

La théologie trinitaire des *Evidentiae contra Durandum* de Durandellus

Dans ses *Evidentiae* contre Durand de Saint-Pourçain, Durandellus fait une large place à la théologie trinitaire. L'attention portée à cette matière par le contradicteur de Durand n'est guère surprenante : la pensée trinitaire de Durand de Saint-Pourçain constitue incontestablement une synthèse originale et il est manifeste également qu'elle s'oppose à celle de Thomas d'Aquin sur des points majeurs (la doctrine de la relation et la psychologie trinitaire en particulier). Durandellus, qui rédige ses *Evidentiae* aux alentours de 1325, n'est certes pas le premier thomiste qui entreprend une critique de Durand, mais, voulant rendre compte de la théologie de Thomas suivant une méthode rigoureuse, il offre une reprise personnelle de la pensée de l'Aquinate qui situe avec précision, jusque dans les détails, les lieux du conflit théologique opposant les thomistes à Durand face au mystère trinitaire. Le propos et la méthode de Durandellus le conduisent bien sûr à un traitement partiel de la théologie trinitaire, car il se limite à ce qu'il considère *contra Thomam* chez Durand. L'expression « fragments de théologie trinitaire » rendrait sans doute mieux compte des textes que nous étudions¹. Mais ces limites n'enlèvent rien à l'intérêt de l'œuvre pour l'histoire de la théologie trinitaire thomiste : les questions trinitaires des *Evidentiae* constituent un dossier fort utile pour saisir, de manière

1. Texte critique établi par P. T. Stella pour l'édition prochaine des *Evidentiae* de Durandellus. Nous nous tenons ici aux *Evidentiae* qui concernent le Livre I des *Sentences*. Sans autre précision, nos références au commentaire des *Sentences* de Durand renvoient au texte étudié par Durandellus et donné en note par l'édition du P. Stella. Lorsque nous indiquons une référence à l'édition imprimée du commentaire de Durand (texte postérieur), il s'agit de l'édition de Venise, *Ex Typographia Guerraee*, 1571. Pour le texte des éditions imprimées et son rapport à la rédaction antérieure dont se sert Durandellus, qui rédige probablement ses *Evidentiae* vers 1325-1326 (cf. l'« Introduction » du P. Stella), voir J. KOCH, *Durandus de S. Porciano O.P.*, *Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts* : I. *Literargeschichtliche Grundlegung*, Münster, 1927, p. 5-85. Malgré l'identification très probable de Durandellus avec Nicolas de Meda (cf. Koch, Stella), nous conservons le nom « Durandellus » pour désigner notre auteur.

ramassée et précise, les points et les enjeux de la controverse contre Durand.

1. Les problèmes trinitaires traités

Parmi les *Evidentiae* relatives au commentaire de Durand sur le premier livre des *Sentences*, une moitié concerne la théologie trinitaire². Par théologie trinitaire, nous entendons ici, avec saint Thomas, « ce qui concerne la trinité des Personnes en Dieu », c'est-à-dire « ce qui concerne la distinction des Personnes »³. Cette option de méthode conduit, pour notre propos, à laisser de côté non seulement les articles qui traitent de Dieu en son unité essentielle, mais aussi certaines sections qui abordent des questions d'anthropologie ou de théologie morale, notamment les développements sur la charité créée que Pierre Lombard examinait dans le contexte de la procession temporelle du Saint-Esprit⁴. Quant aux 19 thèses de la théologie trinitaire de Durand considérées par Durandellus, elles peuvent se ramener aux 6 groupes suivants, d'importance diverse :

1. *Les relations divines*, dans leurs rapports mutuels et leur rapport à l'essence divine. Ce premier ensemble est le plus important. On peut y rassembler d'abord un premier groupe d'articles concernant la relation elle-même. Durandellus établit ici que la relation, comme tout accident, peut être considérée sous l'aspect de sa *ratio* propre et sous l'aspect de son inhérence, et qu'il lui revient donc d'inhérent au sujet (contre Durand qui refuse à la relation l'inhérence et la subsistance, *Evid.* I.10). Un long article s'attache en particulier à établir contre Durand que la relation d'égalité dans les créatures est une relation réelle, bien qu'en Dieu cette relation d'égalité ne soit qu'une relation de raison (*Evid.* I.27). Durandellus réfute également la doctrine durandienne de la différence réelle des relations disparates (*Evid.* I.9) et, dans son prolongement, l'enseignement d'une priorité réelle d'une relation disparate par rapport à une autre (*Evid.* I.8). Cette dernière question fait déjà intervenir la comparaison entre l'essence et les relations, car Durand pose la même priorité réelle de l'essence par rapport aux relations d'opposition. Ce rapport entre essence et relation est au cœur du long article qui réfute la doctrine d'une différence réelle entre la relation et l'essence divine (*Evid.* I.28). Outre le rapport mutuel des relations et leur rapport à l'essence, un article établit enfin l'ordre logique entre relations et actes notionnels contre Durand qui refuse ici tout ordre de préintellection (*Evid.* I.22). Cet ensemble de questions met en jeu nombre d'éléments fondamentaux de la doctrine thomiste, tant sur le plan philosophique que sur le plan théologique.

