

Catherine König-Pralong

Corps, cadavre, matière. Autour de Gilles de Rome, Henri de Gand et Dietrich de Freiberg

0. Introduction

La *Gemäldegalerie* de Berlin possède une *Mise au tombeau du Christ* réalisée vers 1505-10 par Vittore Carpaccio. Vu de profil, le cadavre pâle du Christ est étendu sur une table recouverte d'un linceul. Contrairement au Christ mort de Mantegna ou à celui d'Holbein plus tard, le cadavre peint par Carpaccio n'occupe pas tout l'espace du tableau: il est inclus dans un vaste paysage narratif rempli de stèles funéraires, de rochers, d'arbres étiques; à l'avant-plan gît le cadavre du Christ, tout au fond on voit la mer, et dans le paysage intermédiaire des hommes occupés à diverses tâches: préparer le tombeau, pleurer, être pensivement assis, jouer de la musique. Le cadavre du Christ attend l'ensevelissement entouré d'hommes et de femmes. Seules la couleur exsangue et la plaie au côté différencient ce corps des autres personnages. À distance de plus de deux siècles, cette image peut figurer mon propos. Entre 1260 et 1300, à Paris et en Angleterre, le cadavre du Christ s'est insinué dans le paysage philosophique. Les théologiens scolastiques se sont emparés des trois jours durant lesquels ce corps mort est demeuré au tombeau – le *triduum* – pour en faire un cas théorique qui interagit en philosophie.

Les textes de physique et de métaphysique aristotéliens étaient alors bien intégrés au cursus scolaire. À la phase de réception avait succédé le moment de l'expertise et des censures. Au sujet du corps et du cadavre, les textes d'Aristote livraient une doctrine claire. Le premier chapitre du *De anima* II affirmait sans détour l'union indéfectible du corps à l'âme comme de la matière, puissance informe, aux formes en acte. Une fois l'âme envolée, il n'y a donc plus de corps sinon par homonymie. Comme l'œil¹ ou le doigt², le corps³ est actualisé et

¹ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 1, 412b18 sqq.

² ARISTOTE, *Métaphysique*, VII, 10, 1035b11 sqq.

³ ARISTOTE, *De l'interprétation*, 11, 21a21; Id., *De l'âme*, II, 1, 412b18 sqq.; Id., *Métaphysique*, VII, 10, 1035b11 sqq., VIII, 5, 1044b31 sqq.; Id., *Météorologiques*, IV, 12, 389b31.

donc défini par sa fonction propre: voir, saisir (toucher, montrer), vivre. Le corps est grevé d'une certaine postériorité par rapport à l'âme, car il n'est corps que par l'âme. Le mot «corps» prédiqué d'un organisme vivant et d'un cadavre est homonyme – ou «équivoque» en termes scolastiques: seul le nom est commun, la chose est absolument autre. Cette insistance sur l'unité du corps et de l'âme sera la base de l'anthropologie «uniciste» de Thomas d'Aquin: l'union indéfectible implique l'unicité de la forme substantielle. Le corps est actualisé par l'âme, qui est la forme substantielle totale; celle-ci l'informe donc immédiatement, excluant une ou d'autres formes substantielles partielles et antérieures.

Cependant certains théologiens, tel Jean Peckham, se penchaient sur le cadavre du Christ pour contester la validité de la philosophie aristotélécienne en anthropologique. On assiste alors à une théologisation du débat et à la cristallisation théorique d'un épisode narré dans les *Évangiles*: érigée en réquisit théologique, l'identité du corps mort et vivant du Christ contredit l'homonymie affirmée par Aristote. L'anthropologie est alors matière théologique. De 1277 à 1286, la question dite du *triduum* se dissémine dans l'univers scolastique parisien et anglais pour engendrer des discussions sans fin. Au moyen de trois figures de théologiens, Henri de Gand, Gilles de Rome et Dietrich de Freiberg, je pointerai quelques aménagements épistémologiques motivés par cette inflexion christologique⁴.

1. Vue d'ensemble de la situation parisienne et anglaise entre 1276 et 1286

Du premier au quinzième et dernier de sa longue série de *Quodlibets*, de 1276 à 1291/1292, Henri de Gand n'a cessé d'ajuster ses discours anthropologiques et sa christologie en se servant du *triduum* comme mesure⁵. À Paris comme à Oxford, les débats anthropologiques sont particulièrement vifs entre 1276 et 1286. Un témoignage maintes fois commentés⁶, laissé par Henri de Gand dans le ma-

⁴ Le *triduum* a été étudié par A.M. LANDGRAF, *Das Problem «Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis»*, in Id., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, F. Pustet, Regensburg 1953, II.1, pp. 273-319. Récemment A. BOUREAU a repris le dossier dans le détail et dans ses ramifications multiples: *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Les Belles Lettres, Paris 1999.

⁵ Principalement dans les questions suivantes: *Quodlibet* I, qq. 3-5 (Noël 1276), *Quodlibet* II, qq. 2-5 (Noël 1277), *Quodlibet* III, qq. 5-8 (Pâques 1278 ou 1279), *Quodlibet* IV, q. 13 (Noël 1279 ou Pâques 1280), *Quodlibet* VI, q. 14 (Noël 1281 ou Pâques 1282), *Quodlibet* VII, q. 16 (Noël 1282), *Quodlibet* IX, q. 8 (Pâques 1286), *Quodlibet* X, qq. 5-6 (Noël 1286), *Quodlibet* XIII, q. 4 (1289), *Quodlibet* XV, qq. 4 et 11 (1291 ou Pâques 1292).

⁶ Notamment: P. PORRO, *Doing Theology (and Philosophy) in the first Person: Henry of Ghent's «Quodlibeta»*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Brill, Lei-

nuscrit d'une première version de son *Quodlibet* X disputé avant Noël 1286⁷, narre un épisode parisien de 1277. Henri de Gand fut alors convoqué par les autorités ecclésiastiques en charge de la politique universitaire, notamment par le légat du pape Simon de Brion; on lui demanda de prendre clairement position contre la thèse uniciste qui avait été promue par Thomas d'Aquin. La même question quodlibétique livre un second témoignage relatif aux débats anthropologiques sur le corps et le cadavre. Comme l'a montré G.A. Wilson⁸, dans cette version initiale du texte Henri discute point par point la récente condamnation de l'anthropologie uniciste promulguée à Londres par l'archevêque de Cantorbéry, Jean Peckham, le 30 avril 1286. Henri de Gand se sentait donc concerné par cette censure, qui visait d'abord le dominicain Richard Knapwell⁹ et à travers lui la thèse uniciste autrefois théorisée par Thomas d'Aquin.

Le texte de la condamnation de Londres égrène huit articles «hérétiques» qui résument le réseau problématique dans lequel nous circulerons¹⁰. Le premier est une sorte d'en-tête générique, l'application exacte de la position anthropologique aristotélicienne au cas du corps du Christ *in triduo*:

«Primus articulus est quod corpus Christi mortuum nullam habuit formam substantialem eandem quam habuit vivum».

Les articles 2 à 4 précisent un corollaire philosophique et les conséquences théologiques de cette thèse hérétique. D'abord (article 2), cette théorie suppose l'introduction d'une nouvelle forme substantielle; lorsque survient la mort, le corps n'étant plus animé, il cesse d'être corps; il est aussitôt autre chose: un cadavre revêtu d'une nouvelle forme substantielle (en général, une forme de putréfaction). Comme conséquence théologique (article 3), d'éventuelles transsub-

den-Boston 2006, pp. 171-231, ici pp. 198-201; R. WIELOCKX, *Commentaire*, in AEGIDIUS ROMANUS, *Opera Omnia*, III.1. *Apologia*, Olschki, Firenze 1985, p. 92. Ces études se fondent sur les découvertes de L. Hödl: L. HÖDL, *Neue Begriffe und neue Wege der Seinserkenntnis im Schul- und Einflussbereich des Heinrich von Gent*, in P. WILPERT (Hrsg.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin 1963, pp. 607-615; et L. HÖDL, *Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre*, «Scholastik», 39 (1964), pp. 178-196.

