

Dieu, la foi et la théologie chez Durand de Saint-Pourçain

L'OEUVRE DE Durand de Saint-Pourçain prend place dans la quête théologique de l'« après Duns Scot ». Au sein de l'ordre des Prêcheurs, plus précisément, elle s'inscrit dans le débat que suscita, au début du XIV^e siècle, la réception de la doctrine de Thomas d'Aquin. Tandis que les chapitres généraux des Prêcheurs enjoignent de se conformer à la doctrine de Thomas d'Aquin¹, Durand conduit une profonde critique de la pensée théologique de maître Thomas. Bien avant le nominalisme d'Occam, Durand introduit en effet un sensible bouleversement des rapports entre la raison et la foi, affectant l'ensemble du discours théologique sur Dieu : la compréhension thomiste de la théologie s'y trouve défaits point par point, tandis que le concept de Dieu subit une notable réduction. Corrélativement, des thèmes majeurs de la doctrine thomiste sur Dieu sont écartés. C'est cet « éclatement » de la théologie, de l'unité de l'ordre de la création et du salut, de notre saisie du mystère de Dieu, sur le fond d'un rejet déterminé de l'harmonie propre à la synthèse thomiste, que la présente étude voudrait examiner. Dans ces domaines, la pensée de Durand apparaît à bien des égards paradoxale : fondamentalement traditionnelle en son intention, développée en dialogue constant — souvent polémique — avec l'héritage thomiste, elle révèle d'importantes pierres d'attente des développements ultérieurs de la théolo-

1. Rappelons que le chapitre général de 1278 (Milan) et celui de 1279 (Paris) étaient déjà intervenus pour préserver la doctrine de Thomas d'Aquin contre ses détracteurs. En 1286, le chapitre général de Paris ordonna aux frères de promouvoir activement l'enseignement du « vénérable maître frère Thomas d'Aquin » en leur interdisant d'enseigner une opinion formellement contraire à celle de Thomas, sous peine d'être suspendus (*Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. 1, « MOPH, 3 », Rome-Stuttgart, 1898, p. 235). Au début du XIV^e siècle, plusieurs chapitres intervinrent successivement dans le même sens : cf. P. GLORIEUX, « *Pro et contra Thomam*, Un survol de cinquante années », dans *Sapientia procerum amor*, Mélanges médiévistes offerts à Dom J.-P. Müller, Éd. Th. W. Köhler, Rome, 1974, p. 255-287.

gie, illustrant de manière suggestive le nom de *Doctor modernus* que Durand reçut dans la scolastique.

A. — LA REVENDICATION D'INDÉPENDANCE DE LA RAISON THÉOLOGIQUE

Entré chez les dominicains à Clermont puis envoyé à Paris pour y poursuivre ses études, Durand enseigne une première fois sur les *Sentences* vers 1307-1308, à Paris ou hors de Paris. La réaction suscitée très tôt par son enseignement dépassa les limites d'un simple débat entre théologiens, et prit un caractère institutionnel. Tandis que l'Ordre réaffirmait la valeur de l'enseignement de Thomas d'Aquin comme doctrine *sanior et communior*, la censure à l'encontre de Durand fut conduite sur le mandat du maître de l'Ordre : elle visa d'abord les thèses « dangereuses » ou « erronées » de la pensée théologique de Durand (1313-1314)², puis elle se précisa sur son anti-thomisme (*contra Thomam*). C'est ainsi que, sur mandat du maître de l'Ordre, Pierre de la Palud et Jean de Naples rédigèrent dans les années 1313-1317 une liste de 235 « articles dans lesquels maître Durand dévie de la doctrine de notre vénérable docteur frère Thomas³ ». Durand sera encore, chez Capréolus et Cajetan notamment, l'une des principales cibles de la défense thomiste. Ces critiques n'empêchèrent pas Durand de poursuivre une remarquable carrière ecclésiastique⁴ : il reçut de Clément V, en 1313, la charge de maître du Sacré-Palais, en Avignon, fonction dans laquelle le

2. Au chapitre général de Metz, en 1313, la décision fut prise de faire examiner les œuvres de Durand par une commission d'experts : celle-ci rédigea une liste de 93 propositions, chacune pourvue d'une note de censure théologique ; le travail fut achevé en 1314 : cf. J. KOCH, « Die beiden gegen Durandus de S. Porciano gerichteten Irrtumslisten », dans *id.*, *Kleine Schriften*, t. 2, Rome, 1973, p. 52-72. Le chapitre de Metz porta également une censure, assortie de peines, contre les frères enseignant une opinion opposée à celle de saint Thomas (*Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. 2, « MOPH, 4 », Rome-Stuttgart, 1899, p. 64-65). Une semblable décision avait déjà été prise au chapitre général de Saragosse en 1309 et — signe que cela n'allait pas sans difficultés — fut réitérée par plusieurs chapitres ultérieurs.

3. Sur cette affaire, cf. J. KOCH, « Die Magister-Jahre des Durandus de S. Porciano O.P. und der Konflikt mit seinem Orden », dans *id.*, *Kleine Schriften*, t. 2, Rome, 1973, p. 7-51 (la liste des 235 articles est éditée en annexe, p. 72-118).

4. Thomas, à ce moment, n'a pas encore été canonisé : il ne le sera qu'en 1323. Pour les données biographiques sur Durand, cf. J. KOCH, *Durandus de S. Porciano O.P.*, *Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 26 », Münster, 1927.

confirma Jean XXII en 1316, avant de le nommer évêque de Limoux en 1317, puis évêque du Puy en 1318; il sera fait évêque de Meaux en 1326. De la période avignonnaise de Durand date également une série de Quodlibets qui constituent une source de première importance pour sa doctrine sur le mystère de Dieu⁵.

On sait que, face aux critiques que suscita son commentaire, Durand en a composé une seconde rédaction, vers 1310-1313 peut-être. Cette seconde rédaction, suivant J. Koch, présente une mitigation des positions originales de Durand et constitue un « produit de contrainte » de moindre valeur⁶ (ce qui n'empêcha pas la polémique contre Durand de se poursuivre). Cette seconde rédaction n'entre pas directement dans notre propos puisqu'elle concerne le commentaire sur les livres II, III et IV des *Sentences*, qui fut complété par la première rédaction du commentaire sur le livre I dans lequel réside l'essentiel de la doctrine de Durand sur Dieu⁷. Des années de carrière ecclésiastique de Durand date également la troisième rédaction de son commentaire sur les *Sentences* (1317-1327?), celle que reproduisent nos éditions imprimées. Cette version définitive, fruit de sa pensée tardive, est celle que Durand voulut reconnaître comme l'expression autorisée de sa pensée authentique, ainsi que l'explique avec une pointe d'amertume l'épilogue de l'ouvrage :

J'ai commencé dans ma jeunesse mes écrits sur les quatre livres des *Sentences*, mais c'est âgé que je les ai achevés. Puisque ce que j'avais dicté et écrit au commencement a été insidieusement pris à parti par certains curieux avant que j'aie pu apporter les corrections suffisantes, je ne reconnais comme publiée et corrigée par moi que cette œuvre dont chaque livre commence par *Est Deus in coelo revelans*⁸.

5. D. DURANDI A SANCTO PORCIANO, *Quolibeta avenionensia tria*, Cura P. T. Stella, Zürich, 1965.

6. J. KOCH, *Durandus...*, p. 72-74 et 195. La troisième rédaction se rapproche davantage des positions de la première.

7. *Ibid.*, p. 49.

8. DURAND, *Commentaria in Sententias Petri Lombardi [In Sent.]*, Epilogus : « Scripta super quatuor Sententiarum lib. iuvenis inchoavi, sed senex complevi, siquidem quod in primis dictaveram et scripseram, fuit a quibusdam curiosis mihi subreptum antequam fuisset per me sufficienter correctum, propter quod hoc Opus solum quod per omnes libros incipit. Est Deus in coelo revelans, etc. Tanquam per me editum et correctum approbo. » — Nos références et citations de cette rédaction définitive renvoient à l'édition de Venise, 1571, Ex Typographia Guerraea (ici, f. 423rb). Lorsque nous renvoyons à la première édition du commentaire sur les *Sentences*, nous nous servons du texte de Durand indiqué dans l'édition des *Evidentiae contra Durandum* de Durandellus préparée par P. T. Stella.

Avec emphase, l'épilogue fait écho au prologue de l'ouvrage en affirmant la volonté de ne proposer aucun enseignement qui ne soit conforme à l'Écriture sainte (*Sacrae Scripturae dissonum*). Cette *protestatio* s'inscrit au sein de la « mesure de la foi » (*mensura fidei*) que Durand veut observer et qu'il formule de manière caractéristique par son double principe d'économie : ne rien ôter à la foi, mais également ne jamais attribuer à la foi ce qui ne lui appartient pas⁹. Cette troisième rédaction tient compte des critiques en apportant certaines nuances aux thèses de la première rédaction, sans toutefois abandonner les principales d'entre elles. On en verra quelques exemples plus loin. Ces nuances n'impliquent cependant aucune servilité : Durand y approfondit plutôt, de manière circonstanciée, ses options fondamentales.

Les thèses de Durand se rattachent en bien des cas à celles de son confrère dominicain Jacques de Metz (que ce dernier fût son maître ou non), lui-même représentant fameux d'un courant qui prend ses distances à l'égard de Thomas d'Aquin, sans qu'il y ait là, à proprement parler, une école. Sur la forme, la pensée de Durand (qui n'est ni thomiste, ni scotiste, ni nominaliste) a pu être caractérisée comme un rationalisme critique qui accorde une place prépondérante à la méthode théologique et philosophique, c'est-à-dire au mode de l'argumentation (autant qu'à ce que l'argument permet d'établir), et qui rejette toute solution établie sur des fondements jugés peu sûrs¹⁰. C'est déjà, avant l'heure, la méthode du « rasoir » qui conduit Durand à écarter, au nom du principe d'économie rappelé plus haut, des pièces maîtresses de l'épistémologie et de la théologie thomistes. Sur le fond, l'étude du traité de Dieu montre que les positions de Durand, comme l'a relevé J. Koch, sont plutôt conservatrices, à la manière d'un augustinisme post-thomiste et postscotiste.

C'est dans le contexte de ce rationalisme critique, en tenant compte de la carrière ecclésiastique de Durand¹¹, ainsi que des cen-

9. DURAND, *In Sent.*, Praefatio (f. 1vb, n° 12) : « Quae quidem mensura in duobus consistit, videlicet ut non subtrahatur fidei, quod sub fide est; nec attribuat fidei illud, quod sub fide non est. » — L'épilogue applique cette *protestatio* à chacun des quatre livres dans le détail.

10. Cf. J. KOCH, *Durandus...*, p. 187-196; J.-L. SOLÈRE, « Thomistes et antithomistes face à la question de l'infini créé », dans *Saint Thomas au XIV^e siècle*, RT 97/1 (1997), p. 219-244; cf. p. 243-244.

11. Durand ne manque pas de rappeler cette carrière dans la *Praefatio* de son commentaire (f. 1vb, n° 12), pour faire valoir sa liberté et sa fidélité au Siège apostolique : « [...] in Romana curia in scholis sacri palatii veritatem sacre scripturae docuimus, et per sedem Apostolicam ad Episcopalem dignitatem quamvis immeriti, promoti sumus. »

sures émises contre lui de manière répétée par son Ordre, qu'il faut saisir sa revendication de liberté à l'égard de la doctrine de Thomas d'Aquin :

Enjoindre à quelqu'un ou le contraindre de ne pas prononcer ni écrire un enseignement qui soit en dissonance avec ce qu'un docteur déterminé a écrit, c'est placer ce docteur avant les saints docteurs, c'est fermer la voie à la recherche de la vérité et poser un obstacle au savoir, c'est non seulement cacher la lumière de la raison en la mettant sous le boisseau mais l'étouffer avec violence¹².

On reconnaît évidemment, dans le *determinatus Doctor* qui n'est pas nommé, Thomas d'Aquin. L'appel à ne pas proposer un enseignement en dissonance avec ce maître fait, de son côté, écho aux reproches de « déviance » ou de « dissonance » que ses confrères dominicains adressèrent à Durand, et dans lesquels ce dernier voit un attentat à la recherche de la vérité. Le premier argument de Durand consiste ainsi à mettre en opposition, d'un côté, Thomas d'Aquin et, de l'autre, les « saints Docteurs », c'est-à-dire Augustin, Grégoire, Ambroise et Jérôme, les docteurs occidentaux « que l'Église romaine a exaltés en les célébrant dans une même dignité¹³ ». Durand est l'un des premiers théologiens qui justifie son antithomisme en le plaçant précisément sous cet argument : les Pères contre Thomas d'Aquin. Mais le recours aux Pères ne constitue que le premier temps de cette revendication. Il sert en réalité à mettre en avant l'autonomie de la raison théologique face à toute tradition humaine, au nom de la recherche de la vérité. D'une part, Durand rappelle la limite qu'Augustin avait assignée à son propre enseignement, et qui sert de mesure pour situer la tradition patristique en général : « Tu n'as pas à te soumettre à mes écrits comme si c'étaient des Écritures canoniques¹⁴. » D'autre part, exaltant les prérogatives de la foi, Durand en tire l'argument majeur servant à établir l'indépendance de la raison face à toute tradition théologique :

En ce qui touche la foi, nous devons donner notre assentiment à l'autorité de l'Écriture Sainte plus qu'à l'autorité d'une raison humaine ; car la connaissance divine qu'exprime l'Écriture Sainte

12. DURAND, *In Sent.*, Praefatio (f. ivb, n° 12) : « Compellere seu inducere aliquem, ne doceat vel scribat dissona ab iis, quae determinatus Doctor scripsit, est talem Doctorem praeferre sacris Doctoribus, praecludere viam inquisitioni veritatis, et praestare impedimentum sciendi, et lumen rationis, non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter. »

13. *Ibid.*

14. AUGUSTIN, *De Trinitate*, III, 2 (BA 15, p. 272-273).

dépasse la connaissance humaine plus que la connaissance humaine dépasse celle des bêtes. Or tout homme renonçant à sa raison au profit d'une autorité humaine tombe dans la déraison des bêtes (*incidit in insipientiam bestialem*): « il a été comparé aux bêtes qui sont privées de raison, et il leur est devenu semblable » [*Pr* 48,13.21]¹⁵.

