *ms.* B, fol. 125vb]) Albert le Grand parle «de actibus quos faciunt in corporibus illis» (*In 2* Sent., dist. 8 art. 5 [éd. Borgnet, 174]).

3. Aristote, *De anima*, lib. II, 2, 413ab; 4, 416ab; lib. II, 8, 420b.

4. Jean Duns Scot, *In 2 Sent.*, dist. 8, q. un.: «Et si dicas, si comestio non sit operatio vitalis, ergo non valet argumentum ad probandum veram Christi resurrectionem de comestione eius cum discipulis suis, quod est contra sanctos. Respondeo

Entre le début du XIIe et la fin du XIIIe siècle, le débat scolastique sur le cadavre assumé et les *opera vitae* subit une évolution instructive. L'opposition entre possibilité et impossibilité fait progressivement place à une autre opposition, le couple réalité-simulation, ou d'un point de vue moral, entre vérité et tromperie. Dès lors, le statut du cadavre assumé et des *opera vitae* s'apparente à celui accordé aux rêves ou à certains miracles. L'homme qui a perdu tout repère fixe pour discerner le vrai du faux doit être en permanence sur ses gardes, car on ne peut plus jamais être sûr que le diable n'est pas dans les coulisses.

ad probandum resurrectionem eius sunt multa alia argumenta in evangelio efficacioria isto, et ita cum aliis bene probat, etsi non per se tantum» (éd. Vivès, *Opera*, Paris, 1893, XII, 420-21).