2. Sur les 38 *Evidentiae* portant sur le livre I, 19 traitent de théologie trinitaire.

3. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 2, Prol. et q 27, Prol.

4. DURANDELLUS, *Evid.* I.12 - I.14.

2. *Le nom de « personne » en Dieu.* Trois articles en traitent directement, pour établir contre Durand que le concept de « personne » n'est pas un universel en Dieu lorsqu'il est pris communément pour les trois Personnes, car il n'y a pas d'universel en Dieu (*Evid.* I.16), pour établir ensuite que « personne » est un nom de chose ou de réalité (*nomen rei*) et non pas un terme logique (*Evid.* I.18), et pour montrer enfin que ce nom signifie bien la relation en Dieu (*Evid.* I.19). On retrouve bien sûr ici la doctrine de la relation au cœur de l'intérêt théologique de Durandellus.

3. *La puissance notionnelle.* Deux articles en traitent également, l'un pour montrer que la puissance d'engendrer désigne principalement l'essence et en second lieu la relation (contre Durand qui tient que la relation et l'essence sont toutes deux principe de la génération, la relation cependant de manière principale, *Evid.* I.5), et l'autre pour réfuter la critique adressée par Durand à un argument de Thomas établissant l'égalité de puissance du Fils et du Père (*Evid.* I.17). Ici encore, le rapport entre la relation et l'essence est au cœur du problème traité.

4. *Le Verbe divin.* Conformément à sa gnoséologie, Durand identifie le Verbe divin avec l'acte même d'intelliger et pose donc une signification essentielle du nom *Verbe* en Dieu ; ce nom se trouve par conséquent attribué à la deuxième Personne par appropriation seulement. Durandellus y consacre deux articles, le premier pour établir contre Durand que le Verbe est ce qui est conçu ou produit par l'intellect (*Evid.* I.23), le second pour montrer que le Verbe est dit personnellement en Dieu (*Evid.* I.24).

5. *La procession du Saint-Esprit.* Les trois articles de Durandellus consacrés au Saint-Esprit concernent la doctrine du *Filioque*. Durand accepte bien évidemment la doctrine latine du *Filioque*, mais il rejette certains aspects de la synthèse thomiste à ce sujet. Durandellus établit ici contre Durand que le Saint-Esprit procède par soi (*per se*) du Fils, c'est-à-dire que procéder de la personne engendrée appartient nécessairement et par soi à la raison même de spiration (*Evid.* I.7). Il s'attache de la même manière à montrer, contre la critique de Durand, que c'est par un langage tout à fait propre que l'on doit dire que le Père et le Fils sont un principe (*unum principium*) du Saint-Esprit (*Evid.* I.25) et que le Père et le Fils sont un seul spirateur (*spirator*) du Saint-Esprit (*Evid.* I.26). À ces trois articles, il faut ajouter la brève discussion concernant la colombe sous laquelle le Saint-Esprit s'est manifesté au baptême du Christ : Durandellus y voit, contre Durand, un véritable animal et non seulement une similitude (*Evid.* I.11).

6. *L'un et le multiple.* Deux articles enfin concernent les concepts de multitude et d'unité. Un article établit que la multitude dit, en sa raison même, une négation (contre Durand qui tient que le concept de multitude n'est ni privatif ni négatif, *Evid.* I.20), tandis que l'autre pose la distinction entre l'un transcendantal et l'un numérique (*unum* « principe du nombre ») par la raison de mesure que le

second ajoute au premier (I.21). Ces problèmes sont soulevés dans un contexte de théologie trinitaire (unité et pluralité en Dieu), mais la théologie trinitaire n'y intervient pas directement.

Un premier regard permet de délimiter trois lieux majeurs de la critique de Durandellus, trois lieux caractéristiques des débats du XIV^e siècle en théologie trinitaire : 1° la doctrine de la relation, avec son rapport à l'essence ; 2° la psychologie théologique (Verbe) ; 3° la doctrine de la procession du Saint-Esprit dans le contexte du *Filioque*. Les autres problèmes se rattachent directement ou indirectement à ces lieux majeurs (la doctrine de la relation principalement), qu'il s'agisse en particulier de la signification du nom « personne » (signifiant la relation) ou de la puissance notionnelle (désignant principalement l'essence et en second lieu la relation).