La distinction fondamentale entre l'autorité de l'Écriture, l'autorité des docteurs et celle de la raison humaine appartient aux principes épistémologiques de Thomas d'Aquin. Pour ce dernier, l'Écriture fournit à la théologie les ressources propres et nécessaires de son argumentation; les Pères, « docteurs de l'Église », s'inscrivent également dans les ressources propres de la théologie, mais n'interviennent dans l'argumentation qu'au titre d'argument probable; quant à la raison humaine (raison naturelle, traditions philosophiques), elle n'est exploitée qu'au titre d'argument extérieur à la nature de la théologie et n'ayant qu'une valeur de probabilité, pour mettre en lumière certains points de la doctrine sacrée¹⁶. Cette revendication de liberté envers l'autorité des Pères et des docteurs peut se réclamer de Thomas d'Aquin, qui l'a souvent évoquée, mais Durand l'accroche sensiblement en dénonçant l'attachement « déraisonnable » et « bestial » à la doctrine d'un maître, qui constitue une attitude infrathéologique. Les documents de la foi sont exaltés tandis que la tradition patristique (et *a fortiori* la doctrine thomiste) se trouve très radicalement relativisée, au profit de la raison humaine du théologien. L'exercice de la théologie consiste, en définitive, dans l'application immédiate de cette raison au donné de la foi¹⁷. Face aux reproches d'un enseignement en « dissonance » avec celui de Thomas d'Aquin, Durand peut ainsi conclure : « Quant à moi, m'accordant davantage à la raison qu'à une quelconque autorité humaine, je ne placerai l'autorité d'aucun homme avant la raison¹⁸. » Cette émergence d'une raison indépendante, attachée à l'autorité de la foi et de

15. DURAND, *In Sent.*, Praefatio (f. 1vb, n° 12).

16. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 9.

17. J. Koch, *Durandus...*, p. 192, l'avait fort justement noté : « Theologie ist für Durandus [...] angewandte Philosophie. » Cela n'enlève rien au propos résolument théologique de Durand.

18. DURAND, *In Sent.*, Praefatio (f. 1vb, n° 12) : « Nos igitur plus rationi, quam cui-cunque auctoritati humanae, consentientes, nullius puri hominis auctoritatem rationi praeferimus, attendentes, quod omnibus existentibus amicis sanctum est praehonorare veritatem. » On reconnaît dans ce passage une allusion à la sentence platonico-aristotélicienne, reprise également par saint Thomas : « Amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas » (THOMAS D'AQUIN, *Sententia Libri Ethicorum*, I, lect. 6, Ed. leonina, t. 47/1, p. 22).

l'Église, mais fort consciente d'elle-même, caractérise l'ensemble de la démarche intellectuelle du maître auvergnat.

B. — DIEU ET LA THÉOLOGIE

1. Des fondements thomistes

Les fondements de la doctrine de Durand concernant notre connaissance de Dieu, qu'il s'agisse de Dieu en son unité essentielle ou de la Trinité des personnes, s'inscrivent dans le prolongement de la pensée de Thomas d'Aquin. Ces fondements n'ont du reste pas suscité de critique particulière envers Durand chez les thomistes du début du XIV^e siècle. Avant d'examiner les thèses originales de Durand, il faut tout d'abord rappeler brièvement ces éléments de base que Durand reçoit de la tradition issue de Thomas d'Aquin.

a) *Les preuves de Dieu*

Durand s'associe à l'opinion thomiste commune concernant notre accès à la notion de Dieu. Il établit ainsi la non-évidence de l'existence de Dieu pour nous, assignant à la raison humaine la possibilité et la tâche de *prouver* à partir des créatures, en rigueur de termes, que Dieu existe (*Deum esse*) et que Dieu est un (*unum Deum esse*). Le premier point constitue un bien commun de l'école thomiste¹⁹ : pour qu'une proposition soit « connue par soi » (évidente), il faut que le prédicat soit inclus dans le sujet. Or, dans le cas de l'affirmation « Dieu existe », ce qu'est le sujet (Dieu), sa définition, nous est inconnu : l'existence de Dieu, bien qu'elle soit évidente en soi, puisque l'*esse* de Dieu est Dieu lui-même, n'est pas évidente pour nous et doit être établie par voie de démonstration. Durand se démarque clairement de Duns Scot pour qui la conception des termes, qu'ils soient pleinement connus par nous ou non, suffit pour faire évidence²⁰ ; il se

19. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 2, a. 1.

20. Duns Scot, dans l'*Ordinatio*, I, dist. 2, p. 1, q. 2 (*Opera omnia*, t. 2, Vatican, 1950, p. 136), récuse en effet la distinction de saint Thomas et des thomistes : « Non est distinguere inter propositionem per se notam et per se noscibilem, quia idem sunt. [...] Nulla est distinctio de per se nota in se et naturae et nobis, quia quaecumque est in se per se nota, cuicumque intellectui, licet non actu cognita, tamen quantum est ex terminis est evidenter vera et nota si termini concipiuntur. » On note aussi

situé ici dans l'épistémologie théologique thomiste. Quant à la démonstration de l'existence de Dieu, elle n'évoque pas précisément les *quinque viae* de la *Somme de théologie*, mais plutôt les trois *viae* dionysiennes que Thomas exposait dans son commentaire sur les *Sentences* : causalité, négation, éminence²¹. À partir de la créature considérée comme « un étant produit par un autre à partir de rien (*ens productum ab alio de nihilo*) », Durand conclut à l'existence nécessaire d'une réalité première, suprême et souverainement parfaite (*perfectissimum*), une cause efficiente absolument première (*causa simpliciter prima, primum efficiens*), une réalité existant par soi et nécessairement (*nec potest non esse*), sans quoi rien ne serait²². À la manière de saint Thomas dans la *Somme de théologie*²³, Durand établit également l'identité de cet être souverainement parfait, cause efficiente première et nécessaire, avec « Dieu » (*quod dicimus Deum, quam vocamus Deum; hoc dicimus Deum*). Malgré cette référence probable à la *Somme*, l'exposé de Durand demeure plus proche de l'*Écrit* de Thomas sur les *Sentences*²⁴ dont la structure se retrouve également chez d'autres auteurs desquels s'inspire probablement Durand (Jacques de Metz)²⁵. La question de Dieu chez Durand conjugue ainsi, comme chez Thomas, aristotélisme (voie de l'efficience) et platonisme (voie de la perfection) au sein d'une réflexion chrétienne. Une semblable convergence sur le fond pourrait être détaillée dans la discussion des Noms divins, où Durand reprend les grandes thèses de l'épistémologie et de la métaphysique thomistes, en commençant par le primat du nom *esse* qu'il reconnaît convenir souverainement et proprement à Dieu, mieux que tout autre nom²⁶.

chez Scot, à la différence de Thomas et Durand, l'usage courant du vocabulaire de l'évidence (*evidens, evidenter, evidentialia*) dans cette question.

21. THOMAS, *In I Sent.*, d. 3, *div. prim. part. text.*; cf. d. 3, q. 1, a. 3.

22. DURAND, *In I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1 (f. 20vb-21rb). La triple voie dionysienne est explicitée en ces trois termes clé : perfection, causalité efficiente, nécessité (suivant l'ordre observé par Durand).

23. THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 2, a. 3.

24. Saint Thomas, *In I Sent.*, d. 3, *div. prim. part. text.*, trouvait également dans la propriété de la créature la raison de ce triple mode de la découverte de l'existence de Dieu : « La raison en est que l'*esse* de la créature a son origine dans un autre (*esse creaturae est ab altero*). »

25. B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 42/1 », Münster, 1967, p. 110-113 (avec, en notes, des extraits du commentaire inédit de Jacques).

26. DURAND, *In I Sent.*, d. 8, q. 1 (f. 34vb-35ra).

b) *L'incognoscibilité de Dieu*

À la suite de Thomas, Durand est également extrêmement ferme sur l'impossibilité d'une connaissance quidditative de Dieu²⁷. Son argumentation en cette matière est entièrement bâtie sur la distinction thomiste entre la connaissance de Dieu *quia est* (connaissance de Dieu à partir de ses effets, les créatures) offerte à l'homme capable de s'élever vers la saisie de Dieu créateur et providence, et la connaissance de Dieu *quid est* (connaissance quidditative) qui nous échappe. Le seul apport significatif de sa doctrine réside ici dans les précisions relatives au *quid est*. En effet, Durand distingue la notion d'un « *quid est* en général » et d'un « *quid est* en particulier ». Ce que Dieu est précisément en lui-même (spécifiquement, en particulier : *in speciali*) nous est inconnu, mais nous connaissons cependant quelque chose de ce que Dieu est « en général » : « Nous pouvons, par le moyen des créatures, parvenir à la connaissance de Dieu *quia est*, et *quid est* de manière générale (*in generali*) mais non pas de manière spéciale (*in speciali*)²⁸. » Sous le *quid est in generali*, qui correspond à une connaissance imparfaite et confuse, Durand place non seulement l'existence de Dieu, mais aussi le fait que Dieu soit une substance (*esse substantiam*), ce qu'entraîne nécessairement la connaissance de Dieu comme cause²⁹. Durand est ainsi ferme sur la portée de la connaissance philosophique, qui parvient à la notion d'un Dieu substance, personnel, créateur et providence.

Si l'on doit observer que ces explications de Durand se situent dans le prolongement de Jacques de Metz³⁰, elles trouvent cependant clairement un point d'appui chez saint Thomas. Pour l'Aquinat, la connaissance naturelle peut non seulement accéder à l'existence de Dieu et à la relation qu'il entretient avec ses créatures, mais elle peut aussi atteindre ce qui revient nécessairement à Dieu lui-même en tant qu'il est la cause des créatures³¹; dans ce dernier cas, certains noms sont attribués à Dieu de manière non seulement relative mais

27. Cf. DURAND, *In I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2; THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 2, a. 1-2; q. 12, a. 7.

28. DURAND, *In I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2 (f. 21va, n° 9). C'est la dissemblance entre la créature et son Créateur, que Durand exprime par un rejet très net de l'univocité (*creaturae non sunt eiusdem speciei cum Deo*), qui exclut pour Durand toute connaissance adéquate du *quid est in speciali* de Dieu (*ibid.*, n° 11).

29. *Ibid.*, (éd. Venise, f. 21vb, n° 9); le deuxième *Quolibet* avignonais précise que par cette connaissance générale nous savons que Dieu est « une certaine essence subsistant par soi » (*Quolib. aven.*, II, q. I^a, Éd. Stella, p. 175).

30. Voir les textes de Jacques chez B. DECKER, *Die Gotteslehre...*, p. 110 : « Dicendum quod de deo non possumus cognoscere per creaturas quid est in speciali, sed solum in confuso vel communi... »

31. THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 12, a. 12.

substantielle (bon, sage, etc.), bien qu'ils ne signifient qu'imparfaitement la substance divine³². Nous avons là, assez précisément, ce que Durand entend par une connaissance du *quid est in generali*.

2. Foi, théologie et science : l'isolement de la Révélation et du salut

a) La raison humaine face au mystère de la Trinité

Si la doctrine de Durand concernant la connaissance de Dieu en son unité s'inscrit dans la tradition thomiste, il n'en va cependant pas de même de son épistémologie trinitaire. À première vue, Durand défend certes comme saint Thomas l'incognoscibilité de la Trinité au regard de la raison philosophique. Déjà, dans sa démonstration de l'existence de Dieu, Durand a écarté que cette démonstration puisse s'étendre au mystère trinitaire : les preuves de Dieu n'atteignent que ce qui concerne l'unité de l'essence, et non pas la distinction des personnes³³. La même détermination anime l'article consacré à la pluralité des personnes en Dieu : dans ce domaine, les raisons que l'on peut invoquer « ne démontrent nullement l'article de la Trinité, puisqu'il ne peut absolument pas être démontré³⁴ ». Il s'agit seulement de certaines « persuasions » (*persuasiones*) évoquant pour le croyant un mystère que la raison n'atteint pas, une « adaptation » (*adaptatio*) ne comportant aucune force de nécessité. Ces explications reprennent l'enseignement et le vocabulaire de saint Thomas³⁵. Cependant, dès qu'il aborde la question de la pluralité des personnes en Dieu, Durand s'oppose à la doctrine du Verbe et de l'Amour. Tout d'abord, il réagit avec fermeté contre les théologiens cherchant à démontrer la Trinité sur la base de l'analogie thomiste³⁶. Cette criti-

32. THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 13, a. 2.

33. DURAND, *In I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1 (f. 21rb, n^o 10).

34. *Ibid.*, d. 2, q. 4 (f. 20rb, n^o 11).

35. *Ibid.* (f. 20rb, n^o 12) : « Solae persuasiones adducuntur ad id quod demonstratio non attingit » (cf. n^o 13-14) ; d. 3, p. 1, q. 4, ad rationes in oppositum (f. 23ra, n^o 11) : « Per modum cuiusdam adaptationis ». Cf. S. THOMAS, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, ad 3 (*adaptationes quaedam*) ; *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 5, ad 2 (*persuasiones quaedam*).

36. DURAND, *In I Sent.*, d. 2, q. 4 (f. 20ra, n^o 5) : « Quidam enim dicunt, quod haec conclusio, quae directe continet articulum Trinitatis, potest demonstrative sciri [...]. Demonstrationes autem, quas isti adducunt, sunt hae. Omnis perfecta operatio terminatur ad aliquod operatum : sed in Deo sunt intelligere et velle operationes perfectissimae : ergo terminantur ad aliqua opera : intelligere quidem ad verbum productum, velle autem ad amorem : sed producens aliquid per quamcumque ope-

que vise manifestement Henri de Gand qui avait opéré une étrange adaptation thomiste de la démarche bonaventurienne : la Trinité ne peut pas être connue par une connaissance purement naturelle, mais après que la foi nous l'a fait connaître, on peut en *prouver* la nécessité avec des arguments rationnels³⁷. Le rapprochement de Durand avec l'épistémologie trinitaire de saint Thomas, réagissant lui-même avec fermeté contre Richard de Saint-Victor et l'ancienne école franciscaine (Bonaventure), s'arrête cependant ici, car Durand n'accorde guère de valeur à l'analogie psychologique de la Trinité (le Verbe et l'Amour). S'il exclut que cette analogie puisse servir à une démonstration de la Trinité, c'est non seulement parce qu'elle ne trouve place qu'au sein de la foi (saint Thomas), mais parce qu'elle est dénuée de fondement : que le connaître et le vouloir soient des opérations fécondes productrices d'un terme (le Verbe et l'Amour), c'est là pour Durand une thèse erronée (*falsum est absolute*)³⁸. Il est significatif que la réflexion de Durand sur la pluralité des personnes commence précisément par écarter l'analogie thomiste. Nous y reviendrons plus loin. Si une « adaptation » doit être retenue pour insinuer en quelque manière le mystère trinitaire, ce sera pour Durand celle de l'infinité de la perfection de Dieu : de même que l'essence divine une et identique est à la fois volonté, intellect, beauté, etc., on peut concevoir que la nature divine une et identique soit le fondement des relations opposées (relations personnelles d'origine). L'argument est caractéristique de la théologie trinitaire de Durand — et il n'est pas sans similitude avec la pensée de Duns Scot — : la recherche de sagesse théologique faisant valoir l'analogie, à la manière de Thomas d'Aquin, est remplacée chez lui par le recours à l'infinité de la nature divine³⁹.

rationem, et productum, necessario differunt : ergo talis differentia est in divinis, cum illa productio sit ad intra : sed non potest esse quo ad essentiam, quae est una : ergo quo ad personas. »

37. HENRI DE GAND, *Quodlibet* VI, q. 1 et 2 (éd. G. A. Wilson, Leuven, 1987, p. 1-41). La longue argumentation de la première question est bien résumée par Durand (voir note précédente), et Henri peut expliquer dans la deuxième question : « Licet enim ex puris naturalibus creaturae in Deo percipi non possent isti processus propter simplicitatem divini intellectus, [...] postquam tamen ex fide tenemus istas emanationes in Deo, ipsarum necessitatem in se manuductione rationis possumus probare, ut patet ex praecedenti quaestione » (p. 36). Henri en tire très logiquement cette extraordinaire conséquence : la création (production des créatures) ne peut pas être posée en vertu de l'intelligence et de la volonté essentielles de Dieu (q. 2). Voir aussi la *Summa quaestionum ordinarium* d'Henri de Gand, art. 53, q. 8-9 (Reprint de l'édition de 1520, New York - Louvain - Paderborn, 1953, f. 71-73).