⁷ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* X, q. 5, ed. R. Macken, Leuven University Press, Leuven 1981 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 14), p. 128 (apparat critique).

⁸ G.A. WILSON, *Henry of Ghent and John Peckham's Condemnation of 1286*, in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 261-276.

⁹ En 1278, Richard fut l'auteur de la première réponse au *Correctoire* de Guillaume de la Mare. Voir: P. GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes*, t. I, Vrin, Paris 1927.

¹⁰ IOHANNES PECKHAM, *Registrum epistolarum*, t. 3, ed. T. Martin, London 1882-1885, pp. 921-923. À ce sujet: BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle* cit., qui livre une étude complète du cas Peckham et de la condamnation de Londres, ainsi que de la condamnation d'Oxford promulguée le 18 mars 1277 par le prédécesseur de Peckham à l'archevêché de Cantorbéry, Robert Kilwardby.

stantiations eucharistiques opérées durant le *triduum* par les paroles *hoc est corpus meum* auraient changé le pain en cette autre chose et non en le corps du Christ. Par ailleurs (article 4), après la résurrection le pain serait converti en l'âme intellectuelle du Christ – et non en le simple corps du Christ –, puisque l'âme intellectuelle est la forme unique et immédiate du corps selon la position condamnée. Les articles 5 et 6 rejettent en bloc toutes les solutions anthropologiques non-pluralistes: ils rassemblent confusément des éléments de doctrine tirés de Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome et d'Henri de Gand. L'article 7 réaffirme l'autorité du pape et des Pères en ces matières. En forme de résumé et de marqueur idéologique, le dernier article indique clairement comment reconnaître une position hérétique en christologie. L'anthropologie uniciste, la solution aristotélicienne de Thomas, en est l'indice sûr et la cause:

«Octavus est quod in homine est tantum una forma scilicet anima rationalis et nulla alia forma substantialis. Ex qua opinione sequi videntur omnes haereses supradicte».

D'un point de vue doctrinal, cette censure peut être lue comme une charte de l'opposition à l'anthropologie thomasienne, qui est attaquée depuis 1277 et qui a fait école dans l'Ordre dominicain. Thomas d'Aquin avait insisté sur l'unité de la substance humaine en prenant au sérieux l'opposition binaire des principes physiques «matière» et «forme». Comme il a été souvent dit, son anthropologie accueille beaucoup d'Aristote. Elle affirme l'union indissoluble du corps et de l'âme dans la substance humaine. Comme Aristote, Thomas attache l'anthropologie à la physique de la forme et de la matière vues comme couple de principes corrélatifs réels. À l'opposé, les anthropologies pluralistes, en grande majorité franciscaines, relèguent au second plan la distinction de matière et de forme. Sans pertinence ontique propre, ces deux principes ne sont que les outils logiques d'une approche plus empirique que la physique aristotélicienne¹¹. Dans l'ordre du discours, ils ouvrent l'éventail d'une gradation égrenant autant de formes que de fonctions perçues et distinguées dans le corps animé puis mort. Catégories purement descriptives, matière et forme servent à articuler logiquement les nombreux seuils de transition anthropologiques, à distinguer les diverses fonctions animées et les formes d'organisation de la matière dans leurs imperfections et perfections réciproques. Dans l'homme, l'âme sensitive est plus par-

¹¹ Ce propos de Richard de Mediavilla contre la thèse uniciste est révélateur: «[...] cum ergo *visus* in corpore mortuo aliqua accidentia videat, vel eadem quae prius erant [...] oportet necessario, ut sequitur, quod illa opinio quae dicit quod in homine non est alia forma substantialis quam intellectiva, implicate *sensui contradicat*». RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestio fratris Richardi de gradu formarum*, textes et étude critique par R. Zavalloni, Éd. de l'institut supérieur de philosophie, Louvain 1951 («Philosophes médiévaux», 2), p. 81.

faite que l'âme nutritive, elle en est la forme et l'espèce, alors qu'elle est la matière et le genre de la forme intellectuelle, plus parfaite qu'elle à son tour. Dans l'optique pluraliste, l'anthropologie a une visée totale; elle réalise une somme idéale, un résumé encyclopédique, car les différentes âmes (nutritive, sensitive et intellectuelle) et les formes d'organisation de la matière (formes des éléments, forme du mixte, dimensions, quantité, corps organisé) sont égrenées et hiérarchisées à l'intérieur d'un homme-microcosme.

Les trois auteurs dont je parlerai, Gilles de Rome, Henri de Gand et Dietrich de Freiberg ont proposé des alternatives différentes aux thèses pluralistes, mais ils ont tous refusé d'admettre ce «feuillete anthropolgique»¹² d'âmes (intellective, sensitive et nutritive) et de formes d'organisation de la matière (forme de corporéité, forme du mixte, etc.), qui nie la bipolarité principielle matière/forme et dote la matière d'une certaine actualité, jusque dans ses strates les plus infimes. Alors même que de sérieux désaccords opposaient ces trois maîtres, chacun d'eux a élaboré son anthropologie en tenant compte de la philosophie aristotélicienne, en recevant et en discutant la thèse de la bipolarité matière/forme assimilée à la l'opposition principielle puissance/acte. Leurs anthropologies ne sont pas des sommes des créatures en miniature; au contraire, elles ménagent à l'homme une place à part des animaux, des plantes et des choses inanimées. Par ailleurs, ces trois auteurs étaient des théologiens et le problème théologique du corps du Christ au tombeau était devenu paradigmatique dans cette seconde moitié du XIII^e siècle. Il a traversé leurs anthropologies respectives: comme une figure théologique d'exception chez Gilles, comme un cas performant chez Henri, puis comme un défi à la philosophie chez Dietrich.

Si les témoignages écrits font débiter la phase parisienne de notre récit vers 1276 et la font culminer en 1286, un préambule oral la précède. Henri de Gand a probablement lu les *Sentences* à Paris vers 1269-1271¹³. Dans les mêmes années, Thomas d'Aquin était maître régent à Paris; il rencontrait à trois reprises la question du corps du Christ *in triduo*, dans les *Quodlibets* II, q. 1, art. 1 (probablement avant Noël 1269), III, q. 2, art. 2 (Pâques 1270) et IV, q. 5 (probablement avant Pâques 1271). Jean Peckham était lui aussi maître en théologie à Paris. Il a peut-être participé à la dispute quodlibétique de 1270, durant laquelle Thomas a défendu son anthropologie uniciste en répondant à la question de l'univocité de l'œil du Christ mort et vivant¹⁴.

¹² Cette expression est d'A. Boureau.

¹³ WIELOCKX, *Commentaire et Annexe II cit.*, pp. 152 et 240. C. LUNA, *La Reportatio della lettura di Egidio Romano sul Libro III delle Sentenze (Clm. 8005) e il problema dell'autenticità dell'«Ordinatio»*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 1 (1990), pp. 113-226, spéc. p. 129.

¹⁴ WIELOCKX, *Commentaire cit.*, p. 214 n. 152. BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle cit.*, pp. 160-164.

2. 1270-1276: le Christ de Gilles de Rome, une figure d'exception

Pour entrer dans les débats des années quatre-vingts, il est donc utile de remonter vers les années 1269-1271. À l'Université de Paris, on y rencontre déjà Gilles de Rome, qui sera le partenaire de discussion privilégié d'Henri de Gand tout au long de sa carrière. Probablement en 1269-71, Gilles de Rome lit les *Sentences* à Paris. Cette datation est proposée par C. Luna, dont une contribution de 1990 permet de documenter cette première phase orale de notre histoire¹⁵. C. Luna présente un manuscrit contenant une *reportatio* anonyme et partielle de la *Lectura* de Gilles sur les *Sentences*, dont elle édite les questions sur le troisième livre. Cette découverte cruciale lui permet de contester de manière définitive l'authenticité de l'*Ordinatio* sur les livres III et IV des *Sentences* de Gilles de Rome rédigée entre 1309 et 1312; leur auteur tente bien de faire attribuer ces textes fortement imprégnés de thomisme à Gilles, mais la *reportatio* anonyme révèle la différence importante du véritable cours de Gilles et ses positions souvent critiques envers les thèses de Thomas.