Dans la plupart des questions traitées, c'est la doctrine trinitaire de la *Somme de théologie* de Thomas que Durandellus fait valoir : 14 *Evidentiae* (sur 19) prennent dans le traité trinitaire de la *Somme de théologie* (I^a, q 27-43) la formulation de la thèse de Thomas opposée à celle de Durand de Saint-Pourçain. Seuls quatre problèmes font principalement appel au commentaire de Thomas sur le livre I des *Sentences*⁵. Aucune autre œuvre de Thomas ne se trouve directement indiquée par Durandellus en théologie trinitaire (absence totale des questions disputées *De potentia*⁶ en particulier). La petite question marginale relative à la nature de la colombe apparue au baptême du Christ renvoie enfin à la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie*, en notant que cette dernière témoigne d'un changement d'opinion chez Thomas par rapport à son commentaire sur les *Sentences*, mais Durandellus ne lui accorde pas une grande importance (*non est multum curandum*). Puisque Thomas pense, dans les *Sentences*, que la colombe ne fut probablement pas un vrai animal (la *Somme de théologie* tient l'inverse), Durandellus en conclut que le problème ne concerne pas ses *Evidentiae*⁷. Le fait mérite d'être remarqué, car dans la question concernant le Père et le Fils comme *unus Spirator* (*Evid.* I.26), Durandellus récuse la thèse de Durand qui affirme *duo Spiratores*, sans noter que la position incriminée est celle que saint Thomas tenait dans son commentaire sur les *Sentences*⁸ ! Quant aux

5. *Evid.* I.16, I.20, I.21, I.27. Dans l'*Evid.* I.20 (concept de *multitudo*), la thèse est tirée des *Sentences*, mais sa raison est formulée à l'appui de I^a, q 11, a 2 ; dans l'*Evid.* I.27 (la relation d'égalité), la thèse est posée avec le commentaire de Thomas sur les *Sentences*, mais une référence à I^a, q 28, a 1 est apportée dans le cours de l'article au sujet des conditions de la relation réelle.

6. À la différence de la liste des articles de Durand extraits par Jean de Naples qui faisait valoir le *De potentia* en théologie trinitaire (cf. n° 9, 10, 19 et 22 ; éd. J. KOCH, « Die Magister-Jahre des Durandus de S. Porciano O.P. und der Konflikt mit seinem Orden », dans ID., *Kleine Schriften*, t. II, « Storia e letteratura, 128 », Roma, 1973, p. 73-76).

7. *Evid.* I.11 : « Et quia istius opinionis fuit Doctor in Scripto, ideo de hoc nihil ad praesens, cum utraque opinio possit probabiliter sustineri. » Dans la *Somme de théologie* (III^a, q 39, a 7), Thomas ne dit pourtant pas que l'autre opinion soit probable.

8. THOMAS D'AQUIN, I *Sent.*, d 11, a 4. La référence à la position de Thomas aux *Sentences* était pourtant notée par d'autres critiques de Durand sur ce point, voir J. KOCH, « Die Magister-Jahre... », p. 77 (n° 25).

passages du commentaire sententiaire de Thomas invoqués par Durandellus comme textes majeurs, ils concernent tous des points de doctrine que l'Aquinat développe plus longuement dans son commentaire sententiaire que dans la *Somme de théologie* : c'est le cas de l'exclusion d'un universel en Dieu⁹, de la négation comprise dans la définition de 'multitude' (ici, Durandellus ne cite pas le passage concerné dans la section trinitaire de la *Somme*, mais il indique bien le passage de la q 11 auquel la q 30 de la *Prima Pars* renvoie explicitement !)¹⁰, de la *ratio mensurae* que l'un principe du nombre ajoute à l'un transcendantal¹¹, et enfin de la réalité de la relation d'égalité dans les créatures¹². Ces observations nous permettent de conclure avec précision que les *Evidentiae* prennent toujours comme référence la doctrine trinitaire de la *Somme de théologie*, sauf lorsque le point considéré est plus explicitement développé dans le commentaire de Thomas sur les *Sentences*. Ce procédé ne connaît aucune exception en théologie trinitaire et manifeste clairement un choix résolu en faveur de la *Somme* : le commentaire sur les *Sentences* n'intervient que comme second recours, là où les appuis textuels font défaut dans la *Somme* (et il se trouve simplement omis dans la question du *Spirator* face à laquelle il diverge de la *Somme*).