38. Cf. DURAND, *In I Sent.*, d. 2, q. 4 (f. 20ra, n° 9).

39. Cf. *ibid.* (n° 13) : « Recurrendum est ad infinitatem divinae perfectionis. » Durand suppose ici qu'une relation ne fait pas composition avec son fondement, ce qui n'est pas l'enseignement thomiste ; il considère en outre la nature divine comme le fondement de la relation, tandis que Thomas voit plutôt ce fondement (pour

b) *Les limites de la raison théologique*

Plus profondément, Durand exclut non seulement que la Trinité soit rationnellement démontrable, mais il exclut encore que l'on puisse en montrer la non-impossibilité, et que l'on puisse écarter valablement, sur le terrain de la raison, une argumentation contraire à la foi trinitaire. L'épistémologie et l'apologétique thomistes se trouvent ici frappées de plein fouet. Rappelons que pour saint Thomas, bien que la foi dépasse la pure raison, la raison naturelle de l'homme ne peut pas être contraire à la foi. Ce principe gouvernant les rapports entre la foi et la raison, qui engage une solide doctrine de la création, prend place dans la doctrine générale des rapports entre la nature et la grâce. En conséquence, les arguments que l'on oppose à la foi pourront être réfutés : on pourra montrer qu'il ne s'agit pas de démonstrations, mais de « raisons probables » n'ayant pas force de nécessité, ou de sophismes⁴⁰. Telle est l'une des tâches majeures de la théologie en matière de doctrine trinitaire, que Thomas accomplit en particulier dans sa *Somme contre les Gentils* : non pas démontrer l'article de foi en la Trinité, mais « résoudre » (*solvere*) les arguments qui s'y opposent⁴¹. Il en va tout autrement chez Durand de Saint-Pourçain :

On ne peut pas démontrer un article de la foi, surtout le principal qui concerne la Trinité, et on ne peut pas démontrer qu'il en soit comme le pose l'article, ni que l'article soit possible, ni que l'article n'entraîne rien d'impossible — une chose incluant l'autre. Car ce qui est impossible ne résulte pas de ce qui est possible, et les raisons qui sont contre l'article ne peuvent pas être résolues de manière scientifique⁴².

En vertu de cette thèse, qui supprime à sa racine toute apologétique, même défensive, en matière de foi, Durand ne répondra pas aux objections formulées contre la foi en la Trinité : jugée stérile par

notre esprit) dans la communication de la nature. Thomas propose une autre doctrine de la relation.

40. Cf. THOMAS, *Summa contra Gentiles* [SCG], I, 7.

41. Cf. *ibid.*, ch. 9 (Marietti, n° 56) ; voir notamment R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*, Introduction, Paris, 1993, p. 147-163.

42. DURAND, *In I Sent.*, d. 2, q. 4 (f. 20r, n° 8) : « [...] articulus fidei, potissimum Trinitatis, demonstrari non potest, nec quod ita sit ut ponit articulus, nec quod articulus sit possibilis, aut quod nihil impossibile sequatur ad articulum, quorum unum includit aliud. Ex possibili enim non sequitur impossibile, nec rationes quae sunt contra articulum scientificè dissolvi possunt. »

principe, une telle discussion est résolument écartée⁴³. Voyons le détail de l'affirmation centrale.

1 - L'article de foi ne peut pas être démontré. Durand définit l'article de foi, à la suite de saint Thomas reprenant lui-même Richard de Saint-Victor, comme une « vérité indivisible au sujet de Dieu », offrant une « difficulté spéciale » pour notre intelligence⁴⁴. Détaillant les articles du *Credo*, Durand met à part l'article pouvant être prouvé par démonstration (Dieu est un, créateur, tout-puissant) et qui constitue un préalable pour la foi (*bis amotis non esset fides*). Mais Durand précise immédiatement que le nom « article » (*articulus*) ne revient à proprement parler qu'aux seules vérités inaccessibles à la raison naturelle (Trinité, Incarnation, etc.)⁴⁵. Sur cette base, la thèse centrale sur l'impossibilité de démontrer l'article de foi, qui concorde avec l'enseignement de saint Thomas et l'opinion commune, ne fait guère de difficultés. Durand précise qu'une démonstration *a priori* est impossible, puisque la Trinité n'a pas de cause, et qu'une démonstration *a posteriori* est également impossible : les effets créés ayant pour cause la Trinité en son unité essentielle, c'est-à-dire les personnes divines en ce qui leur est intrinsèquement commun, les créatures ne peuvent conduire qu'à la connaissance de l'unité de Dieu et de ses attributs essentiels (science, puissance, volonté)⁴⁶. On reconnaît, dans la raison invoquée, celle que saint Thomas plaçait au centre de ses explications⁴⁷.

2 - On ne peut pas démontrer que l'article de foi n'inclut ou n'entraîne rien d'impossible. Le raisonnement de Durand est comparable à celui qui régissait le point précédent. Une telle démonstration, en effet, se prendrait à partir de notre connaissance des créatures. Or,

43. Les seuls arguments que Durand discute sont ceux qui prétendent prouver la Trinité (*ibid.*) : « ... ideo non replicando rationes prius adductas, solum restat solvere rationes, per quas isti nituntur demonstrare articulum Trinitatis. »

44. Cf. DURAND, *In III Sent.*, d. 25, q. 2 (f. 259ra, n° 5) ; « indivisible » s'entend ici non pas d'un concept incomplexe, mais d'une proposition complexe ne pouvant pas être réduite à d'autres vérités offrant des difficultés spéciales. L'exemple fourni par Durand est celui de saint Thomas : lorsqu'on croit que le Christ est mort, il est « facile » de croire qu'il fut enseveli ; c'est pourquoi la mort et la sépulture du Christ ne constituent qu'un seul article (DURAND, *ibid.* ; cf. THOMAS, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 6).

45. *Ibid.* (n° 6) : « Stricte loquendo ac proprie hi soli dicuntur articuli fidei. »

46. Cf. *id.*, *In Prol. Sent.*, q. 1 (f. 4va, n° 40).

47. Cf. THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 32, a. 1 ; *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4. La raison avancée (les créatures font connaître Dieu en son essence commune aux Trois) peut sembler ordinaire, mais en réalité l'organisation de la solution autour de ce principe théologique apparaît comme une avancée de saint Thomas par rapport à ses devanciers ; cf. G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris, 1995, p. 347-351.

note Durand, « ce qui apparaît dans les créatures semble bien conclure davantage à l'impossibilité de l'article [de foi en la Trinité] qu'à sa possibilité⁴⁸ ». À l'appui de cette affirmation, il fait valoir que les créatures n'offrent pas d'exemple d'une distinction de sup pôts par des relations (les sup pôts créés se distinguent par des notes absolues et non pas seulement relatives). On retrouve ici, mais employé à une autre fin, un argument déjà présent dans la scolastique du XIII^e siècle pour établir que la Trinité est inaccessible à la raison philosophique. Albert le Grand, d'une manière que ne reprendra pas son disciple Thomas, relevait ainsi que la connaissance de la Trinité comporte une « opposition » aux principes de la science; Albert apportait ici (parmi d'autres) le même exemple que Durand⁴⁹. Cette opposition devient, chez Durand, le motif d'une impuissance humaine à montrer que la foi ne propose rien d'impossible. La thèse de Durand consiste dans l'association *nécessaire* entre l'impossibilité de prouver la foi et l'impossibilité d'écarter les objections. Cette association se fonde pour lui sur la nécessité même de Dieu : ce qui existe en Dieu s'y trouve nécessairement, et il est impossible que ce qui n'existe pas en Dieu puisse s'y trouver; la raison humaine, impuissante à établir la nécessité de la Trinité hors de la foi, se trouve ainsi dans la même impuissance face à la possibilité de l'existence d'une Trinité de personnes⁵⁰.

Durand parle certes, en d'autres endroits, de la « possibilité » de l'article de foi en la Trinité, ou de la « possibilité » de l'Incarnation, mais ce vocabulaire ne doit pas tromper : la raison humaine n'est pas en mesure d'établir rigoureusement (« scientifiquement ») ce « pos-

48. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 1 (f. 4va, n^o 41) : « Apparentia ex creaturis, magis videntur concludere impossibilitatem articuli quam possibilitatem [...] : ergo ex his quae apparent, magis posset concludi impossibilitas articulorum quam possibilitas. »

49. Cf. ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 3, a. 18, sol. (éd. Borgnet, t. 25, p. 113) : « Cognition illa oppositionem habet ad principia, quibus intellectus accipit scientiam, qualia sunt [...] quia omne quod distinguitur secundum subsistentiam, eo quod ad alterum, prius est in substantia distinctum recipiente illam relationem. » — Albert soutient ici une *oppositio* entre la connaissance de la foi et les principes de la connaissance naturelle, opposition qui n'est pas dans l'esprit de la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin. Albert n'en tire cependant pas la conclusion posée ici par Durand.

50. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 1 (f. 4vb, n^o 41) : « Sed non potest demonstrari, quod Deus sit trinus, ut probatum est : ergo nec demonstrari potest, quod sit possibile Deum esse trinum. Ad unum enim sequitur aliud. » L'épistémologie trinitaire thomiste montre que l'argument niant l'affirmation de foi ne conclut pas nécessairement; elle écarte la tentative de prouver la foi, mais montre que l'affirmation de foi peut être raisonnablement pensée (ce qui suffit pour écarter l'argument contraire à la foi). Durand, *ibid.*, f. 4vb, n^o 42, déplace la réflexion logique vers l'identité du moyen permettant de démontrer la nécessité et la possibilité de ce que confesse la foi : « Per idem et eodem modo constat de falsitate propositionis affirmativae et de veritate negativae sibi oppositae, quia eadem est causa utriusque. »

sible », elle peut seulement proposer ou insinuer une sorte de « probablement possible »⁵¹. Durand ne manque pas de faire valoir le thème du *meritum fidei* que supprimait à ses yeux la thèse de la non-impossibilité de la Trinité au regard de la raison humaine. Les prérogatives de la foi sont sauvées, mais au prix des prérogatives de la raison. Celle-ci se trouve dans une foncière incapacité de préparer ou de soutenir l'énoncé de foi. On perçoit, à ce niveau profond déjà, que les analogies du discours sur Dieu n'auront pas chez Durand la même fonction que chez Thomas. En effet, chez l'Acquinat (à la suite des Pères du IV^e siècle, Basile de Césarée en tête), l'analogie permet un approfondissement contemplatif de la foi en montrant que « la foi n'est pas déclassée par la raison ». C'est l'une des fonctions majeures de la doctrine thomasiennne de la relation, du Verbe et de l'Amour⁵². L'apologétique trinitaire, dans la discussion avec ceux qui n'accueillent pas l'autorité de la Révélation, consiste ainsi précisément pour Thomas à « manifester que ce que propose la foi n'est pas impossible⁵³ », à « défendre la non-impossibilité de ce que proclame la foi⁵⁴ ». Refusant l'analogie psychologique, en plaçant le mystère trinitaire au-delà de toute analogie propre, Durand se prive dès lors du fondement qui permet d'articuler foi trinitaire et raison humaine.

3 - Dans l'exact prolongement de la deuxième thèse, Durand refuse que toutes les raisons avancées contre la foi trinitaire puissent être résolues de manière « scientifique »⁵⁵. La solution scientifique dont parle Durand doit s'entendre d'une conclusion par démonstration, suivant le sens rigoureux qu'il donne au concept de science⁵⁶.

51. Cf. DURAND, *In III Sent.*, d. 1, q. 1 (f. 210vab, n° 8), à propos de l'Incarnation : « Incarnatio est possibilis, et quanvis omnino non possit hoc demonstrative probari, tamen potest satis probabiliter persuaderi hoc modo. »

52. Cf. THOMAS D'AQUIN, *SCG*, IV, 10 (Marietti, n° 3460) : « Quod veritas fidei ratione superari non possit. »

53. ID., *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 5, ad 2 : « Rationes quae inducuntur a Sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur. » L'enjeu de cette affirmation est lié à la conception de la théologie comme science (ce que refusera précisément Durand).

54. *Ibid.*, I^a, q. 32, a. 1 : « Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides. »

55. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 1 (f. 4vab, n° 40) : « Tertium est quod non omnes rationes, quae possunt adduci contra articulum, possunt sic solvi, quod scientificè constat de earum solutione » ; *ibid.* (n° 42) : « Tertium patet, scilicet quod non omnes rationes, adductae contra articulum, possunt solvi, sic quod clare et scientificè constat de earum solutione. »

56. Cf. *ibid.* (f. 3rab, n° 20-23) : face à l'opinion, Durand définit la science par la nécessité de la conclusion qui s'impose (du côté de l'objet) mais surtout par la nécessité de la démonstration (du côté du *medium*). Le même rôle central du *medium*

Le chrétien pourra bien sûr récuser un argument qui pêche dans sa forme, mais il ne peut pas toujours, dans l'exercice de la raison théologique, écarter le contenu d'un argument contraire à la foi. L'exemple produit par Durand est classique : des sup pôts distincts ont toujours une nature distincte ; or la nature n'est pas distincte en Dieu ; donc les sup pôts en Dieu ne sont pas distincts. Certes, la foi oblige à rejeter la majeure de ce spécieux syllogisme (la proposition n'est vraie que dans le cas des créatures, mais non pas en Dieu), ainsi que sa conclusion. Mais Durand insiste : la raison croyante se trouve incapable de démontrer la fausseté de la majeure de l'argument. Seule la foi (*solum per fidem*) peut tenir la distinction des sup pôts dans une nature identique. Puisque précédemment Durand a également refusé qu'on puisse établir la simple possibilité (ou non-impossibilité) d'une semblable proposition, il reste que la réfutation d'une telle négation de la foi trinitaire échappe totalement aux prises de la raison théologique : la cause de la vérité de la pluralité des Personnes dans l'unique nature divine, tout comme la cause de la fausseté de la proposition opposée, sont inaccessibles à tout argument scientifique, la théologie ne pouvant pas se considérer comme une science⁵⁷.

L'épistémologie théologique de saint Thomas se présentait différemment :

Quels que soient les arguments (*quaecumque argumenta*) que l'on avance contre les documents de la foi, il ressort qu'ils ne procèdent pas de manière correcte à partir des premiers principes inscrits dans la nature (*naturae inditis*) et connus par soi : c'est pourquoi ils n'ont pas force de démonstration, mais constituent des raisons probables ou sophistiques. Et ainsi il y a lieu de les *réfuter* (*ad ea solvenda locus relinquitur*)⁵⁸.