Datant de 1270/1271, cette *Lectura super librum tertium Sententiarum* est un traité de christologie qui instaure une rupture par rapport aux traitements thomasiens de la question du corps du Christ au tombeau vers 1269-1270. Gilles isole le problème du *triduum* dans un champ strictement théologique. Contre Thomas d'Aquin, il interdit tout traitement philosophique de la question. Il ne voit pas dans le corps mort du Christ un cadavre humain comme les autres, car il considère le Christ comme une figure d'exception. La première question démarque d'emblée le Christ des autres hommes: la chair et l'âme ne sont pas les parties substantielles du Christ – elles n'en constituent pas le suppôt –, mais elles sont secondaires et accidentelles par rapport à l'union hypostatique du Christ à la nature divine. Ce qui est proprement humain chez le Christ n'est qu'un instrument au service de la divinité:

«Et ex hoc patet quod, licet Deus accepit hanc carnem et hanc animam, tamen ista non constituunt subpositum, quia ad hoc quod aliqua natura constituat subpositum, non sufficit quod sit hec, sed exigitur quod non coniungatur nature excellentiori [...] *humanitas coniuncta divinitati non constituit suppositum, sed est quasi instrumentum divinitatis, fundatum in ypostasi eius* [...]»¹⁶.

Les questions 33 et 34 portent sur l'identité du corps du Christ mort et vi-

¹⁵ LUNA, *La Reportatio della lettura di Egidio Romano sul Libro III delle Sentenze* (Clm. 8005) cit., pp. 113-226; pour la datation du cours de Gilles sur les *Sentences*, pp. 127 et 129.

¹⁶ LUNA, *La Reportatio della lettura di Egidio Romano sul Libro III delle Sentenze* (Clm. 8005) cit., pp. 180 et 181.

vant. Si Gilles attaque une position pluraliste dans la question 34 (Peckham?), ses déterminations sont surtout tournées contre les *Quodlibets* II et III de Thomas d'Aquin, dont Gilles renverse la solution christologique.

Dans son troisième *Quodlibet* de 1270, Thomas procède en philosophe. Faisant du Christ un homme véritable (*verus homo*), il affirme sans détour l'équivocité du corps vivant et du cadavre du Christ quant à la nature ou à l'essence¹⁷. Pour justifier une forme de permanence du corps du Christ au tombeau, Thomas concède cependant une univocité relative, là et déjà dans son deuxième *Quodlibet* datant de 1269. En tant qu'il appartient à la nature humaine, le corps du Christ mort n'est pas identique à son corps vivant; avec la mort l'humanité du Christ est abolie. Cependant l'union hypostatique du corps à la divinité demeure après la mort et assure une identité relative durant le *triduum*¹⁸. Le Christ est un homme comme les autres (*verus homo*) et, de manière ultime, il est un homme-Dieu (*non purus homo*)¹⁹. Regardée d'un point de vue philosophique, sa nature humaine exige l'union substantielle et indissoluble du corps et de l'âme rationnelle, qui est l'unique forme substantielle de l'homme et qui actualise et informe immédiatement le corps. Chacun de ces deux principes est cependant lié à la divinité par une union «hypostatique». Dans une perspective théologienne, cette union hypostatique permet de dissocier *in fine* et *in triduo* l'union substantielle que l'anthropologie thomasienne n'a cessée de maintenir fermement au moyen de la philosophie d'Aristote. La troisième partie de la *Somme de théologie* (q. 50, art. 5), datée de 1273, ira dans le même sens. De manière symptomatique chez Thomas, le discours christologique procède philosophiquement, adhère fortement à la solution anthropologique aristotélicienne, puis opère une correction théologique *in extremis*.

Dans la question 33, Gilles résume et critique la position thomasienne pour la renverser: *patet quod predicta ratio deberet ponere totum e converso*²⁰. Selon lui, le Christ est d'abord un homme-Dieu, et consécutivement un homme. Comme il l'a précisé en ouverture du traité, l'union hypostatique à la divinité est première, donc substantielle dans le cas du Christ: elle lui confère l'être absolument parlant (*esse simpliciter*). L'humanité du Christ exprimée par l'union de son corps et de son âme est reléguée au second plan; elle lui confère un être relatif (*secundum quid*), donc accidentel par rapport au premier être hypostatique. La dimension secondaire de cette union ne vaut que pour le Christ; dans ce cas ex-

¹⁷ THOMAS DE AQUINO, *Quodlibet* III, q. 2, art. 2, Éd. Léonine, t. 25, p. 247.

¹⁸ THOMAS DE AQUINO, *Quodlibet* II, q. 1, art. 1, Éd. Léonine, t. 25, pp. 211-212.

¹⁹ THOMAS DE AQUINO, *Quodlibet* III, q. 2, art. 2, Éd. Léonine, t. 25, p. 247.

²⁰ AEGIDIUS ROMANUS, *Super tertium librum Sententiarum*, q. 33, in LUNA, *La Reportatio della lettura di Egidio Romano sul Libro III delle Sentenze (Clm. 8005)* cit., p. 211.

ceptionnel, l'hétérogénéité du cadavre et du corps vivant n'est que relative alors qu'une identité essentielle est assurée.

Après avoir critiqué la solution christologique de Thomas, Gilles rejette en bloc les anthropologies pluralistes ou gradualistes dans la question 34; il adopte une forme d'anthropologie uniciste proche de celle de Thomas. En anthropologie, il rejoint donc Thomas sur le terrain aristotélicien de la philosophie de la forme et de la matière. Le désaccord le plus marqué entre le jeune Gilles et Thomas concerne la question des approches et des outils épistémologiques adaptés à la théologie, de la porosité et des translations possibles entre christologie et anthropologie. Gilles fait du Christ une figure d'exception en le démarquant très nettement des hommes. À l'endroit du cadavre du Christ, il disjoint les approches philosophique et théologique; ainsi, il conserve à la philosophie de la forme et de la matière et à la psychologie de l'âme et du corps leur entière validité en anthropologie:

«[...] quia, *licet anima in puris hominibus dat esse simpliciter corpori, quod est esse vivum, tamen in Christo non dat esse simpliciter, sed secundum quid, quia non est principale esse in Christo [...]. Ad primum: in puris creaturis valet dictum Philosophi, quoniam in hiis <esse> subpositi dependet a forma*»²¹.

Ce balancement d'exclusion (*tamen in Christo*) introduit une séparation forte entre le discours anthropologique, d'obédience aristotélicienne, et la christologie. Même s'il parle la langue philosophique scolastique héritée des traductions latines d'Aristote, le discours christologique de Gilles n'a pas de sens en contexte philosophique aristotélicien. La manière dont Gilles conçoit l'introduction d'une nouvelle forme corporelle, une fois l'âme du Christ défunt séparée, est symptomatique. Cette nouvelle forme est dite substantielle alors que son union au cadavre est qualifiée d'accidentelle. Un raccourci saisissant fait apparaître le paradoxe philosophique de cette thèse: *nova unio per accidens ex introductione illius forme substantialis*²². La relégation de l'humanité au second plan dans la figure du Christ exhause la christologie des réquisits philosophiques, dépourvus de validité dans ce contexte discursif. Le Christ est une figure d'exception, tenue à l'écart des autres hommes. Chez le premier Gilles, le problème du corps du Christ au tombeau n'est pas un cas performant qui interagit dans le discours philosophique, comme il le sera chez Henri de Gand; il ne se situe pas

²¹ AEGIDIUS ROMANUS, *Super tertium librum Sententiarum*, q. 33, ed. Luna, p. 213.