Tous les problèmes traités par les *Evidentiae* concernent des points de doctrine dans lesquels l'enseignement de Durand est *directement* contraire à celui de saint Thomas. Plusieurs remarques formulées dans les problèmes de théologie trinitaire, comme ailleurs également, nous le signalent explicitement¹³. Un seul article de doctrine trinitaire présente ici une particularité. Alors que Durandellus produit généralement un rappel de l'enseignement de Thomas au moyen d'un bref exposé très proche d'une citation littérale, l'article concernant la procession du Saint-Esprit « *per se a genito* » (*Evid.* I.7) doit préciser : « bien que [Thomas] ne le dise pas explicitement, cela ressort pourtant nécessairement de ce qu'il dit à cet endroit [*I^e*, q 36, a 2]¹⁴ ». Ici, Durandellus doit reconnaître que la formulation du pro-

9. Un article entier est consacré à cette question par Thomas en *I Sent.*, d 19, q 4, a 2, tandis que dans la *Somme de théologie* il en traite dans la réponse à un argument, *I^e*, q 30, a 4, ad 3.

10. *Evid.* I.20. Cela suggère que, tout en produisant principalement *I Sent.*, d 24, q 1, a 3, Durandellus a consulté le passage correspondant dans la *Somme*, bien qu'il ne le cite pas (*I^e*, q 30, a 3, ad 3, qui renvoie à *I^e*, q 11, a 2, ad 4, ce dernier texte étant produit par Durandellus).

11. Cette raison de mesure que l'un numérique ajoute à l'un transcendantal est explicitement posée par Thomas en *I Sent.*, d 24, q 1, a 3, sol. et ad 4. La *Somme de théologie* distingue également ces deux raisons de *unum*, mais sans formuler explicitement cette « addition » de la raison de mesure (*I^e*, q 11, a 2, sol.).

12. THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, d 31, q 1, a 1, sol. et ad 1. Les passages correspondants dans la *Somme de théologie* ne sont pas aussi complets sur ce point et se limitent à rappeler que l'égalité n'est pas une relation réelle en Dieu (*I^e*, q 28, a 4, ad 4 ; q 42, a 1, ad 4).

13. *Evid.* I.23 : « ...Non sunt directe contra Thomam. Et ideo non sunt praesentis discussionis. » Voir aussi *Evid.* I.12 ; I.13 (« Sed nec hoc est directe contra Thomam »). L'introduction de l'exposé de la position de Durand nous le rappelle chaque fois : « Contra istam conclusionem est Durandus... »

14. *Evid.* I.7 : « Primus est contra illud quod dicit sanctus Thomas, la Parte, q XXXVI, a 2, scilicet quod spiratus est per se a genito, quod licet explicite non dicat, tamen ex dictis suis ibidem necessario colligitur. »

blème n'est pas celle de Thomas. On peut ajouter à cela l'article concernant *persona* comme *nomen rei* où, après avoir indiqué le passage de Thomas auquel l'opinion de Durand est contraire, Durandellus relève que Thomas ne le prouve pas *directement* à cet endroit mais qu'on peut l'établir par ce que Thomas dit ailleurs, en particulier dans son commentaire sententiaire¹⁵. Les autres problèmes de théologie trinitaire ne rencontrent pas cette difficulté et Durandellus peut y faire valoir l'enseignement explicite de Thomas. Ce trait caractéristique du propos de Durandellus semble fournir la raison pour laquelle d'autres thèses de Durand s'écartant de l'enseignement commun ne sont pas traitées par son contradicteur. Nous prendrons ici comme point de comparaison la liste dressée par la commission de dominicains mandatés par l'Ordre et qui établit en 1314 une liste de 93 erreurs de Durand, ainsi que la liste d'« articles dans lesquels Durand dévie de la doctrine de notre vénérable docteur frère Thomas », rédigée peu d'années plus tard¹⁶. Ces deux listes, éditées par J. Koch, relèvent plusieurs « erreurs » de Durand (nous ne considérons ici que les points de théologie trinitaire) qui n'apparaissent pas dans le texte de Durandellus¹⁷. Tel est notamment le cas de l'opi-

15. *Evid.* I.18 : « Quam conclusionem licet ibi directe non probet, tamen ex dictis eius, praecipue in Scripto, potest probari, ubi dicit quod persona est nomen impositum a repraesentatione laudis. »

16. Selon J. Koch, Pierre de la Palud apparaît comme le principal auteur du premier catalogue d'erreurs pour la matière du commentaire sur les livres I et III des *Sentences* ; cf. J. KOCH, « Die Magister-Jahre... », p. 16-32. L'édition du second catalogue par J. Koch porte, pour I *Sent.*, les noms de Jean de Naples et Jacques de Lausanne, cf. J. KOCH, *op. cit.*, p. 72. Les deux listes sont éditées aux p. 52-118.