On aura noté que la thèse de saint Thomas concernant la non-contradiction entre la raison et la foi ne s'appuie pas seulement sur le monde créé fournissant au théologien une matière pour penser analogiquement l'objet de foi, mais elle concerne d'abord les principes de la connaissance inscrits par Dieu créateur en l'homme. Ainsi, tout en reconnaissant que l'existence de plusieurs sup pôts distincts dans une seule nature est « fort éloignée » de ce que nous montre l'obser-

interviendra dans la différence entre la science et la foi : démonstration d'un côté, autorité de l'autre.

57. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 1 (f. 4vb, n° 42).

58. THOMAS, *SCG*, I, 7 (Marietti, n° 47). Le principe de l'argumentation de saint Thomas est le suivant (*ibid.*, n° 42) : « Bien que la vérité de la foi chrétienne dépasse la raison humaine, ce qui est naturellement inscrit dans la raison ne peut cependant pas être contraire à cette vérité. »

vation du monde créé⁵⁹, et que la raison humaine rencontre ici une grave difficulté, Thomas peut cependant s'appliquer à établir que le donné de foi « n'est pas opposé à la raison naturelle⁶⁰ » : « La vérité exclut toute fausseté et dissout les difficultés que l'on soulève⁶¹. » Ce programme théologique, accompli de manière détaillée dans la *Somme contre les Gentils*, est résumé dans l'opuscule *De rationibus fidei* :

Ce qui procède de la vérité suprême ne peut pas être faux et aucune raison nécessaire (*necessaria ratione*) ne peut parvenir à détruire ce qui n'est pas faux. C'est pourquoi, de même que notre foi ne peut pas être prouvée par des raisons nécessaires, car elle dépasse l'esprit humain, ainsi en raison de sa vérité elle ne peut pas être réfutée par une raison nécessaire⁶².

C'est ici, très précisément, qu'interviennent chez saint Thomas l'analogie du Verbe et de l'Amour (que rejettera Durand) ainsi que la doctrine de la relation (que Durand modifie profondément) : c'est en rendant compte de la foi par ces éléments de doctrine que, du même coup, on se donne le moyen efficace d'écarter valablement l'erreur, en montrant que les objections ne s'imposent pas puisque, bien que la foi dépasse la raison, on peut rendre compte de la foi de manière raisonnable⁶³.

59. THOMAS, *SCG*, IV, 10 (Marietti, n° 3446) : « Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum, ut aliqua duo supposita distinguantur et tamen eorum sit una essentia; humana ratio a creaturarum proprietatibus procedens, multipliciter in hoc secreto divinae generationis patitur difficultatem. » Thomas relève cette distance entre les créatures et ce qu'enseigne la foi trinitaire, sans pour autant suggérer que cela doive conduire à l'abandon de la raison face au mystère de la foi.

60. *Ibid.*, 1 (Marietti, n° 3348) : « Sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita. »

61. *Ibid.*, 14 (Marietti, n° 3497) : « Quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in promptu iam fit ea dissolvere quae circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur » (à propos de la génération éternelle du Fils) ; cf. 10 (Marietti, n° 3460) : « Sed quia veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit. »

62. *Id.*, *De rationibus fidei*, 2 (Ed. leon., t. 40/B, p. 58).

63. C'est ainsi que, dans la *SCG*, IV, 10-14, Thomas écarte les objections de la raison contre la génération éternelle du Fils (notamment l'argument d'une pluralité de suppôts dans une même nature, pluralité telle que le monde créé n'en offre pas d'exemple) au moyen de sa doctrine du verbe et de la distinction personnelle par la relation. C'est de cette manière que, concrètement, Thomas récusé les objections en montrant qu'elles ne constituent pas des démonstrations. La défense de la foi, ainsi comprise, est au cœur de l'élaboration des idées maîtresses de la doctrine trinitaire de saint Thomas. Cf. G. EMERY, « Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la *Somme contre les Gentils* », *RT* 96 (1996), p. 5-40.

La voie moyenne thomiste, qui place l'accent sur le caractère « défensif » de la théologie chrétienne (*convincere errorem, solvere objectiones*), se distingue d'autres épistémologies plus « offensives », telle celle de Raymond Lulle qui entend réfuter les croyances non chrétiennes de manière positive et établir la vérité de la foi chrétienne de manière démonstrative⁶⁴. À l'inverse, l'épistémologie de Durand, qui récuse le sens thomiste de *l'intellectus fidei*, le prive des fondements d'un tel dialogue avec la raison philosophique et avec les non-chrétiens. Sans qu'il soit exact de parler ici de fidéisme, car Durand maintient la pertinence d'une démarche rationnelle face au mystère de Dieu en son unité, la foi trinitaire et christologique se trouve coupée de tout exercice d'une raison entrant sur le terrain de ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne. Corrélativement, Durand va opérer une séparation entre le concept de Dieu créateur et celui de Dieu sauveur. Cette séparation apparaît en particulier dans ses explications concernant le sujet de la théologie, qu'il faut préalablement situer au sein de sa compréhension d'ensemble de la théologie.

c) *La théologie, la foi et la science*

Dans la première question de son commentaire, examinant si la théologie est une science (*utrum theologia sit scientia*), Durand distingue trois manières d'entendre la théologie. Suivant une première façon, la théologie consiste dans l'*habitus* par lequel nous donnons notre assentiment à la révélation transmise par l'Écriture. La théologie, ici, ne se distingue pas de la foi; Durand lui accorde le nom de science dans la mesure où la foi est une science, c'est-à-dire au « sens très large (*largissime*) » d'un savoir procuré par la foi au témoignage d'autrui⁶⁵. Dans un deuxième sens, la théologie est considérée comme l'*habitus* par lequel la foi et les vérités transmises par l'Écriture sont défendues, enseignées et exposées au moyen de principes qui nous sont mieux connus. Suivant une troisième façon enfin, la théologie consiste dans l'*habitus* par lequel on déduit de nouvelles conclusions à partir des articles de foi⁶⁶. Savoir si la théologie est une science, dans le deuxième et troisième sens, suscite la fameuse question de la coexistence de la foi et de la science sur un même objet. Durand tient en effet que la foi et la science, prises selon leur raison formelle

64. Cf. V. SERVERAT, « *L'irrisio fidei*, Encore sur Raymond Lulle et Thomas d'Aquin », *RT* 90 (1990), p. 436-448.

65. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 1 (f. 2vab, n° 9).

66. Cf. M. FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, « Note sul concetto di Teologia in Durando di S. Porziano », dans *Filosofia e teologia nel trecento*, Studi in ricordo di E. Randi, a cura di L. Bianchi, Louvain-la-Neuve, 1994, p. 57-63.

(autorité divine pour la foi, raison démonstrative pour la science), peuvent coexister sur un même objet et concourir à procurer ensemble le même assentiment⁶⁷. La compossibilité de la foi et de la science, dans les explications de Durand, ne concerne cependant que les vérités que la raison humaine peut atteindre, comme par exemple l'unité de Dieu (*quod Deus sit unus*). « Il est assez dur d'affirmer (*satis durum videtur dicere*), note Durand, que le fidèle acquérant la science de l'unité de Dieu ne croie plus que Dieu est un, puisque Dieu lui-même l'a révélé dans l'Écriture sainte⁶⁸. » Il en va autrement pour les vérités que la raison humaine ne peut pas démontrer, comme la Trinité des personnes. Dans ce cas, seule la foi se trouve en jeu, à l'exclusion de toute raison scientifique⁶⁹.

La question de la compossibilité de la foi et de la science sur un même objet ne doit cependant pas faire oublier le leitmotiv des deux premières questions du commentaire, qui s'applique à chacune des manières d'entendre la théologie : la théologie n'est pas une véritable science (*non est propria scientia*). Cette thèse repose sur la raison formelle que Durand assigne à l'objet de foi : il ne s'agit pas, comme le pose la doctrine thomiste, de la non-évidence d'un objet qui n'est pas vu (*non visum*), mais de l'autorité divine en vertu de laquelle la foi donne son assentiment⁷⁰. La non-évidence (*ratio non visi*) n'appartient pas à la formalité de la foi, mais elle lui est seulement concomitante dans notre condition de pèlerins sur la terre⁷¹. L'argumentation de Durand est gouvernée par l'accent porté sur le *medium* de la connaissance de foi : « l'autorité divine gouvernant l'Église et révélant l'Écri-

67. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 1 (f. 4va, n° 39). Voir H. DONNEAUD, « Durand et Durandellus sur les rapports de la foi et de la science », *RT* 97 (1997), p. 157-172. Dans la dernière rédaction de son commentaire, Durand nuance sa position et fixe sa position sur le *medium* de la connaissance : c'est la différence entre l'autorité (foi) et la démonstration (science) qui permet à la foi et à la science de concourir ensemble, par des *mediums* distincts, à un même assentiment. La différence avec l'enseignement de saint Thomas n'a pas échappé aux premiers critiques de Durand : c'est la première thèse anti-thomiste relevée dans la liste des 235 articles; cf. J. KOCH, *Kleine Schriften*, t. 2, p. 72. Pour saint Thomas (*Sum. theol.*, II^e-II^{ae}, q. 1, a. 5), il n'est pas possible qu'un même objet soit tout à la fois cru et su par une même personne; mais l'autorité n'est pas en cause dans l'enseignement de Thomas sur ce point.

68. DURAND, *ibid.*

69. Cf. *ibid.*

70. Cf. ID., *In III Sent.*, d. 24, q. 1 (f. 257rab, n° 10-16). Durand réfute longuement la position thomiste : « Dicunt quidam quod illa [formalis ratio objecti fidei] esse non visum, vel ratio non visi [...]. Istud autem non potest habere veritatem. »

71. Cf. *ibid.* (n° 15).

ture⁷² ». C'est la raison pour laquelle Durand, à la différence de Thomas d'Aquin, va inscrire une profonde séparation entre l'ordre théologique et l'ordre philosophique. La foi se définit ainsi, pour Durand, comme « l'*habitus* par lequel nous donnons notre assentiment à quelque chose en vertu de l'autorité de celui qui parle⁷³ » ; dans le régime de la révélation chrétienne qu'étudie le théologien, la foi consiste plus précisément en « l'*habitus* par lequel nous donnons notre assentiment à ce que dit l'Écriture, en raison de l'autorité de Dieu qui la révèle⁷⁴ ». L'objet de la foi consiste de son côté, soit dans les vérités crues en vertu de l'autorité divine, soit en Dieu lui-même comme sujet de ces vérités. Au sein de ces vérités de foi, c'est l'*autorité*, une fois encore, qui rend compte de la hiérarchie ou de l'ordre des objets de foi. Lorsqu'il cherche le *primum creditum*, la première vérité crue qui porte en elle les autres vérités, Durand ne s'oriente pas vers le mystère de Dieu Trinité ou du Verbe incarné, mais vers l'autorité que l'action divine confère à l'Église :

Bien qu'il y ait plusieurs [objets de foi] complexes, je pense cependant qu'il y a parmi eux une première vérité crue, qui est la raison de croire les autres [vérités de foi] et à laquelle se ramènent en dernier ressort tous les objets de foi : et ce premier objet, c'est de croire que l'Église est gouvernée par le Saint-Esprit. Cela apparaît manifestement : nous croyons que Dieu est Trine et Un, que le Fils s'est incarné et qu'il a souffert, et d'autres choses semblables, parce que l'Écriture le dit, Écriture que nous croyons inspirée et révélée par Dieu. [...] Mais plus profondément, nous croyons que l'Écriture est inspirée par Dieu, parce que l'Église, qui est gouvernée par le Saint-Esprit, l'approuve⁷⁵.

72. Cf. *ibid.* (n° 16) : « ...auctoritas divina regens ecclesiam et revelans Scripturam. Per hanc enim tanquam per medium assentimus omnibus credibilibus, sicut per demonstrationem assentimus scitis, et per syllogismum dialecticum opinatis. »

73. DURAND, *In III Sent.*, d. 24, q. 1 (f. 256vb, n° 5) : « ... [fides] dicit habitum quo assentimus alicui propter auctoritatem dicentis. » C'est là la définition commune de la foi (la foi en général) suivant son aspect formel.

74. *Ibid.* : « Alio modo pro habitu quo assentimus dictis scripturae propter auctoritatem Dei eam revelantis, et haec est fides de qua loquuntur Theologi, quae differt a fide primo dicta sicut inferior a superiori et non sicut ex opposito condivisa. »

75. *Id.*, *In I Sent.*, d. 24, q. 1 (f. 257ra, n° 8) : « Cum autem talia complexa sint plura, puto tamen quod inter ea est aliquod primo creditum quod est ratio credendi alia, et ad quod fit ultima resolutio credibilium, hoc autem est credere Ecclesiam regi a Spiritu sancto. Quod patet sic, credimus Deum esse trinum et unum, Filium incarnatum, passum, et hujusmodi, quia scriptura hoc dicit, quam credimus a Deo inspiratam et revelatam [...]. Rursus credimus scripturam a Deo esse inspiratam, quia Ecclesia quae regitur a Spiritu Sancto, hoc approbat... » — La même thèse est reprise au terme de l'exposé (*ibid.*) : « Ergo de primo ad ultimum, primum inter omnia credibilia, quod est ratio credendi alia et ad quod fit ultima resolutio credibilium est credere Ecclesiam regi a Spiritu Sancto. »

Tirée d'Augustin⁷⁶, cette thèse s'inscrit chez Durand dans le déplacement d'accent de l'objet de la foi du côté du *medium* de connaissance, à savoir l'autorité de l'Église apostolique. L'insistance sur la transcendance de la foi s'accompagne, chez Durand, d'une exaltation de la médiation de l'autorité, dont on a déjà perçu les retentissements dans la manière d'aborder le mystère trinitaire. Sur ces bases, la raison formelle de l'objet de la foi consistera donc soit dans l'autorité de Dieu qui gouverne l'Église, si l'on considère le *medium* de l'assentiment de foi, soit dans l'aspect sous lequel ce qui est cru est attribué à Dieu; ce dernier point nous renvoie à l'enseignement de Durand sur le sujet de la théologie⁷⁷. Corrélativement à la négation de la scientificité de la théologie, Durand en récuse l'unité : la théologie n'est pas une, mais *plures*. Elle est plurielle dans ses divers objets (ce qui est révélé dans l'Écriture, ce qui est défendu, ce qui est conclu) comme dans ses *media* (*habitus* infus de foi, *habitus* discursif acquis). Les thomistes soutiennent ici l'unité de la théologie en vertu de son objet formel : ce qui tombe sous la lumière de la Révélation, ce qui est éclairé par la Révélation (*revelabile*)⁷⁸. Durand leur répond : le révélé ou révélable (*revelabile*), ce n'est rien d'autre que du « connaissable par autorité »⁷⁹, qui n'enlève pas la diversité déjà relevée. Le *medium* de l'autorité ne suffit pas à faire l'unité de la théologie, pas plus que le *medium* de la démonstration ne fait des sciences une unique science.

d) Le « sujet » de la théologie

Durand distribue la détermination du sujet (*subiectum*) de la théologie selon les trois sens qu'il reconnaît au mot « théologie », et dont la discussion est dominée par la question des rapports entre foi et science. Durand entend ici par « sujet », comme saint Thomas, la réalité dont la science recherche et possède la connaissance (*de quo est scientia*). Suivant le premier sens de la théologie (*habitus* par lequel

76. Cf. S. AUGUSTIN, *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*, 5 (CSEL 25, p. 197) : « Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. » Durand fait explicitement référence à ce texte (*ibid.*).