²² AEGIDIUS ROMANUS, *Super tertium librum Sententiarum*, q. 34, ed. Luna, pp. 214-215. Par ailleurs, il convient de relever les marques de prudence de la fin de la question (*Licet hoc sit probabile, tamen non determino...*), qui soulignent certains inconvénients philosophiques et accentuent encore la révérence théologique en ces matières christologiques.

non plus dans la prolongation de l'anthropologie, comme chez Thomas d'Aquin. Il fait figure d'exception anthropologique et signifie une différence de la théologie.

La question réapparaît plus tard chez Gilles de Rome, en particulier dans les *Theoremata de corpore Christi* composés entre 1274 et 1276, puis dans le *Contra gradus formarum* de 1277/1278, un traité polémique contre les anthropologies pluralistes. Sans entrer dans le détail de ces œuvres importantes, je relèverai deux points significatifs de l'évolution de Gilles dans les *Theoremata*²³, qui précèdent de peu le premier *Quodlibet* d'Henri de Gand. Par son titre et son ouverture, ce long traité se présente comme une enquête rationnelle sur l'eucharistie prémunissant les doctrines sacramentelles catholiques contre les objections de l'incroyant. Cette entrée aux accents thomasiens²⁴ anticipe une inflexion très nette du discours égidien en direction de Thomas d'Aquin.

Premier point donc: les *Theoremata* valorisent la méthode philosophique en christologie et s'approchent de la solution thomasiennne. Bien que l'objet du traité entier soit la conversion du pain en corps du Christ dans le sacrement de l'autel, Gilles débute par une définition philosophique de la matière. Il la qualifie de «*potentia pura*» (ou «*omnino potentia*») à la manière d'Aristote, puis il distingue l'essence de la matière («*ut est quid*») du mode quantitatif qu'elle acquiert sous la forme substantielle et qu'elle conserve à travers les changements naturels («*ut est quanta*»). Si les agents naturels opèrent des changements sur la matière quantifiée, Dieu crée et peut toucher à la matière en tant que telle²⁵.

Cet ajustement, la distinction de l'essence et d'un mode accidentel premier, permet à Gilles de raffiner – et de critiquer à l'occasion – la solution eucharistique de Thomas: en vertu de la causalité efficiente divine, la quantité acquiert le mode de substance sans devenir essentiellement une substance; elle porte ainsi les autres accidents, assumant la fonction de substrat sans se changer en substance²⁶. En théologie, la justification du mystère fissure une autre bipolarité aristotélicienne, celle de la substance et de l'accident: dans l'eucharistie, la quantité n'est ni substance ni accident, mais un mode transversal.

En anthropologie, la thèse de Gilles est d'abord aristotélicienne: comme partie du composé humain, le corps ne signifie que la matière («*solam materiam no-*

²³ AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de corpore Christi*, in Id., *Opera exegetica, Opuscula I*, Romae 1554/1555 [réimpression Minerva, Frankfurt 1968].

²⁴ Thomas d'Aquin faisait une remarque analogue dans le traité eucharistique de sa *Summa contra Gentiles* (IV, c. 63, n. 1). L'influence de cette œuvre est manifeste en plusieurs endroits: à la suite de Thomas (*SCG*, IV, 63, n. 13), Gilles souligne que la transsubstantiation est nécessitée par une certaine décence: il serait horrible de consommer le corps du Christ sous les espèces du corps (Prop. 24, f. 15rb).

²⁵ AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de corpore Christi*, Prop. 1, Romae 1554/1555, ff. 1rB-1vB.

²⁶ AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de corpore Christi*, Prop. 27, Romae 1554/1555, ff. 16vB-17rB.

minat»)²⁷. Cette matière se trouve organisée («*materia organizata*») par son union à l'âme comme la matière des choses naturelles était quantifiée par les formes. En son essence le corps est une pure matière actualisée par l'âme, et cette union spécifiquement humaine lui confère un mode propre: le fait d'être un organisme²⁸. Fort de cette théorie, Gilles passe à l'eucharistie: le corps du Christ se change en pain sans le mode d'organisation que lui conférerait son union à l'âme. En résumé, le mode quantitatif du pain est maintenu sans son essence; inversement, la partie matérielle du Christ – son corps – demeure essentiellement corps mais se dépouille de son mode propre: fonctionner comme organisme. La théologie des *Theoremata* joue sur les modes et s'approche de Thomas. Le fait est manifeste si l'on considère la définition du Christ donnée dans la *Proposition* 27. Elle renverse la thèse de la *Lectura*:

«[...] et *natura humana* in Christo licet *secundum rem sit substantia*, tamen quia advenit Verbo post esse completum, *habet quendam modum accidentis*»²⁹.

L'union hypostatique au Verbe vient en second; elle confère un mode accidentel à la substance humaine du Christ: comme chez Thomas, le Christ est un homme, et il est Dieu. Par ailleurs, plusieurs propositions des *Theoremata* sont vouées à la critique des thèses pluralistes, véritable adversaire du traité³⁰.

Deuxième point: à ma connaissance les *Theoremata* sont l'un des premiers textes qui témoignent d'un procédé typique en ces matières. Ils relient les deux cas christologiques emblématiques que sont la transsubstantiation et le *triduum*, dans le but de souligner les difficultés de la thèse uniciste en christologie:

«Et quia communiter ponitur, quod si quis sacrificasset in illo triduo, in quo fuit anima Christi a carne separata, fuisset sub sacramento caro mortua, et caro sine anima, hoc est quod maxime auget quaestionis difficultatem»³¹.

La solution de Gilles est à nouveau parente de celle du dernier Thomas. En substance, le corps mort du Christ n'est pas essentiellement identique au corps vivant. Cependant la chair, définie comme la constellation des conditions accidentelles du corps, demeure chair de manière univoque en vertu de l'union

²⁷ AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de corpore Christi*, Prop. 26, Romae 1554/1555, f. 16rB.

²⁸ AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de corpore Christi*, Prop. 28, Romae 1554/1555, ff. 17rB-17vB; Id., *Theoremata de corpore Christi*, Prop. 31, Romae 1554-55, ff. 20rA-20vA.

²⁹ AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de corpore Christi*, Prop. 27, Romae 1554/1555, f. 17rB.

³⁰ AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de corpore Christi*, Prop. 31, Romae 1554/1555, ff. 19rB-20vA; Id., *Theoremata de corpore Christi*, Prop. 47, Romae 1554-55, ff. 35rA-36rA.

³¹ AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de corpore Christi*, Prop. 47, Romae 1554/1555, f. 36rA.



hypostatique, qui était elle-même secondarisée dans la description de l'homme-Dieu. On le voit, les *Theoremata* procèdent à la manière thomasienne, avançant aussi loin qu'il est possible en philosophe et corrigeant *in extremis* la solution philosophique en la modalisant. *In fine*, c'est un mode accidentel – l'union hypostatique – et des conditions accidentelles – la chair – qui autorisent le passage et l'adaptation de l'anthropologie à la christologie. L'évolution de la *Lectura* aux *Theoremata* signale une sympathie accrue pour la méthode thomasienne en christologie.

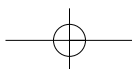
3. 1276-1286: le *triduum* chez Henri de Gand, un cas théologique performant

Consécutif à la dispute de l'Avent 1276, le premier *Quodlibet* d'Henri de Gand comprend un ensemble de questions christologiques (qq. 3-5) débattues sur le fond des discussions anthropologiques des années 1265-1276. La question ne cessera de hanter la philosophie d'Henri, en particulier son anthropologie, jusqu'à la fin de sa carrière en 1292. L'anthropologie d'Henri de Gand a donné lieu à de nombreuses études³². De manière ciblée, je montrerai le rôle du *triduum* dans l'évolution de la théorie anthropologique d'Henri: ce cas théologique acquiert une fonction paradigmatique et performante; il interagit en anthropologie de manière souple et différenciée, sans imposer une subsumption catégorique et autoritaire de la philosophie à la théologie. Peu à peu, Henri en vient à traiter rationnellement du *triduum*; il le voit comme un cas transversal et en fait un instrument de passage (un véhicule) entre philosophie et théologie. Il invente alors une méthodologie scientifique – la pensée par cas – pour expertiser et reconfigurer les savoirs philosophiques d'importation³³.