17. Voici un tableau des correspondances entre les deux listes (numéros selon l'éd. de Koch) et les *Evidentiae* de Durandellus, avec une brève indication des points de la doctrine trinitaire de Durand qui sont mis en cause :

<i>Evid.</i>	Liste 1	Liste 2	Doctrine de Durand
I.5	n° 3	n° 10	La puissance d'engendrer désigne principalement la relation
I.7	-	n° 12	La personne spirée n'est pas par soi <i>a genito</i> ou <i>a generante</i>
I.8	n° 5	n° 13	Il y a priorité réelle en Dieu (essence-relation et relations disparates)
I.9	n° 6	n° 14	Les relations disparates dans la même personne diffèrent réellement
I.10	n° 6	n° 36-38	La relation ne subsiste pas et n'inhière pas à son fondement
I.11	-	n° 15	La colombe apparue au baptême du Christ n'est pas un vrai animal
I.16	-	n° 19	Il y a un universel en Dieu (personne et relation prises <i>in communi</i>)
I.17	-	n° 20	Critique de Thomas, <i>I</i> , q 42, a 6, ad 3 (toute-puissance du Fils)
I.18	-	n° 21	« Personne » n'est pas un <i>nomen rei</i> mais un <i>nomen intentionis</i>
I.19	-	-	« Personne » ne signifie pas la relation
I.20	-	(n° 44)	« Multitude » ne dit pas une négation
I.21	-	(n° 44)	« Un » numérique n'ajoute pas la raison de mesure à « un » transcend.
I.22	-	n° 22	Pas d'ordre de préintellection entre propriétés et actes notionnels
I.23	-	(n° 22a)	Le verbe n'est pas quelque chose produit par l'intellect
I.24	n° 9	(n° 22a)	Le Verbe divin signifie une réalité essentielle et non pas personnelle
I.25	n° 11	n° 24	« Père et Fils sont un principe du Saint-Esprit » est impropre
I.26	-	n° 25	Le Père et le Fils peuvent être appelés « deux Spirateurs »
I.27	-	n° 47	L'égalité n'est pas une relation réelle dans les créatures
I.28	-	n° 48	La relation divine diffère réellement de l'essence (sans composition)
-	n° 10	n° 23	La personne divine ne peut pas être dite proprement « Image »
-	-	n° 18	« Don » est dit proprement tant de la personne que de l'essence
-	-	n° 42	Le tout numérique est abusivement appelé « tout »
-	-	n° 45	La relation comme telle (et non comme propriété) constitue la pers.
-	-	n° 46	« Principe » est dit de Dieu <i>per prius</i> en rapport aux créatures

nion de Durand concernant le nom « Image » qui ne s'attribuerait pas de manière propre à la personne divine, ou son opinion sur le nom « Don » qui conviendrait tout aussi proprement à chaque personne divine qu'à l'essence (et par appropriation au Saint-Esprit, comme le nom d'Amour ou le fait de procéder par mode de volonté)¹⁸. Ces problèmes sont omis par le texte des *Evidentiae* de Durandellus. Faut-il dire ici qu'aucun argument de Durand n'est directement contraire à saint Thomas ? Ou faut-il dire que ces problèmes sont implicitement traités dans les articles consacrés au Verbe ? Tout, dans l'enseignement de Durand sur ces points, n'est certes pas contraire à Thomas, et l'on peut relever bien des nuances chez Thomas à ce sujet, mais il semble bien que Durandellus néglige des points importants qui s'écartent manifestement de l'enseignement de Thomas.

Il faut enfin relever que Durandellus n'aborde pas le problème soulevé par le nom *principium* en Dieu. Durand enseigne en effet que le nom *principium* convient *per prius* à « principe des créatures », et *per posterius* à « principe de la personne divine »¹⁹, ce que Thomas n'accepte que *secundum quid*²⁰. Durand fait ici une distinction entre le *principe* désignant la « raison de production productive » et le *principe* désignant la « relation du produisant au produit », le premier sens incluant pour Durand la production d'une réalité différente (*aliud*) et convenant donc proprement et premièrement à la production des créatures. Ce problème attire également l'attention sur le thème du principe de production en Dieu, lié chez Thomas à la doctrine du Verbe et de l'Amour. Or il faut encore noter ici chez Durandellus l'absence de discussion du nom « Amour » (Saint-Esprit). Pour Durand, en effet, ce nom ne revient pas en propre au Saint-Esprit, mais seulement par appropriation, en vertu de ce que l'on peut affirmer sur la base de l'ordre dans l'image de la Trinité dans l'âme. Car, pour Durand, non seulement l'opération de l'intellect ne produit pas de terme immanent, mais l'opération de la volonté également ne donne pas lieu à un produit immanent : les actions immanentes sont « infécondes » ; cela conduit évidemment au rejet de la doctrine thomasiennne de l'Amour²¹. Durandellus note bien cette thèse de la *non-productivité des actions immanentes* chez Durand à propos du Verbe (*Evid.* I.23). Il note aussi que le nom d'Amour n'est qu'*approprié* par Durand au Saint-Esprit, comme le nom de Verbe, en raison de notre connaissance des personnes tirée de l'image créée (*Evid.* I.24), mais il ne discute pas ce problème concernant le nom « Amour ». Il est, ici encore, difficile d'établir la raison de cette omission, car Thomas accepte constamment un sens

18. J. KOCH., *op. cit.*, p. 56 (n° 10) et p. 75-76 (n° 18 et n° 23).

19. Thèse jugée « contra Thomam » et rejetée par la liste d'articles dans lesquels Durand dévie de Thomas, n° 46 (éd. J. KOCH, « Die Magister-Jahre... », p. 80-81).

20. THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, d 29, q un., a 2, q1a 2.

21. Cf. M.-D. PHILIPPE, « Les processions divines selon Durand de Saint-Pourçain », *RT* 47 (1947), p. 244-288.

essentiel du nom *Amor* qui se trouve comme tel approprié au Saint-Esprit, à côté du sens proprement personnel de ce terme. L'existence d'une *impressio* ou *affectio* amoureuse, à laquelle nous donnons (par défaut d'un terme plus précis) le nom *Amour* (sens personnel-notionnel) est pourtant clairement enseignée par Thomas²², qui y voit bien un « produit » de l'activité volontaire amoureuse²³, malgré les tâtonnements de la tradition thomiste à ce sujet²⁴.

Ce premier aperçu des problèmes trinitaires traités par le texte des *Evidentiae* de Durandellus nous conduit à trois conclusions provisoires. Premièrement, les problèmes trinitaires soulevés par les *Evidentiae* manifestent une étroite proximité avec les listes d'erreurs dressées par les premiers censeurs de Durand. Une seule question d'importance apparaît ici propre à Durandellus (la personne signifie la relation, contre Durand) face aux deux listes d'erreurs qui nous ont servi de point de comparaison. Durandellus n'est cependant pas isolé dans cette critique, car elle rejoint celle qu'Hervé de Nédellec adressait à Jacques de Metz, l'opinion de Durand concordant avec celle de ce dernier²⁵. Durandellus s'attaque ainsi à des thèses de Durand ayant suscité l'attention d'autres « thomistes », en produisant souvent des textes de Thomas semblables à ceux que l'on trouve chez les autres critiques de Durand, sans qu'aucun problème majeur ne soit véritablement propre à Durandellus. Deuxièmement, le catalogue des erreurs traitées par Durandellus apparaît plus limité que ceux que l'on peut rencontrer ailleurs. On peut estimer que certaines de ces « omissions » sont légitimes et constituent un indice probable de la connaissance familière de Thomas par Durandellus, tandis que d'autres apparaissent plus surprenantes (en particulier pour ce qui touche à l'Amour et à la procession du Saint-Esprit par mode de volonté). En troisième lieu, on peut repérer sans peine trois domaines majeurs sur lesquels porte la réfutation menée par Durandellus : la doctrine de la relation, celle du Verbe, et enfin celle de la procession du Saint-Esprit dans des problèmes connexes à la question du *Filioque*. Ce sont ces trois domaines que nous allons maintenant examiner.

2. La relation

La plus grande partie des problèmes de théologie trinitaire traités par Durandellus ont trait à la relation. On sait que la doctrine de la relation occupe une place centrale chez Durand et, quel que soit chez lui le rapport entre théologie et philosophie, il est certain que

22. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 37, a 1.

23. ID., SCG IV, c 26.

24. Cf. H.-D. SIMONIN, « Autour de la solution thomiste du problème de l'amour », *AHDLMA* 6 (1931), p. 174-274.

25. Cf. B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts, Münster, 1967, p. 510-511.

sa doctrine de la relation commande l'approche de nombreux problèmes²⁶. La conception de la relation chez Durand prolonge et développe (en la modifiant) la théorie des *modi essendi* de Henri de Gand²⁷. L'approche de Durand est fondamentalement réaliste : il y a des relations réelles lorsque celles-ci existent indépendamment de l'opération de l'esprit qui les saisit. Une relation est réelle lorsque son fondement, réel lui aussi, exige ou coexige un autre auquel il est référé (ce premier point déjà sera contesté par Durandellus)²⁸. La relation réelle est donc une certaine chose, mais l'accidentalité ne suffit pas à en rendre compte. La relation occupe une place unique parmi les accidents, car elle est un pur mode d'être *ad aliud*, un mode d'être qui comme tel n'est pas une *res* absolue distincte de son fondement, mais qui diffère de son fondement comme le *mode* diffère de la *res*. De ce fait, la relation ne subsiste pas et n'inhère pas, car un *modus essendi* n'a pas de quoi inhérer à la manière d'un accident absolu : il revient bien plutôt à la relation d'être un *modus essendi*, comme « subsister » ou « inhérer ». De plus, Durand pose que la relation diffère réellement de son fondement dans les créatures comme en Dieu : la relation en Dieu se distingue dès lors réellement de l'essence divine, quoiqu'elle ne fasse pas composition avec l'essence (un point que Durandellus va réfuter longuement²⁹). De manière comparable, les relations disparates diffèrent réellement elles aussi l'une de l'autre, ce qui frappe de plein fouet la doctrine thomiste de la distinction réelle par les seules relations d'origine³⁰. Durand soulève ici des difficultés voisines de celles que pose la théorie de la distinction formelle chez Duns Scot. Cette manière de voir entraîne dans son sillage un ordre de priorité réelle en Dieu entre l'essence et la relation (ainsi qu'entre les relations disparates). La signification de la personne et de la puissance notionnelle s'en trouve également affectée.