77. Cf. DURAND, *In III Sent.*, d. 24, q. 1 (f. 257rb, n° 16) : « Si accipiatur objectum fidei pro eo de quo aliqua creduntur, sic ratio formalis eius est ratio qua Deo omnia attribuuntur quae de ipso creduntur, quae autem sit illa dictum fuit in principio primi libri, quando quaerebatur de subiecto theologico. »

78. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 3.

79. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 4 (f. 8vab, n° 10) : « Esse enim revelabile, non est aliud, quam esse cognoscibile ex dicto alterius, seu per auctoritatem : et talis communis ratio sufficit ad hoc, quod omnia, quibus ipsa est communis, pertineant ad unum habitum [...]. Unitas ergo revelabilis nullo modo sufficit ad unitatem theologiae. »

nous donnons notre assentiment à ce que transmet la Révélation), qui ne diffère pas de la foi, le *subiectum* est d'ordre moral : il consiste dans l'activité humaine méritoire ou salutaire, ordonnée à la béatitude : « C'est l'acte humain méritoire que l'Écriture sainte considère premièrement et principalement, et à quoi se trouve attribué tout ce qui est déterminé dans l'Écriture sainte [...] ; donc l'acte méritoire est son sujet⁸⁰. » La foi, comme la théologie qui s'identifie à elle, est donc un *habitus* pratique⁸¹. À qui le refuserait, Durand répond : du début de la *Genèse* jusqu'à la fin de l'*Apocalypse*, dans toute la Bible, il est principalement question des préceptes pour bien agir, des exemples fournis par les livres historiques, des conseils transmis par la littérature sapientielle, des récompenses promises par les livres prophétiques, et il en va de même dans le Nouveau Testament. « Ceux qui disent le contraire [qui disent que l'activité méritoire n'est pas le sujet de l'Écriture sainte], ou n'ont pas regardé l'Écriture sainte, ou détournent sciemment leur regard de la considération de l'Écriture⁸². » L'incarnation du Fils de Dieu intervient ici sous l'aspect du mérite qui nous procure le salut, et de l'exemple moral qu'elle fournit. Seul le sujet moral de l'article de foi concernant la Trinité, au jugement de Durand, présente ici quelque difficulté, mais il ne renonce pas à l'attribuer à un acte méritoire : la doctrine trinitaire engage le mérite de la foi en un objet « difficile », et l'obtention de la claire connaissance comme récompense de cet acte méritoire⁸³. Le salut se trouve donc au premier plan : la théologie, ou l'Écriture, est « science du salut (*scientia salutis*)⁸⁴ », mais on perçoit la réduction éthique à laquelle Durand soumet la notion de « science du salut ».

Le même *subiectum* moral revient à la théologie prise en son troisième sens, c'est-à-dire comme *habitus* par lequel on déduit des conclusions à partir des articles de foi. Ce troisième sens, que Durand qualifie de « sens le plus commun » dans le contexte théologique du début du XIV^e siècle, suscite chez lui une position réservée⁸⁵ : il ne s'agit pas de véritables conclusions d'une démonstration

80. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 5 (f. 9rb, n° 10) : « Illud est subiectum in aliqua doctrina, quod est primum, et principaliter consideratum in ea, et ad quod attributionem habent omnia, de quibus determinatur in ea : sed actus humanus meritorius primo et principaliter consideratur in sacra scriptura, et ad eum habent attributionem omnia, quae determinantur in ea : ergo actus meritorius est subiectum. »

81. Cf. *ibid.*, q. 6 (f. 12ra, n° 25) : « Fides accepta secundum suam totam latitudinem, et prout est idem cum Theologia primo modo dicta, est habitus practicus. »

82. *Ibid.*, q. 5 (f. 9va, n° 11).

83. Cf. *ibid.* (n° 10).

84. Cf. *ibid.* (n° 11). Durand souligne ici expressément le caractère *supernaturel* de la béatitude ou de la fin obtenue.

85. Cf. *ibid.*, q. 1 (f. 2va, n° 8) : « Tertio accipitur Theologia communius (nescio si verius) pro habitu eorum, quae deducuntur ex articulis fidei et ex dictis

à proprement parler, mais plutôt des résultats que la réflexion théologique apporte pour manifester de quelque façon la vérité de l'article de foi (*ad sustinendum et declarandum articulum*)⁸⁶. Face à l'opinion commune de son époque, qui tend à placer un accent prononcé sur l'*habitus* de nouvelles conclusions, Durand donne la priorité au sujet et non pas aux objets que constituent les déductions. De ce fait, le sujet de la théologie comme *habitus* des conclusions ou plutôt des « manifestations de l'article de foi » se ramène au sujet de la théologie prise en son premier sens : l'activité humaine méritoire⁸⁷.

L'interprétation de Durand, qui préfère parler de « manifestation » ou « déclaration » (*declaratio*) plutôt que de conclusion, associe cependant étroitement le troisième sens de la théologie au deuxième sens suivant lequel la théologie est l'*habitus* par lequel la foi et les vérités transmises par l'Écriture sont défendues, enseignées et exposées au moyen de principes qui nous sont mieux connus. Les articles de foi du *Credo* (Trinité et Incarnation) sont considérés par Durand, à la suite de saint Thomas, comme les « principes » de l'enseignement (mais non pas science, suivant Durand) théologique⁸⁸. Du fait que la théologie vise ici l'exposition des articles, ceux-ci constituent également les « conclusions » de l'activité théologique⁸⁹. À ce plan (deuxième sens de la théologie), Durand maintient un ferme théo-

sacrae scripturae, sicut conclusiones ex principiis : et hic modus nunc vertitur communiter in ore loquentium »; cf. f. 5rb, n° 48.

86. Le premier exemple fourni par Durand, *ibid.* (f. 5rb, n° 48), est tiré de la théologie trinitaire : « L'article de la Trinité pose qu'en Dieu il y a trois personnes et une essence : on en déduit comme une conclusion (*tanquam conclusio*) que la distinction des personnes a lieu par les relations et non pas par une réalité absolue. [...] Nous disons que la distinction des personnes divines a lieu par des relations et non par des réalités absolues pour soutenir (*ut sustineamus*) de quelle manière l'article peut être vrai. Si la distinction avait lieu par des réalités absolues, il suivrait nécessairement qu'elle aurait lieu soit par l'essence divine — et alors cette essence serait multipliée, ce qui est impossible — ou par une autre réalité absolue ajoutée à l'essence — et il y aurait alors une vraie et réelle composition en Dieu, ce qui est également impossible. Ainsi donc, afin de soutenir de quelque manière comme possible l'article de la Trinité qui est fort obscur pour la raison humaine, on fait valoir (*adducimus*) ce qui vient d'être dit pour soutenir l'article, mais on ne le déduit pas principalement à partir de l'article. » — Durand refuse par ailleurs qu'il puisse y avoir en ce domaine des véritables syllogismes démonstratifs, au nom de sa notion aristotélicienne de science : il rejette l'assimilation de l'article de foi à une proposition nécessaire connue par soi ou réductible à un principe connu par soi (cf. *ibid.*, n° 49). Aucune raison théologique ne fait proprement savoir.

87. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 5 (f. 10rb-va, n° 21); q. 4 (f. 8vb, n° 11) : « In Theologia primo et tertio modo sumpta, subiectum est idem, scilicet opus meritum. »

88. Cf. *ibid.*, q. 5 (f. 9vb, n° 13) : « Principia autem, ex quibus sacra scriptura procedit modo doctrinae, sunt principales articuli. » Cf. THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 8.

89. Cf. *ibid.* : « Ita quod tales articuli sunt conclusiones, principaliter illatae in Theologia. »

centrisme qui ne concède rien à l'opinion d'Hugues de Saint-Victor, de Pierre Lombard ou des premiers maîtres franciscains considérant l'accomplissement de l'histoire du salut comme le sujet de la théologie. Puisque la théologie expose et défend ici la foi dans les articles qui concernent Dieu, ce *subiectum*, pour Durand, est Dieu lui-même⁹⁰.

Si Durand s'accorde en partie (il ne s'agit que de la deuxième manière d'entendre la théologie) avec le théocentrisme de saint Thomas, cette similitude s'arrête cependant ici. Pour Thomas, en effet, le sujet de la théologie est Dieu, soit en lui-même, soit en tant que les créatures ont Dieu pour principe et fin⁹¹. L'école thomiste — qui se retrouve ici aux côtés de Duns Scot⁹² — dira : « Dieu absolument (*Deus absolute*) », « Dieu en tant que Dieu (*Deus secundum quod Deus*) »⁹³. Déjà, dans la postérité théologique de Thomas, des voix discordantes se sont élevées avant Durand. Ainsi, pour Gilles de Rome, le sujet de la théologie est Dieu en tant que « principe de notre restauration et consommation de notre glorification (*ut principium nostrae restorationis et consummatio nostrae glorificationis*) », c'est-à-dire Dieu « en tant qu'il est notre Restaurateur et Glorificateur (*ut nostrum restauratorem et glorificatorem*) »⁹⁴. Si Gilles assigne ici à Dieu une raison ou condition spéciale, c'est afin de conserver à la théologie un véritable sujet et une matière spéciale. Sa position est en réalité commandée par sa compréhension des rapports entre la métaphysique et la théologie, et plus particulièrement par les rapports entre Dieu et l'être. Pour Gilles, en effet, le sujet de la métaphysique est l'étant embrassant Dieu et le créé : Dieu entre ainsi au titre d'étant (*Deus ut ens*) dans le sujet de la métaphysique⁹⁵. Il faut donc que Dieu

90. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 5 (f. 9vb, n° 13) : « Theologia, quae defendit et declarat fidem, et ea quae tradit scriptura, principaliter defendit et declarat articulos qui sunt de Deo, secundum se, vel de Deo, ut incarnato [...]. Ergo Theologia quae est habitus defendens et declarans scripturam, cum concludat utrunque articulum, vel possibilitatem articuli, est de Deo subiective. »

91. Cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, I^a q. 1, a. 7 : « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei : vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. »

92. Cf. DUNS SCOT, *Ordinatio*, Prol., p. 3, q. 1-3 (*Opera omnia*, t. 1, Vatican, 1950, p. 89-140).

93. Cf. par exemple HERVÉ DE NÉDELLEC, *In I Sent.*, Prol., q. 7 (éd. Paris, 1647 ; Reprint Farnborough Hants, 1966, p. 19-20). Pour Hervé, « Dieu absolument » ou « Dieu en tant que Dieu » signifie ici : « Dieu selon la raison de sa substance divine. »

94. GILLES DE ROME, *In Prol. Sent.*, q. 1, a. 3 (éd. Venise, 1521 ; Reprint, Frankfurt, 1968, f. 3vb). Pour un aperçu des opinions, de Bonaventure à Occam, cf. E. KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 11/3-4 », Münster, 1912, p. 53-60.

95. GILLES DE ROME, *ibid.* (f. 3va) : « Cum igitur metaphysica sit scientia communis determinabit de Deo sub modo communi : in quantum scilicet est ens et causa universalis entium. »

reçoive une raison spéciale pour constituer le sujet propre de la théologie, sans quoi la théologie ne se distinguerait plus de la métaphysique⁹⁶. Rappelons qu'il n'en allait pas de même chez Thomas d'Aquin, pour qui Dieu n'est pas le sujet de la métaphysique (ce sujet est l'étant en général, *ens commune*) mais la cause ou le principe de ce sujet, tandis que Dieu est, en tant que tel, le sujet propre de « la théologie qui est transmise dans l'Écriture sainte »⁹⁷.

Durand assigne également comme sujet à la théologie « Dieu sous une raison spéciale ». Cette position se rapproche de celle de Gilles de Rome, mais pour d'autres motifs. Durand, en effet, n'est guère préoccupé de la matière et du sujet de la métaphysique. Sa réflexion apparaît d'une manière générale non comme celle d'un philosophe (Durand n'a pas écrit d'œuvre philosophique à proprement parler) mais d'un théologien qui veut élaborer sa doctrine à partir de la foi. C'est ici qu'interviennent à nouveau les rapports entre foi et science. Pour Durand, Dieu est le sujet de la théologie *de la même manière qu'il est sujet des articles de la foi*. La foi, on l'a vu, se distingue pour Durand de la science à proprement parler (démonstrative); or la science peut atteindre certaines vérités concernant Dieu (son existence, ses attributs essentiels). Durand en conclut que la foi n'a donc pas pour sujet ce que la raison peut atteindre de manière rigoureuse (« de manière démonstrative et scientifique ») concernant Dieu, mais seulement ce qui échappe aux prises de la raison naturelle. Il s'ensuit que le sujet de la foi et de la théologie n'est pas Dieu pris absolument mais « sous une raison déterminée », raison sous laquelle on ne peut rien prouver de manière démonstrative et scientifique⁹⁸. La thèse d'une possibilité de la foi et de la science, que les thomistes reprochent à Durand, n'est pas en cause ici. Le problème réside bien plutôt dans l'accent que Durand place sur le *medium* démonstratif de la science et, corrélativement, dans l'isolement de la foi hors de tout accès de la

96. GILLES DE ROME, *ibid.* (f. 3va) : « Sed non potest esse quod sub eadem ratione determinent de Deo metaphysica et theologia : quia si eodem modo determinarent : essent una scientia... » Pour d'autres textes de Gilles et un aperçu de sa pensée sur ce sujet, cf. A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Texte und Untersuchungen, Leuven, 1998, p. 168-185.

97. Cf. notamment la synthèse de saint Thomas dans le *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 4 (A. ZIMMERMANN, *op. cit.*, p. 200-223).

98. Cf. DURAND, *In Procl. Sent.*, q. 5 (f. 10ra, n° 16) : « Deus non est subiectum in fide articulorum sub illa ratione, sub qua multa possunt probari de ipso demonstrative et scientificè, alioquin inveniretur aliquis articulus fidei qui posset viatori demonstrari : sed de Deo sub ratione absoluta, qua Deus est, possunt multa probari demonstrative et scientificè, verbi gratia, quod Deus est unus, quod Deus est intellectualis, et similia : ergo Deus sub ratione absoluta non est subiectum in fide articulorum, sed sub aliqua ratione determinata. »

raison, qui conduisait déjà Durand à récuser l'apologétique défensive thomiste.

Ce qui est dit de Dieu substantiellement et de manière absolue ne concerne pas proprement la théologie, comme par exemple que Dieu soit une substance intellectuelle, ou une autre affirmation de ce genre. Car, dans la matière où nous parlons maintenant, c'est-à-dire en tant que théologiens, ce qui peut être démontré au sujet de Dieu ne concerne pas proprement et par soi la théologie et la foi⁹⁹.