De manière artificielle, je distinguerai quatre phases dans l'invention de

³² Quelques titres récents: WILSON, *Henry of Ghent and John Peckham's Condemnation of 1286* cit.; BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle* cit.; G.A. WILSON, *Henry of Ghent and René Descartes on the Unity of Man*, «Franziskanische Studien» 64 (1982), pp. 97-110; G.A. WILSON, *Henry of Ghent's «Quodlibet III». A Response to Giles of Rome's Contra Gradus*, «Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference», 3 (1978), pp. 77-84. Et l'étude d'où il faut partir: G. FIORAVANTI, *Forma ed esse in Enrico di Gand: preoccupazioni teologiche ed elaborazione filosofica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie III, 5 (1975), pp. 985-1031.

³³ À ce sujet: BOUREAU (cf. note précédente) et E. MARMURSZTEJN, *Du récit exemplaire au casus universitaire: une variation théologique sur le thème de la profanation d'hosties par les Juifs (1290)*, «Médiévales», 41 (2001), pp. 37-64. Entendue en un sens large, la pensée par cas est un objet épistémologique présent dans les débats actuels, voir: J.-C. PASSERON / J. REVEL (éds.), *Penser par cas*, Éditions de l'EHESS, Paris 2005 (en particulier, J.-C. PASSERON / J. REVEL, *Penser par cas. Raisonner à partir des singularités*, pp. 9-44; Y. THOMAS, *L'extrême et l'ordinaire. Remarque sur le cas médiéval de la communauté disparue*, pp. 45-74).



cette forme de raisonnement, en sélectionnant certaines questions quodlibétiques au détriment d'autres, parfois célèbres. Pour justifier ma démarche et l'exclusion de la *Somme*, j'adopte la conclusion établie par P. Porro: «Thus Henry's *Quodlibeta* are, first and foremost, a work of anthropology in the Kantian sense»³⁴. Selon P. Porro les *Quodlibets* suppléent à la partie manquante de la *Somme*, celle qui devait traiter de l'homme parmi les créatures. Dernière *excusatio*: pour faire bref, je ne parlerai pas des nombreuses discussions d'Henri avec ses collègues franciscains défenseurs de divers pluralismes³⁵. Pourtant ces débats peuvent être documentés à partir des questions quodlibétiques d'Henri où ils jouent un rôle majeur et où les textes des uns et des autres sont évoqués de manière souvent précise.

La première phase coïncide avec la première prise de position d'Henri dans son *Quodlibet* I. Avant Noël 1276, on lui demande si l'humanité du Christ résulte de l'union du corps et de l'âme ou bien de l'union de l'une et de l'autre dans le suppôt divin (q. 3). Ensuite on le questionne sur l'éventuelle introduction d'une nouvelle forme substantielle au moment de la mort du Christ (q. 4). L'enchaînement des questions n'est pas anodin: c'est peut-être parce que Henri a paru choisir la première alternative et opter pour une thèse uniciste parente de celles de Thomas et de Gilles en répondant à la première question³⁶, qu'on lui oppose ensuite les objections christologiques *ad hoc* relatives au corps du Christ au tombeau. En réalité, Henri présente les thèses et les enjeux du débat sans trancher de manière définitive: on rencontre Thomas, Gilles et un défenseur du pluralisme. La sympathie d'Henri semble aller d'abord à la thèse du Gilles des *Theoremata de corpore Christi* (*Quodlibet* I, q. 4, ed. Macken, pp. 21-22). Après avoir repris la théorie de la *materia nuda* et de l'unicité de la forme substantielle, Henri fait cependant du Christ une figure d'exception et disjoint la théologie de la phi-

³⁴ PORRO, *Doing Theology (and Philosophy) in the first Person* cit., p. 217.

³⁵ En premier lieu: MATTHEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones de anima* XIII, ed. A.J. Gondras, Vrin, Paris 1961 («Études de philosophie médiévale», 50) (en particulier, qq. 3-6); IOHANNES PECKHAM, *Quodlibeta quatuor*, ed. G.J. Etzkorn / F. Delorme, Quaracchi, Grottaferrata 1989 («Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi», 25) (en particulier, *Quodl.* IV, qq. 1 et 11); RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestio fratris Richardi de gradu formarum*, ed. Zavalloni; ROGERUS MARSTON, *Quodlibeta quatuor*, ed. G.J. Etzkorn / I.C. Brady, Quaracchi, Grottaferrata 1994² [1968] («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 26) (en particulier, *Quodl.* I, q. 2; *Quodl.* II, q. 22; *Quodl.* IV, qq. 9 et 11).

³⁶ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 3, ed. R. Macken, Leuven University Press, Leuven 1979 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 5), p. 12: «Simpliciter ergo dicendum est quod Christus non dicitur homo ex unione corporis et animae in divino supposito, sed solum ex unione ipsorum ad invicem». Henri se défendra ensuite d'avoir adopté une thèse anthropologique uniciste. Il dira l'avoir plus longuement exposée, car elle est plus difficile. En 1277: HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 2, ed. R. Wierlockx, Leuven University Press, Leuven 1983 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 6), p. 11; puis en 1286: HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IX, 8, q. 2, ed. R. Macken, Leuven University Press, Leuven 1983 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 13), pp. 169-170.

losophie. La solution philosophique est absolument vraie *secundum naturam*: étant pure puissance, la matière ne peut exister dénuée de toute forme. Pourtant, par l'action divine (*actione autem divina*) la matière peut demeurer nue lorsque la forme substantielle est ôtée. Dans le cas exceptionnel du cadavre du Christ, il n'est pas nécessaire qu'une nouvelle forme – de putréfaction – soit introduite; lorsque la forme substantielle, l'âme rationnelle, est ôtée, la matière demeure telle quelle. Nous sommes dans l'ordre surnaturel (p. 20).

La deuxième phase intervient durant la rédaction du même *Quodlibet* I. La position d'Henri a déjà évolué à la *Question* 10, comme l'a relevé G. Fioravanti³⁷. Il s'agit de savoir si la matière pourrait exister par soi sans forme. La solution distingue la génération que décrit la philosophie naturelle, de la création qui est l'objet de la théologie. La matière ne peut être engendrée sans forme, mais elle peut être maintenue ou créée sans forme. Cependant Henri s'efforce d'éviter le recours au miracle et à la foi, du moins en un premier temps de sa réponse. Dès 1276, il établit les bases d'une théologie rationnelle et d'une rationalité spéciale et éminente pour la théologie. Il le précise au moyen d'une remarque méthodologique, alors qu'il souligne le défaut de l'argument philosophique qui nie absolument la possible subsistance de la matière sans forme:

«[...] ut argumentum istud intelligatur procedere ex defectu philosophiae non determinantis omnem modum essendi, non autem ex contrarietate eius ad theologicam veritatem, sciendum [...]»³⁸.