Notons que, pour Durand, la relation comme pur mode d'être n'a pas en elle-même d'entité ou de réalité propre (son *entitas* n'est pas *hoc vel illud*), mais qu'elle la tire de son fondement avec qui elle ne fait pas de composition (elle est *ens quia entis*)³¹. La simplicité divine est ainsi sauvegardée et Durand veut se défendre de tout trithéisme comme de tout « quaternisme », malgré les accusations inlassablement répétées contre lui au nom de la Décrétale *Damnamus* de

26. J. KOCH, *Durandus de S. Porciano*, p. 193, dont le jugement est nuancé par B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 437-438. Pour la théorie de la relation chez Durand, voir R. SCHÖNBERGER, *Relation als Vergleich*, *Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters », 43, Leiden, 1994, p. 125-131.

27. Mais Henri de Gand n'admettait pas la distinction réelle de la relation et de son fondement ; pour Henri, cf. M. G. HENNINGER, *Relations*, *Medieval Theories 1250-1325*, Oxford, 1989, p. 40-58.

28. DURAND, *I Sent.*, d 31, a 1 ; cf. *Evidentia* I.27.

29. *Evid.* I.28 ; pour la position de Durand sur ce point, voir B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 427-438.

30. *Evid.* I.9.

31. DURAND, *Quolibeta avenionensia tria*, *Quol.* I, q 1 (éd. P. T. Stella, Zürich, p. 52-56).

Latran IV (que Durandellus lui opposera également)³². Il est significatif à cet égard que Durand ait vu dans le sabellianisme l'hérésie la plus détestable³³. C'est pourtant à propos de la relation divine que Durandellus porte deux fois une accusation d'hérésie envers une thèse de Durand : l'existence d'une priorité réelle en Dieu (*haec opinio est falsa et haeretica*)³⁴ et la différence réelle entre la relation et l'essence divine (*ista opinio est falsa et haeretica*)³⁵ ; quant à la thèse de la différence réelle des relations disparates, elle est elle aussi jugée fort sévèrement « contraire à la vérité catholique »³⁶.

Ce bref aperçu du problème suffit à signaler l'étendue de cette question aux ramifications multiples, et son enjeu face à la synthèse trinitaire thomiste qui fait de la relation sa clef de voûte. Sans entrer ici dans le détail de tous les articles de Durandellus au sujet de la relation, nous nous limiterons à exposer : 1° la conception de la relation chez Durandellus, 2° son application à la question des relations disparates, 3° l'identité de la relation et de l'essence en Dieu, 4° l'idée de priorité et d'ordre dans la Trinité, 5° la relation dans la signification de la puissance notionnelle, 6° la relation dans la signification du nom de « personne » en Dieu.

1. La relation dans la théologie trinitaire de Durandellus

Contre Durand, Durandellus fait constamment valoir l'accidentalité de la relation en soulignant la pleine appartenance de la relation aux prédicaments « accidents » et donc à la structure qui les régit. Le double aspect de l'inhérence (*inesse, inhaerere*) et de la *ratio* propre de la relation (*ad aliud*) est plusieurs fois rappelé, dans les termes mêmes de Thomas³⁷. Ainsi, s'il revient proprement à la relation d'inhérent en son sujet, c'est *parce que tel est le mode commun à tous les accidents* et la relation n'y fait pas exception. L'inhérence et la raison propre « *ad aliud* » constituent ensemble la définition complète de la relation³⁸. Durandellus récuse en particulier la situation exceptionnelle que Durand accordait à la relation en y voyant exclusivement un *modus essendi* comparable à la subsistence ou à l'inhérence. Durandellus y répond en soulignant que ce qui se trouve dans un prédicament accidentel possède le mode propre de l'inhérence : *in hoc omnia accidentia conveniunt*. Si Durandellus accepte d'utiliser

32. DURAND, *ibid.* (éd. Stella, p. 58-60). Cf. aussi ID., I *Sent.*, d 33, q 1 (dans l'éd. Venise, f. 90vab, n° 36), où Durand proteste de son orthodoxie en n'hésitant pas à traiter Joachim de Flore de *verissimus Arrianus* ; DURANDELLUS, *Evid.* I.28 ; HERVÉ NÉDELLEC, *Correctiones supra dicta Durandi de Sancto Porciano in primo Quolibet* (éd. par Stella, en appendice des *Quolibeta avenionensia* de Durand, p. 294 et 298-300).