Puisque la raison peut atteindre par démonstration certains attributs absolus de Dieu, ces attributs devront donc être écartés du sujet de la théologie, ce dernier ne pouvant pas consister en une « raison absolue » mais seulement en une « raison déterminée » que Durand trouve dans la notion de « Dieu Sauveur » : *credo quod sit ratio Salvatoris*¹⁰⁰.

Pour Durand, qui mérite bien ici son titre de « Docteur moderne », l'Écriture vise principalement (*principaliter*) la notion de Dieu sauveur ; il en va de même pour la foi : « Il n'y a jamais eu de foi, ni dans l'état d'innocence ni après le péché, qui n'ait pas porté explicitement sur le Sauveur, tandis qu'il n'en va pas de même pour les autres [raisons sous lesquelles Dieu peut être considéré]¹⁰¹. » La Trinité, en raison de l'incarnation du Fils qui nous a sauvés par son mérite, se trouve elle-même incluse « implicitement » dans la notion de Dieu sauveur, tout comme les mystères du Christ. Puisque la notion du sujet de la théologie doit comprendre tout ce qui s'y trouve principalement visé et considéré, à la manière d'un fondement contenant l'ensemble de ce que traite la théologie, « Dieu est donc le sujet des articles de la foi sous la raison de Sauveur¹⁰² ». Du

99. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 5 (f. 10rb, n° 19) : « ... dicta de Deo secundum substantiam, et absolute, non pertinent proprie ad Theologiam ut pote, quod Deus sit substantia intellectualis, vel aliquid tale : quia ad Theologiam et ad fidem, secundum materiam, in qua loquimur, ut Theologi, non pertinent proprie et per se ea quae possunt de Deo demonstrari. »

100. *Ibid.* (f. 10ra, n° 17).

101. *Ibid.* : « Nunquam enim fuit fides, nec in statu innocentiae, nec post lapsum, quin explicitè fuerit de Salvatore ; non sic autem est de aliis. »

102. *Ibid.* : « Ergo Deus sub ratione Salvatoris, est subiectum in fide articulorum. » — Durand a soutenu cette thèse dès la première rédaction de son commentaire ; son désaccord avec l'enseignement de Thomas n'a pas échappé aux premiers censeurs de Durand : « Secundo articulo dicit, quod theologie defensiva et declarative contentorum in sacra scriptura est subiectum Deus non sub ratione absoluta sed determinata, scilicet salvatoris [...]. Contra Thomas p. I q. I a. 7 » (*Articuli in quibus magister Durandus deviat a doctrina venerabilis doctoris nostri fratris Thome*, art. 3, Ed. J. KOCH, *Kleine Schriften*, t. 2, Rome, 1973, p. 72-73).

côté des actes humains enfin (sujet de la théologie dans les deux autres sens), Durand n'a aucune peine à ramener à la notion du sauveur l'activité méritoire de l'homme. L'association entre les mérites humains et la notion de sauveur devient si étroite qu'elle brise cette homogénéité de l'objet de la foi et de la vision bienheureuse que Thomas faisait valoir : pour Durand, ce n'est pas sous le même aspect (*ratio*) que Dieu est sujet de la connaissance des croyants pèlerins et sujet de la vision des bienheureux. La différence ne concerne pas seulement le mode de la connaissance, mais bien son *objet* : Dieu sauveur pour les croyants (mérite), Dieu comblant l'intelligence humaine pour les bienheureux (récompense)¹⁰³. On voit que Durand opère ici une double dissociation : Dieu n'est pas sujet de la théologie en tant que Dieu (Thomas) et il n'est pas sujet de la théologie comme glorificateur dans la vie glorieuse (Gilles).

C'est principalement dans le rapport au mérite que Durand précise ce qu'il entend par « Dieu sauveur ». La théologie ne concerne pas Dieu en soi, ni l'Incarnation en soi, mais Dieu et l'Incarnation en tant que dirigeant notre agir méritoire. En d'autres termes : la théologie n'attribue pas des notes relatives (créateur, sauveur) à un absolu (Dieu), mais elle attribue des notes absolues (être, substance, sagesse, etc.) à ce « relatif » qui constitue son sujet (Dieu sauveur)¹⁰⁴. Les références répétées au « mérite du Fils » pourraient conduire à identifier plus précisément la foi en Dieu sauveur avec la foi aux mystères du Fils de Dieu en son humanité (Incarnation, Passion, Résurrection). La réflexion de Durand porte cependant moins sur le mode du salut que sur son auteur. Il faut considérer ici deux éléments qui permettent de préciser la notion de Dieu sauveur. Le premier est celui de la connaissance, comme le contexte de la question le suggère. Le salut s'oppose ici au domaine propre de la connaissance naturelle. Sous cet aspect, on peut penser que Durand entend ici par « Dieu sauveur » : Dieu en son action dépassant l'ordre de ce que la raison naturelle peut atteindre. La distinction entre la foi et la raison devient alors chez Durand une séparation, non pas au nom d'une théologie pieuse, mais plutôt en raison d'un rationalisme qui impose ses propres conditions aux rapports entre la foi et la raison.

103. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 5 (f. 10vb, n° 25) : « Non differunt solum ex parte luminis et modo cognoscendi, sed etiam ex parte obiecti. »

104. Cf. *ibid.* (f. 10rb, n° 19) : « Et sic ad rationem Salvatoris, licet sit denominativa et respectiva, possunt habere attributionem alia dicta de Deo absolute et secundum substantiam. » — C'est cette thèse qu'exprime à sa manière, dans le vocabulaire de notre théologie contemporaine, l'affirmation répandue d'une priorité de la « Trinité économique » face à la « Trinité immanente » dans la réflexion théologique.

Le second aspect du « Dieu sauveur » est sa relation à notre agir humain, qui détermine précisément ce « relatif » constituant le sujet de la théologie. Puisque c'est de son objet que la théologie tient d'être spéculative ou pratique, Durand en conclut très logiquement que, dans son premier et son troisième sens (foi), la théologie est un *savoir pratique*, ne consistant pas dans la contemplation de la vérité mais dans la direction et dans l'accomplissement de nos œuvres méritoires¹⁰⁵. Ce n'est que dans la seconde manière d'entendre la théologie (exposition de la foi) que Durand maintient l'affirmation d'un savoir spéculatif, compris alors sans rapport à la pratique. On perçoit ici un autre éclatement qu'annonce Durand : celui de la théologie spéculative et de la théologie pratique. En outre, lorsqu'il parle de savoir pratique, Durand n'a pas en vue un savoir pieux à la manière d'Albert le Grand, ni une science affective de type augustinien, ni une théologie « qui nous rend bons » à la manière de Bonaventure, mais bien un savoir qui oriente la *praxis* (*causa praxis per modum dirigentis*), qui règle l'action (*directiva operis meritorii*). À qui s'étonnerait que la foi et la théologie soient essentiellement des *habitus* pratiques, Durand répond :

Sans aucun doute, il serait fort étonnant que [la théologie ou l'Écriture sainte] ne soit pas pratique puisque, à quiconque considère l'Écriture du commencement jusqu'à la fin, il apparaît avec évidence que pour une seule colonne de l'Écriture dans laquelle il est question de ce qui est pur objet de spéculation (*pure speculabilia*), il y a plus de cinquante folios dans lesquels sont traitées des réalités purement pratiques (*de pure practicis*)¹⁰⁶.

Dans cette compréhension, c'est bien sûr la *volonté* divine qui se trouve exaltée : « Dieu n'a pas de propriété qui soit la cause de notre salut, ou qui désigne la cause pour laquelle il nous sauve, si ce n'est sa volonté¹⁰⁷. » On peut donc, en conclusion, caractériser ainsi la notion de Dieu sauveur : Dieu en son action dépassant la connaissance humaine et dirigeant notre action dans ce que la nature est impuissante à accomplir par elle-même.

L'enseignement de Durand sur Dieu et la théologie opère ainsi une rigoureuse déconstruction de la doctrine thomiste : la théologie n'est pas une science, elle n'argumente pas de manière scientifique, elle n'est pas une, elle n'a pas pour sujet Dieu considéré comme Dieu, et elle n'est pas principalement spéculative. Ajoutons pour être

105. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 6 (éd Venise, 1571, f. 10vb-12ra).

106. *Ibid.* (f. 11vb, n° 22).

107. *Ibid.*, q. 7 (f. 12vb, n° 14). L'accent porte ici sur la volonté révélée de salut.

complet — mais cela découle de ce qui précède — que pour Durand la théologie n'est pas proprement subalternée à la science des bienheureux¹⁰⁸. Selon Durand, la conception thomiste de la théologie, qui en affirmait le caractère spéculatif en tant que science développée à partir des articles de foi, met en cause la spécificité de la théologie en la reléguant à un rang inférieur parmi les sciences, puisque les autres sciences spéculatives « procèdent de manière beaucoup plus certaine, c'est-à-dire évidente¹⁰⁹ ». Dans le contexte intellectuel postscolastique de son époque, Durand a perçu le besoin d'une nouvelle méthode, d'une nouvelle logique requise pour garantir l'œuvre propre du théologien¹¹⁰. C'est ainsi en théologien qu'il explique que la théologie « n'est pas la plus noble des sciences » : ni par son sujet (œuvre humaine méritoire), ni par sa méthode (autorité). Elle est tout au plus supérieure aux sciences découvertes par les hommes, ou la plus noble parmi les sciences pratiques (*nobilior inter scientias practicas*)¹¹¹. L'ancienne reine des sciences est déchuée de ses prérogatives. Les conséquences de cet enseignement apparaissent immédiatement : les traits de Dieu objets de l'investigation philosophique se trouvant rejetés hors du sujet de la théologie, Durand prépare paradoxalement l'isolement de cette dernière, privée de ce dialogue qui animait la réflexion théologique de saint Thomas. La perspective d'« harmonie » qui caractérisait la synthèse thomiste étant écartée, on ne sera pas trop étonné d'observer les traces de cet éclatement dans l'enseignement de Durand sur la Trinité, qui permet de vérifier sa doctrine générale sur la nature de la théologie.

C. — LE REJET DE LA THÉOLOGIE TRINITAIRE DE SAINT THOMAS

1. Le refus de l'analogie du Verbe et de l'Amour pour parler de Dieu Trinité

Dès la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas a élaboré une vue théologique précise de la procession du Fils et du Saint-Esprit, à partir de l'analogie de la vie intellectuelle et amoureuse. Cette analo-

108. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 7 (éd Venise, 1571, f. 122a-122vb).

109. *Ibid.*, q. 6 (f. 11vb, n° 24).

110. Durand s'inscrit ici, parmi les premiers, dans un vaste courant qui se développe après Duns Scot : cf. L. BIANCHI et E. RANDI, *Vérités dissonantes*, Aristote à la fin du Moyen Âge, Paris-Fribourg, 1993, p. 111-151 (cf. p. 95, n. 36).

111. Cf. DURAND, *In Prol. Sent.*, q. 6 (f. 11vb, n° 24).

gie, chez Thomas, est le fruit de l'intelligence théologique cherchant à rendre compte de la foi, dans une finalité de contemplation de la vérité et de défense de la foi. Le Fils procède du Père par mode d'émanation intellectuelle, comme son Verbe; le Saint-Esprit par mode d'émanation volontaire, comme Amour, impression ou affection amoureuse en Dieu. C'est la voie royale de l'intelligence théologique du dogme. Saint Thomas y est si résolument attaché qu'il peut affirmer : « Si la procession du Verbe et de l'Amour ne suffit pas pour insinuer la distinction personnelle, il ne pourra y avoir aucune distinction personnelle en Dieu¹¹². » Or Durand combat précisément cette analogie dès la première rédaction de son commentaire. La doctrine de saint Thomas résulte d'une fausse « imagination », d'une manière de parler incorrecte¹¹³. Sur le plan épistémologique, on a vu que Durand y décèle le danger d'une tentative vaine et dangereuse de prouver la Trinité (Henri de Gand). En son noyau, l'argumentation de Durand est fort simple : comprendre et vouloir sont des actes essentiels, *donc* ils ne peuvent être des actes notionnels, c'est-à-dire « produisant » des personnes en Dieu; si tel était le cas, on ne verrait plus pourquoi les trois personnes, qui comprennent et veulent au même titre (celui de l'essence divine), ne sont pas chacune sujet des actes de génération et de spiration¹¹⁴. Du fait qu'comprendre et vouloir sont en Dieu des actes essentiels absolus, ils ne diffèrent pas réellement, et sont donc incapables de constituer des personnes divines distinctes¹¹⁵. La difficulté n'était pas inconnue de saint Thomas, qui faisait ici la distinction fondamentale entre l'acte d'intellection (*intelligere*, acte essentiel commun aux trois personnes) et l'acte de diction du Verbe (*dicere*, acte notionnel propre au Père)¹¹⁶, sans pour autant séparer ces deux ordres : « dire » (relation au Verbe) ne diffère d'« comprendre » (relation à la réalité connue) que par la présence d'une relation d'origine, les deux actes demeurant en Dieu réellement identiques (distinction de raison).

112. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 7.

113. Cf. DURAND, *In I Sent.*, d. 6, q. 2 (f. 31rb, n° 5-6) : « Primo excluditur imaginatio quorundam non bona circa hoc [...]. Sciendum quod quidam imaginantur quod Filius producatur per actum intellectus propter quod dicitur Verbum, quod est terminus operationis intellectualiter per ipsam productus. Spiritus autem Sanctus per actum diligendi, unde et Amor etc. [...] Illud autem non videtur bene dictum. » Cf. M.-D. PHILIPPE, « Les processions divines selon Durand de Saint-Pourçain », *RT* 47 (1947), p. 244-288.

114. Cf. *ibid.* (n° 7-8).

115. Cf. *ibid.* (n° 9).

116. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 34, a. 1, ad 3. La même distinction doit être observée entre l'amour essentiel commun aux trois personnes, et l'acte notionnel de spiration de l'amour ayant pour sujet le Père et le Fils (acte nommé « amour » par défaut d'un autre terme plus adéquat : cf. I^a, q. 37, a. 1).

Le rejet de cette doctrine par Durand ne se comprend que sur un double fond, théologique et philosophique. Premièrement, la critique durandienne ne reçoit sa valeur que si l'on conçoit l'ordre notionnel ou personnel, en Dieu, comme tout à fait séparé de l'ordre essentiel, c'est-à-dire comme deux ordres réellement distincts : cela revient chez Durand à l'affirmation d'une distinction réelle entre l'ordre essentiel et l'ordre notionnel en Dieu, qu'exprimera en toute clarté sa thèse de la différence réelle entre l'essence et la relation. Cette séparation fait également écho, en théologie trinitaire, à la dissociation de la distinction personnelle et de l'essence divine dans la détermination du sujet de la théologie.