La philosophie n'est pas laissée à l'écart, mais elle subit l'expertise du théologien. Elle ne s'oppose pas à la vérité théologique mais se révèle partielle (défective): elle ne concerne que le champ restreint de la nature et les régularités décrites par la physique aristotélicienne. Un regard philosophique ne peut distinguer «être» (*esse*) et «être quelque chose» (*esse aliquid*); dans l'ordre naturel, il équivaut pour une chose d'être et d'être ce qu'elle est, comme l'a souligné Aristote. La théologie permet cependant d'excentrer le regard et de prédiquer l'être de l'extérieur (*denominazione extrinseca*), en le rattachant à la cause divine. La philosophie ne concerne qu'un des modes discernés par le théologien: le mode des choses telles qu'elles existent *de facto* dans la nature. La matière y est vue avec son être *intrinsèque*, la forme, et non pas avec un être reçu de Dieu, qui

³⁷ FIORAVANTI, *Forma ed esse in Enrico di Gand* cit., pp. 995 et 1012. Au sujet de cette question 10: R. MACKEN, *La subsistance de la matière première selon Henri de Gand*, in A.M. POMPEI (a cura di), *S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma 1976, t. II, pp. 107-115. Ainsi que la contribution de A. RODOLFI dans ce volume.

³⁸ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 10, ed. Macken, p. 67. Cette critique est reprise plus loin, p. 74.

modifierait l'ordre existant. Dans la première partie de la *Question* 10, il n'y a plus de décrochage entre philosophie et théologie, mais un arrimage de la première à la seconde.

Deux remarques enfin: pour illustrer la doctrine philosophique, Henri cite le *De anima*, II, c. 1 qui affirme sans détour l'unité indéfectible de l'âme et du corps (ed. R. Macken, p. 70). Il reconnaît un lien entre anthropologie et théorie physique de la matière. D'autre part, la fin de la question insiste sur l'aspect surnaturel de la subsistance de la matière sans forme, relativisant la dimension rationnelle de l'explication théologique précédente. La place et le rôle du surnaturel ne sont pas encore clairement définis.

La troisième phase suit Noël 1277, avec le *Quodlibet* II, qq. 2-3. R. Wielockx a montré que la rédaction de ces textes s'est faite en deux temps, qu'ils ont été modifiés pour répondre aux attaques du *Contra gradus* de Gilles³⁹. La *Question* 2 demande si quelque forme demeure une fois l'âme du Christ séparée. Après un point sur ses prises de position passées et sur les thèses en présence, Henri avance une nouvelle solution qui pose une forme intermédiaire (*forma media*) entre corps et âme. Il fait alors un pas en direction d'une naturalisation du cadavre du Christ. Il n'insiste d'abord pas sur la dimension surnaturelle de la rémanence à l'identique du corps du Christ au tombeau, mais annonce un cheminement en deux étapes⁴⁰. 1) *Via naturae*: en tout homme, il faut montrer la nécessité d'une forme intermédiaire, tirée par génération de la puissance de la matière, qui prépare la matière à recevoir l'âme. Henri le fait avec Avicenne, en discutant les thèses philosophiques platonicienne et aristotélicienne. 2) *Via fidei*, il est par ailleurs nécessaire d'affirmer l'identité du corps mort et du cadavre du Christ au moyen de la rémanence de cette forme intermédiaire. L'articulation logique entre les deux voies n'est pas claire. Cependant le Christ n'est plus seulement une figure d'exception; le balancement analogique *sicut in Christo, sic in homine*⁴¹ préfigure la solution définitive, qui fera du *triduum* un véhicule entre théologie et philosophie.

La question 3 demande si la chair du Christ vivant et mort est chair de manière univoque. La réponse, prudente, refuse de traiter la question sur le plan philosophique pour ne pas ouvrir une faille en anthropologie. J. Wirth l'a montré⁴², Henri se montrera réservé sur la question de l'adoration des reliques des

³⁹ R. WIELOCKX, *Une réplique au Contra Gradus de Gilles de Rome*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 54 (1987), pp. 261-267.

⁴⁰ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 2, ed. Wielockx, p. 12.

⁴¹ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 2, ed. Wielockx, p. 19.

⁴² J. WIRTH, *Le cadavre et les vers selon Henri de Gand (Quodlibet, X, 6)*, «Micrologus», 7 (1999), pp. 283-295.

saints. Je crois que les raisons en sont philosophiques: pour l'homme, Henri maintient l'équivocité aristotélicienne entre corps et cadavre. Même si une forme d'organisation de la chair prépare la matière à devenir corps humain en s'unissant à l'âme, l'homme tout entier procède de l'âme rationnelle, y compris le corps. D'une part, Henri refuse de fragmenter les fonctions animées en âmes distinctes – nutritive, sensitive et intellectuelle. Le corps humain, organisme réalisé par l'exercice des fonctions vitales, est hétérogène au corps des animaux. Il est actualisé par l'âme rationnelle qui assume les fonctions sensitive et nutritive. D'autre part, l'anthropologie d'Henri s'oppose à l'autonomisation du corps. Une fois l'unique âme rationnelle séparée, le corps est aboli. Reste la question de la matière en tant que telle et de ses dimensions premières, mais, en précisant son objet, le discours anthropologique a pris de la distance par rapport à la physique.

Les deux questions dessinent une figure convergente en forme de chiasme: un petit pas vers une naturalisation de la christologie (q. 2), puis un refus de théologiser l'anthropologie (q. 3). La pensée par cas n'est pas déductive et ne procède pas par subsumption de l'occurrence à la loi: le Christ n'est pas nécessairement comme les autres hommes à tous égards, et inversement. Elle n'est pas inductive non plus: ce qui vaut pour un (le Christ ou tel homme) ne vaut pas forcément pour tous (les hommes). Elle esquisse des circulations différenciées, à partir d'un cas paradigmatique qui sert de véhicule entre divers types de savoirs. Elle tente de voir des ressemblance en maintenant des différences. Ni dictature théologique, ni séparation méthodique de la philosophie et de la théologie, le discours d'Henri se soucie de maintenir des différences tout en reliant les objets des divers savoirs:

«In hac quaestione *plus* docet nos fides *quam* rerum natura, *quia si ex natura rei eadem esset numero caro vivi et mortui, hoc est ponendum in aliis hominibus*»⁴³.

Cette finesse d'articulation ne procède pas du compromis ou de l'indécision. Comme le dit Henri, nous circulons dans un «labyrinthe»⁴⁴ problématique où chaque cas ouvre une nouvelle voie de réflexion.

Quatrième phase enfin: dès le *Quodlibet* IV, q. 13 de 1279, Henri élabore une solution complexe nommée «dimorphisme» par l'historiographie du XX^e siècle. En 1286, elle est exposée dans deux longues questions: le *Quodlibet* IX, q. 8 (avant Pâques) et le célèbre *Quodlibet* X, q. 5 (avant Noël). Je me concentrerai sur le *Quodlibet* IX, q. 8, dont je résumerai la solution en gommant les hésitations, les repentirs, les nuances et les longues discussions des thèses en débat.

⁴³ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 3, ed. Wielockx, p. 21.

⁴⁴ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 3, ed. Wielockx, p. 24.

Le cas théologique est désormais central. En raison de la permanence du corps du Christ au tombeau, Henri confère au corps humain une certaine choseité qu'il refuse au corps des bêtes. Le corps humain est nettement différencié de la matière première pour devenir précisément cette matière organisée qu'informe l'âme rationnelle. Le discours anthropologique articule deux décrochages: le premier est zoo-anthropologique – l'homme n'est pas exactement comme les autres animaux; le second anthropo-christologique – le Christ n'est pas exactement comme les autres hommes. L'opérateur de ces passages est le *triduum*; les divers discours – physique, zoologique, anthropologique, christologique – s'organisent en constellation autour du cadavre du Christ devenu cas théorique. Le dogme impose de trouver un point d'accord: le corps mort du Christ est identique à son corps vivant, *de jure* et *de facto* (*Quodlibet* IX, q. 8, ed. Macken, p. 154). Une fois tombés d'accord sur un cas, les protagonistes d'un débat peuvent cependant discuter et élaborer des théories de manière différenciée, sans subsumption univoque, car le cas du Christ n'est pas la loi commune.