Deuxièmement, sur le plan philosophique, le rejet de la doctrine du Verbe (et, dans son sillage, de la doctrine de l'Amour) plonge sa racine, chez Durand, dans le refus de la noétique thomiste et en particulier de la doctrine de l'intellect agent¹¹⁷. Durand définit l'acte d'intellection comme une mise en relation immédiate de l'intellect avec l'objet rendu présent dans son image : l'acte de connaissance intellectuelle n'ajoute rien à l'intellect, il ne comporte pas la production d'une forme (ni *species*, ni *verbum*) qui viendrait actuer et parfaire l'intellect. Le verbe mental, pour Durand, n'est rien d'autre que l'acte même d'intellection. Dans sa critique à l'endroit de la psychologie thomiste, Durand s'attache en particulier à montrer l'absence de nécessité et d'utilité d'une fécondité de l'intellect : celle-ci apparaît comme une doctrine « fictive ». C'est encore la méthode du rasoir, démarche d'« économie » qui élimine toute doctrine ne s'imposant pas rigoureusement. Durand s'appuie ici sur une exégèse stricte d'Aristote (Aristote contre Thomas)¹¹⁸ pour établir que rien n'est réalisé par l'opération de connaissance et de vouloir, du fait de leur condition d'actes immanents : « La condition des actes d'intelliger et de vouloir est opposée à la fécondité¹¹⁹ » ; « Il n'y a pas de production d'une forme dans l'intellect en raison de l'acte d'intelliger. Cela ressort premièrement de la nature de l'opération immanente : par l'opération immanente, rien n'est constitué ni produit ; or intelliger et dire sont des opérations immanentes ; donc par elles rien n'est constitué ni produit¹²⁰ ». Il y a ainsi une *opposition formelle* entre la condition

117. Cf. S.-Th. BONINO, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », *RT* 97 (1997), p. 99-128.

118. Cf. DURAND, *In I Sent.*, d. 27, q. 2 (f. 77va, n° 18) : « Expresse contradicte Arist. 9 met. » ; cf. ARISTOTE, *Metaphysique*, Θ , 8, 1050 a 23 - 1050 b 2.

119. *Ibid.*, d. 6, q. 2 (f. 31va, n° 10) ; cf. d. 27, q. 2 (f. 77vab, n° 12-15).

120. DURAND, *In I Sent.*, d. 27, q. 2 (f. 77va, n° 12). La référence à Aristote est fondamentale (*ibid.*, n° 14 : actes transitifs et actes immanents) et guide toute l'argumentation de Durand.

des actes notionnels féconds (ils « produisent » les personnes) et les actes immanents d'intelligence et de volonté. Durand juge donc la position de Thomas tout à fait contradictoire : à ses yeux, Thomas rend compte d'opérations fécondes en s'appuyant sur des opérations dont la caractéristique réside précisément dans l'absence de fécondité. C'est la raison pour laquelle le nom « Verbe » ne signifie pas proprement ce qui est produit par mode d'intelligence en Dieu, mais l'acte même d'intelliger : *Verbum* est donc un nom essentiel, qui se trouve par conséquent attribué à la deuxième Personne par appropriation seulement¹²¹. Il en va de même pour l'Amour.

Ayant rejeté ce premier pilier de théologie trinitaire thomiste, il reste pour Durand que la procession des personnes en Dieu s'explique seulement par la fécondité infinie de la nature divine :

Les actes notionnels par lesquels sont produites les personnes sont les actes de la nature divine en tant que féconde (*actus divinae naturae ut est fecunda*); cette fécondité, la nature ne la possède pas du fait qu'elle est intelligente et voulante, mais cette fécondité précède l'intelliger et le vouloir¹²².

La nature est féconde, parce que, divine, elle est *infinie*. La fécondité de la nature infinie joue exactement chez Durand le rôle qui, chez Thomas, revenait à la raison de la procession selon l'acte de diction et de dilection. Ici surgit immédiatement une question : comment la fécondité de la nature infinie peut-elle rendre compte de deux processions réellement distinctes, alors que la nature, suivant l'adage, est déterminée à une seule chose ? Durand recourt ici encore au caractère *infini* de la nature divine, qui supprime la limitation *ad unum* :

C'est du fait de son illimitation que la nature divine, qui est numériquement une, peut exister en plusieurs suppôts ; c'est pour la même raison qu'il lui convient d'être communiquée par

121. Cf. *ibid.*, d. 27, q. 3 (f. 79ra-vb).

122. *Ibid.*, d. 32, q. 1 (f. 87vb, n° 8) : « Intelligere nunquam sumitur notionaliter, ergo nec diligere. [...] Actus notionales quibus personae producuntur sunt actus naturae divinae, ut est foecunda, quam fecunditatem non habet ex hoc quod est intelligens et volens, sed praecedit utrumque [...] propter quod nullus actus intellectus aut voluntatis potest esse notionalis » ; cf. *ibid.*, d. 6, q. 2 (f. 31va, n° 10) : « Haec [generatio et spiratio] sunt in divinis ex fecunditate naturae radicaliter, quam foecunditatem habent ex sua infinitate, et non ex hoc quod est intelligens et volens » ; *ibid.* (n° 11) : « Licet natura Dei sit in Deo intelligens et volens, ex hoc tamen nulla fecunditas inest ei ad producendam quantumcumque personam ».

des émanations diverses. Mais cette illimitation ne revient pas à la nature créée, quelle que soit sa perfection¹²³.

Ce recours systématique à la seule absence de limites de la nature divine constitue un notable appauvrissement de la théologie trinitaire. La théologie rend compte du mystère, mais en faisant valoir ce qui en Dieu est totalement différent de la créature, et n'offre ainsi plus la lumière que l'analogie psychologique thomiste était capable d'apporter. La théologie affirme, établit, un fondement théologique, mais ne peut plus *manifestar* la vérité de la foi à partir de l'expérience tirée des créatures (analogie thomiste).

L'une des principales conséquences de cet appauvrissement est la place extraordinaire qui revient à la doctrine du *Filioque*. En effet, la seule intelligibilité que nous puissions avoir de la distinction de la procession du Fils et du Saint-Esprit réside dans le fait que le Fils procède d'une seule personne (le Père), tandis que le Saint-Esprit procède de deux personnes (le Père et le Fils). Si l'on dit, suivant la doctrine commune, que le Fils procède par mode de nature et le Saint-Esprit par mode de volonté, une telle affirmation n'est pas fondée sur la *ratio* de la nature et de la volonté en Dieu¹²⁴. On peut certes parler de volonté, mais c'est *seulement* parce que dans le monde créé le mode de production par nature consiste en la production d'une réalité à partir d'une seule autre réalité (*unum fit ab uno tantum, et non a pluribus*), tandis que la production par volonté peut être chez nous le fait de plusieurs supposés (*quae autem fiunt per voluntatem possunt fieri a pluribus agentibus*)¹²⁵. Suivant Durand, on peut donc justifier le nom d'Amour et l'affirmation de la procession de l'Esprit par mode de volonté, mais cette justification demeure purement nominale : il ne s'agit pas de la réalité en Dieu, mais de notre langage. C'est ainsi au *Filioque* que se trouve réduite, chez Durand, la doctrine augustinienne et thomiste du Verbe et de l'Amour. Les noms « Verbe » et « Image » sont *appropriés* au Fils, tout comme les noms « Amour » et

123. DURAND, *In I Sent.*, d. 13, q. 2 (f. 49rb, n° 35) : « Sicut ex illimitatione naturae divinae est quod ipsa numero una existens possit esse in pluribus suppositis, sic ex eodem convenit ei quod communicetur emanationibus diversis, haec autem illimitatio non convenit naturae creatae quantumcumque sit perfecta. »

124. Cf. ID., d. 12, q. 1 (f. 45vb, n° 14) : « Non est de ratione spirationis quod sit per modum voluntatis. Sed competit ei haec denominatio per habitudinem ad creaturas ex hoc quod supponitur esse a duobus. »

125. *Ibid.*, d. 6, q. 2 (f. 31vb, n° 17) : « Cum ergo Filius procedat tantum ab uno, Spiritus autem sanctus a duobus, scilicet a Patre et Filio [...], ideo Spiritus sanctus dicitur produci per modum voluntatis, Filius autem per modum naturae » ; *ibid.*, d. 11, q. 3 (f. 44vab, n° 7 et 9) : « Propter hoc in divinis dicitur aliqua emanatio esse per modum voluntatis, quia est a pluribus. [...] Quia spirare est a duobus, similitudinem habet cum actibus quae sunt a voluntate. »

« Don » sont *appropriés* au Saint-Esprit, mais Durand n'en trouve pas le motif dans une *ratio* personnelle de verbe ou d'amour en Dieu : il fonde cette pure appropriation en recourant à la priorité de l'intelligence envers l'amour chez les créatures, l'acte d'amour ayant son origine dans celui d'intelligence. Cette priorité, comparée à l'ordre des processions trinitaires (le Saint-Esprit procède du Fils), fonde l'appropriation¹²⁶. Tout le poids de l'argumentation repose, on le voit, sur le *Filioque* et l'ordre des processions. Certes, Thomas d'Aquin faisait également valoir la relation d'opposition selon l'origine (si le Saint-Esprit est distinct du Fils, alors il doit procéder de lui), mais celle-ci se trouvait *éclairée* par l'analogie psychologique, puisque les processions selon l'intellect et la volonté sont conçues comme le fondement de la relation. Thomas pouvait ainsi recourir à la procession du Saint-Esprit comme Amour¹²⁷. Le rasoir de Durand le prive de ce recours. Chargé de ce poids théologique, le *Filioque* s'en trouve paradoxalement fragilisé : au lieu d'être éclairé par l'analogie qui en fait valoir l'intelligibilité (Thomas), il devient à l'inverse un principe de réflexion, un fondement à qui l'on demande d'éclairer ce qu'il faut appeler une pseudo-analogie¹²⁸.

2. Les différences réelles en Dieu

La distinction réelle constitue une thèse propre de Durand, qui se démarque tant de l'école thomiste que de l'école scotiste. Pour Durand, il y a une *différence réelle* entre l'essence et les relations qui constituent les personnes, ainsi qu'une *différence réelle* entre les relations disparates dans une même personne divine. L'enjeu de cette doctrine, malgré son enracinement philosophique, est d'ordre fon-

126. Cf. DURAND, *In I Sent.*, d. 27, q. 3 (f. 79va, n° 10) : « Et ideo sicut videmus in Trinitate creata, quae attenditur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quod primum procedens est actualis notitia quae est verbum, ultimum procedens est amor, sic primae personae procedenti in divinis appropriamus nomen verbi, personae autem ultimo procedenti appropriamus nomen amoris, licet tam verbum quam amor essentialiter dicantur. Nullus ergo debet imaginari quod Filius procedat a Patre per actum dicendi mentale, et ideo fiat verbum proprie, et Spiritus Sanctus a Patre et Filio per actum voluntatis, et ideo fiat amor proprie [...]. Sed talia nomina eis aptantur propter illa quae videntur in Trinitate creata. » — Cette thèse est déjà très claire dans le premier enseignement de Durand.

127. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 36, a. 2.

128. Le contexte historique joue sans doute un rôle important dans cette inversion. Tandis que Thomas s'attache à manifester la doctrine du *Filioque*, les auteurs du XIV^e siècle peuvent la tenir comme une doctrine définie par le concile de Lyon II : ils s'appliquent dès lors moins à en montrer l'intelligibilité et s'en servent plutôt comme d'un principe de la réflexion théologique.

cièrement théologique¹²⁹ : il s'agit du réalisme de la foi trinitaire. Ses adversaires reprocheront à Durand de morceler l'être divin et d'offrir ainsi une prise à l'arianisme : puisque Durand rejette l'identité réelle de la substance divine avec chacune des relations en Dieu, les thomistes y voient une menace pour la consubstantialité des personnes. Durand voit à l'inverse dans sa propre doctrine une opinion « *summe catholica* », tandis que la doctrine commune (identité réelle de l'essence et des relations en Dieu) lui semble suspecte de sabellianisme (risque de confusion des personnes), danger qu'il juge plus grand que celui qui lui est reproché¹³⁰.

Durand appelle « différence réelle » une différence qui n'existe pas seulement dans l'esprit de celui qui considère telle chose, mais qui possède une consistance dans la réalité. Corrélativement, il y a différence de raison (*ratione*) lorsque la différence ne réside pas dans la réalité extramentale elle-même, mais lorsqu'elle est posée par la seule opération de notre intelligence¹³¹. Entre la différence réelle et la différence de raison, il n'y a pas de moyen terme. Durand écarte ici, pour les attributs essentiels comme pour le rapport des propriétés personnelles avec l'essence, la doctrine scotiste de la distinction formelle¹³². Il reproche à la thèse d'une différence formelle de poser un impossible intermédiaire entre l'être réel et l'être de raison. Si une différence n'est pas due à l'activité de l'intelligence, alors elle est réelle (ce que rejette l'école scotiste). C'est la raison pour laquelle l'idée d'une différence formelle des attributs ou d'une différence formelle entre l'essence et les propriétés personnelles le laissent dans l'incompréhension : *hanc formalitatem non intelligo*¹³³.

Sur cette base, Durand récuse également l'affirmation d'une identité réelle entre l'essence et les relations personnelles (paternité, filiation, spiration passive). Son offensive se trouve bien exprimée dans le « syllogisme expositoire » qu'il produit à ce sujet dès la première

129. Cf. B. DECKER, *Die Gotteslehre...*, p. 437.

130. Suivant la « confession » de Durand rapportée par Guido Terreni; texte chez J. KOCH, *Durandus...*, p. 107-108, n. 6 : « Ipsa est magis heretica quam prima, quia est condempnata heresis sabelliana. »

131. Cf. DURAND, *In I Sent.*, d. 33, q. 1 (f. 89ra, n° 10) : « Illa differunt realiter quae differunt ex natura rei existentis extra animam circumscripta omni operatione intellectus »; *Quolib. aven.*, I, q. I^a (éd. Stella, p. 47).

132. Cf. ID., *In I Sent.*, d. 2, q. 1 (f. 17va, n° 5) : « Dicunt quidam quod attributa divina differunt formaliter, et quidditative ex natura rei, ante omnem operationem intellectus. Et ista differentia non est realis, cum omnia attributa sint una res simplicissima, nec tamen secundum rationem tantum, cum praecedat omnem operationem intellectus; sed est media inter utramque; et vocatur ab eis differentia formalis. » — Durand estime que cette thèse est erronée : « non credo veram » (*ibid.*).

133. ID., *Quolib. aven.*, I, q. I^a (éd. Stella, p. 54).

rédaction de son commentaire : si la paternité et la filiation sont chacune réellement et intrinsèquement identiques à l'essence divine, alors la paternité est elle-même réellement identique à la filiation et inversement, ce qui supprime la distinction personnelle en Dieu¹³⁴. Puisqu'il ne s'agit pas d'une simple différence de raison, il faut donc que la différence soit *ex natura rei*, et donc réelle d'une manière ou d'une autre : « La paternité et la filiation désignent donc une autre réalité que la réalité de l'essence¹³⁵. » Durand conçoit ainsi sa propre thèse comme une *via media* entre la doctrine commune sabellianisante et la doctrine arienne¹³⁶. Il y a une différence réelle entre l'essence et les relations, sans que la relation fasse pourtant composition avec l'essence (les thomistes contesteront les deux affirmations). Cette double thèse se fonde sur une conception particulière de la relation comme « mode d'être (*modus essendi*) », que Durand reprend d'Henri de Gand mais développe de manière originale. La relation n'est plus considérée à la manière thomiste comme un accident dont la raison propre consiste dans le pur rapport à un autre, mais comme un véritable mode d'être (*modus essendi ad aliud*) placé sur le même plan que le mode d'être des réalités subsistantes (mode d'être en soi et par soi) et des accidents (mode d'être dans un autre)¹³⁷. Le mode d'être relatif est réellement distinct de son fondement, comme le fait d'être debout ou assis diffère réellement du sujet adoptant telle ou telle position (le sujet peut en être « séparé »), mais il ne fait pas composition avec lui (c'est bien le sujet qui est debout ou assis)¹³⁸. La consistance d'être de la relation est bien celle de son fondement¹³⁹, mais elle en est un mode d'être qui ne peut simplement être posé dans l'identité réelle avec ce fondement. En théologie trinitaire, le mode d'être en lequel consiste la relation est plus précisément un « mode d'avoir l'essence divine (*modus habendi essentiam divinam*)¹⁴⁰ ». La thèse de Durand signifie donc la différence réelle, mais sans composition, entre l'essence divine et la relation personnelle comme mode de possession de cette essence. Le propos de

134. Cf. DURAND, *Quolib. aven.*, I, q. I^a (éd. Stella, p. 45-46 et 55-56); *In I Sent.*, d. 33, q. 1, arg. 2 et ad 2 (f. 88vb, n^o 2; f. 90rb, n^o 31).

135. *Ibid.*, q. I^a, arg. 2 (éd. Stella, p. 46) : « Ergo paternitas et filiatio dicunt aliam realitatem a realitate essentiae. »

136. Cf. *id.*, *In I Sent.*, d. 33, q. 1 (première rédaction du commentaire; texte dans l'édition des *Evidentiae* de Durandelle préparée par le P. Stella, *Evid.*, I, 28).

137. Cf. *ibid.*

138. Cf. *ibid.* — Dans le *Quolib. aven.*, I, q. I^a (éd. Stella, p. 49), Durand prend d'autres exemples : être touché, être composé. Durand compte ainsi trois modes d'être principaux.

139. Cf. *id.*, *Quolib. aven.*, I, q. I^a (éd. Stella, p. 48) : « Respectus, autem, et omnes modi essendi, sunt entia quia entis, non solum concomitative, sed etiam quidditative et formaliter, qui nullam entitatem habent, nisi eam quae est huius. »

140. DURAND, *Quolib. aven.*, I, q. I^a (éd. Stella, p. 53, 60).

cette doctrine ne relève pas seulement d'une réflexion philosophique sur la relation, mais bien d'une intention théologique visant à manifester la distinction réelle des personnes divines (posée par le caractère irréductible de chaque relation) sans diviser la personne divine (pas de composition essence-relation) : si cette proposition est vraie, indique Durand, « alors elle évite bien des difficultés concernant la distinction des personnes¹⁴¹ ».

Il en va de même pour les relations disparates (paternité et spiration active dans le Père, filiation et spiration active dans le Fils) : tandis que, pour Thomas d'Aquin, ces relations ne comportent qu'une différence de raison (elles ne font pas du Père deux personnes distinctes), elles comportent cependant pour Durand une différence mutuelle réelle puisqu'elles constituent deux modes d'être distincts. Nous avons donc : des relations qui diffèrent quant au suppôt ou à la personne qu'elles constituent (paternité, filiation, spiration passive), et des relations qui diffèrent réellement par elles-mêmes mais non pas quant au suppôt (relations disparates)¹⁴². Il faut ajouter que, suivant Durand, la thèse d'une différence réelle des relations disparates concorde, mieux que celle des thomistes, avec la définition de Lyon II sur le Saint-Esprit¹⁴³ ; il en appelle ici à l'affirmation de *l'unica spiratio* par laquelle le Père et le Fils spirent le Saint-Esprit, dans laquelle il voit un indice de la spiration active comme relation réellement distincte de la paternité et de la filiation. Mais, sur le fond, la question des relations disparates n'est qu'une application de la théorie dégagée pour les rapports entre l'essence et les relations. L'un de ses principaux enjeux théologiques, d'un grand intérêt pour l'évolution de la question du *Filioque* dans la théologie latine, réside dans la séparation que cette thèse introduit entre la génération du Fils et la spiration de l'Esprit. Durand explique : « La personne spirée ne procède pas par soi de l'Engendré ou du Géniteur¹⁴⁴. » Cela signifie que la génération du Fils, prise en sa formalité propre, ne comporte aucun rapport à la spiration de l'Esprit, de telle sorte que la seconde procession se trouve tout à fait détachée de la première. Suivant la doctrine thomiste, le Père engendre le Fils comme prin-

141. ID., *In I Sent.*, d. 33, q. 1 (première rédaction du commentaire ; éd. Stella, *Evid.*, I, 28) : « Ista opinio si esset vera, evitaret multas difficultates circa distinctionem personarum. »

142. Cf. *ibid.*, d. 12, a. 1 (éd. Stella, *Evid.*, I, 9) ; *Quolib. aven.*, I, q. II^a (éd. Stella, p. 63-68) ; *In I Sent.*, d. 13, q. 2 (f. 47vb-49rb). La distinction réelle n'est donc plus réservée à l'opposition relative.

143. Cf. ID., *In I Sent.*, d. 13, q. 2 (f. 49ra, n° 30).

144. ID., *In I Sent.*, d. 12, q. 1 (première rédaction du commentaire ; éd. Stella, *Evid.*, I, 7) : « Generanti et genito non competit per se quod sint spiratores. Ergo non competit eis quod ab ipsis sit spiratus. »

cipe du Saint-Esprit; la puissance de spirer l'Esprit est communiquée au Fils par la génération, et fait donc partie, à ce titre, du concept de génération : au Père revient la puissance spirative *en tant qu'il est Géniteur*, et la même puissance revient au Fils *en tant qu'il est Engendré*¹⁴⁵. Durand, de son côté, pense formellement la première procession indépendamment de la seconde, et accentue de cette manière la tendance à concevoir les processions trinitaires à la façon d'un binôme. La troisième rédaction de son commentaire nuance quelque peu cette thèse, en accueillant de manière réservée l'idée d'une concomitance de la puissance spirative communiquée dans la génération, sans souscrire cependant à l'affirmation d'un lien direct entre la génération du Fils et la procession de l'Esprit¹⁴⁶.

Corrélativement, Durand enseigne la possibilité d'une priorité de nature en Dieu (ce que rejetait saint Thomas d'Aquin) : priorité de l'essence par rapport aux relations, priorité d'une relation envers une autre. Cette priorité se fonde sur la différence réelle, en l'occurrence : 1° la priorité du fondement (l'essence) par rapport à la relation qui s'en distingue réellement; 2° la priorité de la relation qui constitue la personne (e.g. paternité) par rapport à la relation qui advient à la personne déjà constituée (la spiration dans le Père ou le Fils), ces relations étant pour Durand réellement diverses. Formulée dans la première rédaction de son commentaire¹⁴⁷, Durand ne soutient plus cette thèse avec la même netteté dans ses *Quodlibets* avignonnais ni dans la version définitive de son commentaire sur les *Sentences*. Il y expose la thèse commune d'une absence de toute priorité réelle en Dieu, en lui opposant la même difficulté : « Il est fort difficile de prouver qu'il n'y a pas entre elles [les relations disparates] une priorité réelle ou une priorité en vertu de la nature de la réalité considérée¹⁴⁸ »; le même argument central est également produit : la pluralité des relations n'exige rien de moins que la priorité de l'une sur l'autre¹⁴⁹. Mais l'opinion tenant l'absence de toute priorité réelle en Dieu, que Durand réaffirme au terme de la question, lui semble pro-

145. Ce point tout à fait capital est fort bien maintenu par Durandelle (*Evid.*, I, 7) : cf. G. ÉMERY, « La théologie trinitaire des *Evidentiæ contra Durandum* de Durandellus », *RT* 97 (1997), p. 173-218. Ce lien entre la génération et la spiration revêt bien sûr un intérêt particulier pour la discussion avec la tradition orthodoxe puisqu'il permet de manifester non seulement la présence du Fils dans la spiration de l'Esprit, mais aussi la présence de l'Esprit dans la génération du Fils.

146. Cf. DURAND, *In I Sent.*, d. 12, q. 1 (f. 45ra-46ra, n° 5-14).

147. Cette position, dont Durand soutient la possibilité dans la première rédaction de son commentaire (*In I Sent.*, d. 12, q. 1), est relevée par les deux catalogues de censures contre Durand, et fermement récusée par Durandelle (*Evid.*, I, 8).

148. DURAND, *In I Sent.*, d. 12, q. 1 (f. 46rb, n° 17) : « Difficilius est probare quod non sit inter eas aliqua prioritas realis seu ex natura rei. »

149. Cf. *ibid.* (n° 18); *Quolib. aven.*, I, q. III^a (éd. Stella, p. 72).

nable, susceptible d'être défendue à bon droit, et c'est vers elle que converge la discussion¹⁵⁰.

Face aux accusations d'erreur ou d'hérésie, on l'a vu, Durand apporte des précisions et des modifications à son premier enseignement, mais le plus souvent sans changer sa thèse de fond. Dans ses *Quodlibets* avignonnais et dans la troisième rédaction de son commentaire, il défend longuement la valeur d'une différence réelle (essence-relations, relations disparates), contre toute accusation d'arianisme¹⁵¹. Il affine également sa compréhension de la différence réelle en y considérant des degrés : la différence réelle s'applique tout d'abord (*per prius*) et sans restriction (*simpliciter*) aux réalités absolues que sont la substance et les accidents ; ce n'est que de manière secondaire (*per posterius*) et avec une restriction (*secundum quid*) que la différence réelle s'applique à la relation, puisque celle-ci n'est pas une chose, un étant doté d'une réalité propre (*res, ens reale*), mais un mode d'être qui n'a pas de réalité en dehors de son fondement¹⁵². Dans la question des relations disparates, pour lesquelles il maintient la différence réelle, les mêmes nuances sont exprimées :

Toute la différence des relations est une différence des modes d'être ou des modes d'avoir l'essence [...]. La paternité et la spiration, ainsi que la filiation et la spiration, diffèrent d'une certaine manière réellement ou en vertu de la nature de la chose (*realiter seu ex natura rei*), bien que cette manière de parler ne doive pas être étendue mais plutôt limitée, du fait qu'une telle différence occupe le plus bas degré parmi les relations réelles (*tenet infimum gradum inter differentias reales*), et qu'elle n'est réelle qu'avec une restriction (*secundum quid*) et non pas absolument¹⁵³.

Malgré ces précisions, la doctrine de la différence réelle demeure une thèse originale que Durand, pour des raisons théologiques (anti-sabellianisme) et philosophiques (conception de la relation), maintient comme une pièce fondamentale de son discours trinitaire. Elle traduit la séparation qu'il opère entre l'ordre essentiel et notionnel, mais aussi une singularisation de chacun des éléments du discours trinitaire (l'essence et chaque relation prise distinctement), entraînant

150. Toutefois, dans le *Quolib. aven.*, I, q. III^a (éd. Stella, p. 73), Durand manifeste une restriction : « Difficile enim est efficacem rationem adducere ad ea quae tangunt materiam fidei » ; cf. *In I Sent.*, d. 12, q. 1 (f. 46^{rb}, n° 21).

151. Cf. DURAND, *Quolib. aven.*, I, q. I^a (éd. Stella, p. 58-60) ; *In I Sent.*, d. 33, q. 1 (f. 90^{vab}, n° 36).

152. *Id.*, *Quolib. aven.*, I, q. I^a (éd. Stella, p. 47-48) ; *In I Sent.*, d. 33, q. 1 (f. 89^{rb-va}, n° 15).

153. *Ibid.*, q. II^a (éd. Stella, p. 67).

un détachement des processions et l'abandon de la visée « unitive » qui gouvernait le traité de Dieu dans la synthèse thomasiennne ou bonaventurienne du XIII^e siècle.

*
* *

L'enseignement de Durand concernant la procession des personnes divines, ainsi que sa thèse d'une différence réelle, récusent les deux piliers de la théologie trinitaire de saint Thomas : l'analogie psychologique et la doctrine de la relation. Malgré sa capacité à rendre compte de la spécificité trinitaire de la foi chrétienne, on doit observer que l'intelligibilité du mystère trinitaire s'affaiblit tandis qu'un accent prononcé se trouve placé sur l'infinité de la nature divine, sur la doctrine du *Filioque*, sur les différences réelles au sein de Dieu. La dimension spéculative (contemplative) de la théologie et sa valeur apologétique de défense de la foi s'en trouvent appauvries, d'une manière que révélait déjà l'épistémologie théologique générale. En effet, ce déplacement va de pair, chez Durand, avec plusieurs traits de sa compréhension de la théologie : le grand poids accordé à l'*autorité* dans la notion même de foi et de théologie, qui détrône la reine des sciences au bénéfice d'une nouvelle rationalité théologique ; l'exigence d'autonomie de la raison face à toute tradition théologique particulière, appuyant la revendication du pluralisme théologique ; la distinction tranchée entre la spéculation et l'agir humain, liée à la distance placée entre l'ordre du salut et l'ordre de la nature — et de l'absolu de Dieu — dans la détermination du sujet de la théologie (« Dieu Sauveur »). La question de fond réside sans doute dans la nature et l'unité de la théologie. Il y a davantage qu'un lien extérieur entre le « morcellement » de la doctrine trinitaire dont témoigne Durand et son rejet de la compréhension thomiste de la théologie : l'un et l'autre manifestent que, avant bien d'autres, Durand a quitté la perspective d'harmonie de la synthèse thomiste, à la recherche d'une autre rationalité qui n'est plus celle de la distinction dans l'unité.

fr. Gilles EMERY, o.p.

Résumé. — Dans le premier quart du ^{xiv}^e siècle, Durand de Saint-Pourçain mène une radicale critique de la pensée théologique de Thomas d'Aquin. Revendiquant la liberté de la raison théologique face à l'autorité d'un maître, il récuse la synthèse thomiste des rapports entre la foi et la raison, et rejette point par point la compréhension unifiée de la théologie élaborée par saint Thomas. Le morcellement de la théologie opéré par Durand (foi et raison, être immanent de Dieu et salut, spéculation et pratique) s'exprime de façon exemplaire dans sa doctrine sur la Trinité : l'ordre essentiel s'y trouve séparé de l'ordre personnel, dans une dissociation des éléments du discours trinitaire qui écarte de manière résolue les fondements de la synthèse de saint Thomas.

Gilles Emery, dominicain suisse, né en 1962, est professeur de théologie dogmatique à la faculté de théologie de l'université de Fribourg en Nuits. Ses principaux travaux ont pour domaine l'œuvre de saint Thomas d'Aquin et la théologie trinitaire