Pour justifier rationnellement l'identité du corps mort et vivant du Christ, Henri réifie le corps humain. Il introduit en l'homme, entre la matière et l'âme, une forme substantielle intermédiaire, la *forma mixti* (p. 172) ou la «chair» (*caro*) signifiant les parties homéomères du corps: os, muscles, nerfs, etc. (pp. 187-188). Dans l'unique cas de l'homme⁴⁵, la chair préforme donc la matière première avant l'infusion de l'âme. Celle-ci est reçue de Dieu avec toutes ses fonctions: nutritive, sensitive et intellectuelle. Comme il a souvent été dit, la solution d'Henri est isolée, ni uniciste, ni pluraliste, mais dimorphiste. Henri est conscient de cette différence. Il l'a construite en contestant les thèses contemporaines (*nostris temporibus ortae*, pp. 156-157) et en se réclamant de traditions anciennes; il fait notamment une longue exégèse génétique d'Augustin (pp. 164-168). Sa stratégie anti-thomiste est intéressante, car elle retourne la stratégie anti-averroïste de Thomas contre Thomas. Henri prétend en effet que la thèse uniciste n'a jamais été défendue dans l'antiquité et qu'elle n'est pas déductible d'Aristote. Chez Aristote, l'âme intellectuelle est *une pour* tous les hommes; unique et séparée, elle n'informe pas les corps. Henri mentionne d'ailleurs l'anthropologie des *artistae* comme conforme à Aristote (p. 160).

D'autre part, il se démarque décidément des pluralismes qui rattachent l'âme nutritive et sensitive au corps et confèrent à la seule âme intellectuelle une

⁴⁵ L'exception anthropologique justifie un départ méthodologique, comme le soulignera Henri avant Noël de la même année. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* X, q. 5, ed. Macken, p. 87: «Ut sic in solo homine sit possibile esse plures formas substantiales perficientes unam potentiam materiae, quarum una naturalis est, alia vero supernaturalis [...]», et pp. 130-131: «Unde quaecumque rationes ex philosophia inducuntur contra pluralitatem formarum in homine, etsi ratione materiae habent veritatem in aliis ab homine, in homine nullo modo habent veritatem: non enim sunt simpliciter et universaliter verae».

provenance par création divine. Henri insiste sur l'union du *corps* à l'âme rationnelle et reconnaît donc, comme Thomas, une bipolarité principielle: le corps organique est comme une matière vis-à-vis de l'âme tout entière reçue de Dieu (p. 174). Je crois que ce rejet du pluralisme est motivé par le souci de la différence anthropologique. Henri ne reconnaît aucune autonomie aux fonctions animales en l'homme (pp. 171-174). Chez les bêtes, le modèle uniciste prévaut: la *materia nuda* est immédiatement unie à l'*anima*. En l'homme, il faut certes poser une forme intermédiaire pour justifier la possibilité de la rémanence du corps du Christ au tombeau. Cependant, cette forme n'a rien d'une âme: l'homme n'est pas composé d'une strate animale sous-jacente, nutritive et sensitive, qui précéderait l'infusion de l'âme intellectuelle et demeurerait après sa séparation. Le corps humain n'est pas animal avant d'être humain.

Enfin, si l'homme diffère des autres animaux, le Christ diffère des autres hommes. La théorie dimorphiste ne superpose pas la figure du Christ à celle de l'homme, malgré la disponibilité d'une telle solution. La chair ou la forme du mixte ne demeure après la mort que dans le cas du Christ; le corps des autres hommes est abandonné par ses deux formes substantielles et se résout dans les parties de la matière (p. 169). Le corps et le cadavre ordinaires sont équivoques, bien que l'anthropologie ait accueilli une forme intermédiaire pour justifier l'univocité du corps vivant et mort dans le cas du Christ. Là encore apparaît la subtilité de la solution d'Henri: la chair, forme naturelle qui est théorisée dans le discours rationnel de l'anthropologie, est maintenue surnaturellement dans le cas du Christ (p. 183). La pensée par cas réalise une intrication du surnaturel dans le naturel. Dans le *Quodlibet* X, q. 5 (p. 88), Henri souligne le caractère extraordinaire (le *privilegium*) de la chair du Christ qui n'a pas été corrompue durant le *triduum*. L'homme est une exception parmi les animaux, le Christ une exception parmi les hommes. Les discours physique, zoologique, anthropologique et christologique s'articulent en un jeu d'exclusions supposant autant d'opérations de liaisons que de différenciations.

4. Autour de 1286: le regard extérieur de Dietrich de Freiberg

Aussi éclectique et contradictoire qu'elle pût paraître à quelque historien du XX^e siècle⁴⁶, l'anthropologie d'Henri de Gand eut un succès retentissant en son temps. Elle est discutée par Jean Peckham et peut-être visée pas le sixième ar-

⁴⁶ A. MAURER, *Henry of Ghent and the Unity of Man*, «Mediaeval Studies», 10 (1948), pp. 1-20, voir p. 19.

ticle de la censure londonienne⁴⁷. Avant Pâques 1286, au moment où Henri participe à sa neuvième session quodlibétique, Godefroid de Fontaines consacre de longs développements de son *Quodlibet* II, q. 7 à la critique de la solution dimorphiste. Faisant l'examen de la probabilité des diverses thèses en présence, il s'oppose de front à la pensée par cas: il pointe et critique le lien tissé par Henri entre christologie et anthropologie⁴⁸. En un deuxième temps, il tente une naturalisation du cadavre du Christ sans tenir compte d'éventuelles consécration eucharistiques durant le *triduum*. Contre les pluralistes également, Godefroid défend une solution uniciste. Enfin, il ne voit pas pourquoi – *non video ergo quare* – poser une différence entre le cadavre du Christ et celui des autres hommes, dont il affirme la non-identité au corps vivant⁴⁹.

Pour conclure, je produirai un témoin moins impliqué, le dominicain allemand Dietrich de Freiberg. Les éditeurs de ses *Opera omnia* ont relevé un jeu de citation entre le texte aujourd'hui considéré comme la première œuvre de Dietrich, le *De origine rerum praedicamentalium*, et le *Quodlibet* II, q. 7 de Godefroid de Fontaines⁵⁰. Il s'agit précisément de la critique des anthropologies pluralistes⁵¹ et dimorphiste. À la différence de Godefroid, Dietrich n'est cependant pas maître en théologie à Paris en 1286; il n'assiste pas aux débats nourris qui opposent alors Gilles de Rome, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. Dietrich a certes étudié la théologie à Paris vers 1274; il y demeure peut-être encore en mars 1277⁵² et y enseignera la théologie en 1296-1297; mais en 1286 il est en Allemagne. Le regard de Dietrich est géographiquement excentré. D'autre part, Dietrich n'appartient pas au même univers épistémique que Henri de Gand. Ses méthodes et les genres littéraires qu'il adopte le démarquent de la scolastique parisienne: Dietrich compose des traités concentrés sur des thèmes précis, à forte dominante philosophique, très peu de questions théologiques. Sur

⁴⁷ Voir WILSON, *Henry of Ghent and John Peckham's Condemnation of 1286* cit.

⁴⁸ GODEFREDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* II, q. 7, in Id., *Les quatre premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines*, ed. M. de Wulf / A. Pelzer, Louvain 1904 («Les Philosophes Belges», 2), pp. 112-119 et 125-126.

⁴⁹ GODEFREDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* II, q. 7, ed. de Wulf / Pelzer, p. 131.

⁵⁰ M.R. PAGNONI-STURLESE, *Per una datazione del De origine di Teodorico di Freiberg*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie III, 11 (1981), pp. 431-445, plaçait le *terminus ante quem* du *De origine* en 1286, pensant que Godefroid cite Dietrich. Aujourd'hui K. Flasch, L. Sturlese et P. Porro inclinent plutôt à renverser ce rapport de dépendance.

⁵¹ Au moins de manière indirecte, Dietrich vise la théorie de Peckham à l'endroit où il parle de *l'harmonia quam dicunt...*: THEODORICUS TEUTONICUS DE VRIEBERG, *De origine rerum praedicamentalium*, c. 4 (16), ed. M.R. Pagnoni / L. Sturlese, in DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, 3, ed. coord. K. Flasch, F. Meiner, Hamburg 1983, p. 172. Voir IOHANNES PECKHAM, *Quodlibet*, IV, q. 11, ed. Etzkorn / Delorme, p. 199.

⁵² L. STURLESE, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, F. Meiner, Hamburg 1984, p. 4.

la toile d'un texte philosophique d'élection (souvent Aristote) et avec une rigueur méthodique affichée, il fait le point sur un objet (les accidents, la quiddité, la lumière, l'intellect, l'animation du ciel, etc.). De manière symptomatique, il ne consacre aucun traité à l'anthropologie telle qu'elle est envisagée à Paris. Deux explications au moins justifient cette absence. D'abord, l'écriture et la pensée de Dietrich ne sont pas tributaires de la manière des maîtres de théologie parisiens, qui insinuent des objets et des exigences théologiques au cœur des investigations philosophiques. Ses écrits ne résultent pas de débats institutionnels et n'intègrent pas la menace directe de la censure. À un autre niveau, K. Flasch a montré que la philosophie de Dietrich, bien démarquée de la théologie révélée, est une métaphysique de la forme et des rapports nécessaires, essentiels et par soi⁵³. La matière, le corps, l'accidentel, le contingent tombent en dehors de la métaphysique. Donc peu d'anthropologie dans l'œuvre de Dietrich, peut-être une vingtaine de pages des *Opera omnia* réparties sur deux œuvres du début: le *De origine* et une brève question *De corpore Christi mortuo*⁵⁴. Dans les deux cas apparaît la figure d'Henri de Gand.

Dans le *De origine*, Dietrich immunise la philosophie contre la christologie, dont on ne trouve aucune mention. Il exclut tout intermédiaire entre la matière et la forme spécifique ultime. Tout au long du chapitre 4, il rappelle l'opposition exclusive et privative qui organise le couple puissance/acte: *potentia et actus sunt duo extrema et quasi termini simplices omnis naturae sive essentiae* (p. 170, ll. 63-64, mais aussi p. 180). Dans l'étant naturel, cette bipolarité reflète l'union indissoluble de la matière à la forme (pp. 174-175). Sur ce terrain philosophique, avec les armes de la physique aristotélicienne, Dietrich attaque l'anthropologie d'Henri, celle d'une *forma carnis* donnant une première information à la matière et demeurant après la mort. La critique récapitule les arguments aristotéliciens, mais elle tait surtout le montage casuiste d'Henri. Dietrich ne tient pas compte de la différence factuelle maintenue par Henri entre le cadavre du Christ et ceux des autres hommes; son regard méthodique et métaphysicien déduit les mêmes conclusions pour tous items d'un même genre. Henri ayant affirmé que la chair est une forme intermédiaire qui dispose à la réception de l'âme, Dietrich lui attribue un système aux conséquences désastreuses: cette forme demeurerait après la mort, elle serait donc encore ordonnée à la réception de l'âme et, par conséquent, les résurrections appartiendraient à l'ordre naturel (p. 172). Dietrich ignore sciemment l'articulation souple entre le cas et la

⁵³ K. FLASCH, *Einleitung*, in DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, 3, ed. coor. Flasch, pp. xv-lxxxvi.

⁵⁴ THEODORICUS TEUTONICUS DE VRIBERG, *De origine rerum praedicamentarium*, c. 4, ed. Pagnoni / Sturlese, pp. 169-181; Id., *De corpore Christi mortuo*, ed. M.R. Pagnoni / L. Sturlese, in DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, 2, ed. coor. K. Flasch, F. Meiner, Hamburg 1980, pp. 143-150.

règle inventée par Henri; il ne fait pas de différence entre l'anthropologie naturelle et l'anthropologie christologique. Il n'isole pas non plus le corps humain du corps animal en général: la théorie d'Henri implique l'intenable conclusion de la résurrection naturelle du corps animal en général (p. 173).

Le second témoignage, quelque peu divergent, est livré par l'une des rares questions au style théologique de Dietrich. Elle porte précisément sur le *triduum*. L'amorce ne dément pourtant pas la méthode de Dietrich: la réponse débute par une étude philosophique de l'opposition privative. Elle distingue la privation par transmutation réciproque (l'air en feu ou le feu en air) de l'opposition privative qui suppose un ordre dans la réception ou la déperdition d'une forme. L'animal ne peut mourir – perdre son principe vital, c'est-à-dire son âme – sans avoir été vivant. D'un point de vue physique et sur l'axe de la linéarité temporelle, Dietrich pose donc un même sujet pâtissant du changement: ce qui a été vivant autrefois est aujourd'hui mort, et le processus est irréversible. Dans un deuxième temps, le regard de Dietrich s'exhausse de la physique et se focalise sur la spécificité anthropologique, car l'homme procède de deux causalités distinctes: *via generationis* sa matière acquiert un être corporel; celui-ci est l'ultime disposition nécessitée par l'infusion de l'âme rationnelle avec laquelle il compose (p. 149). Une dimension verticale – l'infusion de l'âme – coupe l'horizontalité de la génération naturelle. Dietrich confère alors un certain être «d'aptitude» au corps humain, qui le dispose à la réception de l'âme et demeure au moment de la mort. À cet endroit, une influence d'Henri de Gand ne peut être exclue:

«*Quantum enim ad illud corporeum, quod informatum fuit anima rationali, idem per essentiam manet in homine mortuo sub esse aptitudinali; quantum autem ad ipsam animam rationalem, manet hoc in via corruptionis in mortuo sub esse aptitudinali abiectivo eius, quod aptum natum est inesse*»⁵⁵.

Justifiée par une étude des types d'oppositions, l'irréversibilité du changement signe l'impossibilité des résurrections dans l'ordre naturel. Dietrich s'est prémuni contre ses propres objections du *De origine*.

Dans cette question, Dietrich parle un langage souvent ridiculisé par ses futures invectives anti-thomistes: il reconnaît une manière d'identité en distinguant des modes d'être, dont cette aptitude qui sera tant décriée dans le *De accidentibus* de 1296/1297⁵⁶. Certes, la réponse finale (p. 150) insiste sur le saut

⁵⁵ THEODORICUS TEUTONICUS DE VRIEBERG, *De corpore Christi mortuo*, ed. Pagnoni / Sturlese, p. 149.

⁵⁶ THEODORICUS TEUTONICUS DE VRIEBERG, *De accidentibus*, c. 6, c. 22, ed. M.R. Pagnoni / L. Sturlese, in DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, 3, ed. coord. Flasch, pp. 61, 84-85. Voir R. IMBACH, *Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin? Remarques sur le «De accidentibus»*, in F. CHENEVAL / R. IMBACH / T. RICKLIN (éds.), *Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 45 (1988), pp. 116-129.

constitué par la mort: rompant avec le discours précédent, elle rejette toute identité du corps mort et vivant pour garantir la dimension irrémédiable de la mort. Dietrich fait alors du Christ un homme comme les autres, empruntant la voie philosophique ouverte par Godefroid. Cependant il n'use pas de l'outil sémantique habituel, l'équivocité ou l'homonymie du corps vivant et mort. Cette absence est d'autant plus étonnante que ces termes entrent dans la formulation canonique de la question du *triduum*. De plus, dans les traités futurs le motif aristotélicien de l'équivocité du corps mort deviendra récurrent, avec ses variantes, doigt et oeil. Il servira à exclure la matière de la quiddité des étants naturels (par exemple dans le *De quidditatibus entium*). La différence du *De corpore Christi mortuo* mérite d'être relevée, même si elle ne peut être expliquée et s'il ne faut pas en exagérer l'importance. À sa manière, ce texte témoigne exemplairement de la virulence du motif du *triduum*: à une unique occasion il a engagé Dietrich, ce métaphysicien résolu, bientôt acerbe critique de la théologie parisienne, dans une discussion théologique avec Henri de Gand.