33. Cf. B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 437.

34. DURANDELLUS, *Evid.* I.8.

35. *Evid.* I.28. Ce sont les deux seules mentions de l'adjectif « hérétique » dans la réfutation des thèses trinitaires de Durand par Durandellus ; aucun des deux catalogues d'erreurs ne formulait un tel jugement à propos de ces deux thèses.

36. *Evid.* I.9 : « ...sciendum est quod quantum contraria sit ista opinio catholicae veritati... »

37. *Evid.* I.10, 27 et 28. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 28, a 2.

38. *Evid.* I.10 : « In his autem duobus consistit perfecta ratio entitatis cuiuslibet relationis. »

lui-même l'expression « *modus essendi ad aliud* » pour la relation, c'est seulement pour désigner la *ratio* de la relation, c'est-à-dire le rapport qui lui revient en vertu de son terme (*se habere ad aliud*), mais cet aspect ne suffit pas à rendre totalement compte de la relation dans les créatures puisque, comme accident, la relation inhère aussi à son sujet³⁹. Notons que, pour Durandellus, la relation inhère en raison de son fondement (*ratione fundamenti*), mais « elle n'a pas d'inhérence distincte de son fondement⁴⁰ ». C'est dire que l'esse de la relation est celui de son fondement. En cela, Durandellus tient une position mitigée (accidentalité de la relation et identité de son inhérence avec le fondement) et reconnaît bien à la relation une place spéciale parmi les accidents. Sa conclusion est ainsi nuancée : « C'est pourquoi on ne doit pas concéder *simpliciter* qu'inhérer n'appartienne pas à la *ratio* de relation⁴¹. » Et puisque la relation inhère en raison de son fondement même, la relation réelle aura impérativement besoin d'un accident qui inhère vraiment⁴². Ce problème est lié à la thèse de l'absence de réalité de la relation en dehors de la réalité de ses extrêmes.

Pour qu'une relation soit réelle, Durandellus énumère comme Thomas trois conditions : 1° que ses extrêmes, c'est-à-dire les termes en relation, soient réels ; 2° que ces extrêmes soient réellement distincts (car la relation à soi n'est pas réelle) ; 3° que la relation soit consécutive à son fondement selon son être réel (*quod relatio sequatur suum fundamentum secundum suum esse reale*), c'est-à-dire que la *ratio fundamentalis* de la relation existe dans la réalité extramentale⁴³. Ces trois conditions suffisent pour faire qu'une relation soit réelle. C'est sur la troisième condition en particulier que porte la difficulté. D'une part, Durandellus évoque la formulation que Thomas répète à plusieurs reprises, notamment dans le *De potentia* et la *Somme de théologie* : que les extrêmes soient du même ordre, c'est-à-dire *ordinabilia* comme tels⁴⁴. Cette condition d'« ordinabilité » des réalités ne met-elle pas en cause les trois conditions indiquées plus haut comme suffisant à une relation réelle ? Durandellus répond, à juste titre, que l'appartenance à un même ordre n'est pas requise pour une relation réelle mais plus précisément pour une relation réelle *mutuelle*⁴⁵. Cajetan fera plus tard la même remarque,

39. *Evid.* I.10, *ad rationes*.

40. *Evid.* I.10, corps de l'article : « Nec aliam inhaerentiam distinctam a suo fundamento habet. »

41. *Ibid.* Notons que, dans ses *Correctiones in primo Quolibet* de Durand, Hervé de Nédellec omettait de traiter ce problème parce qu'il constituait à son jugement un problème philosophique et discutabile (*quoddam disputabile et philosophicum* ; éd. Stella, p. 294).

42. *Ibid.*, dans le *dubium* final : « Si relatio ratione sui fundamenti habet inhaerere, ergo nulla vera relatio poterit fundari, nisi super aliquod accidens, quod vere inhaeret. »

43. *Evid.* I.27. Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 28, a 1 ; *De pot.*, q 7, a 11 ; I *Sent.*, d 26, q 2, a 1.

44. DURANDELLUS, *Evid.* I.27 ; THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 13, a 7 ; q 28, a 1.

45. *Evid.* I.27, où Durandellus explique que, s'il fallait que les deux réalités soient du même ordre, la relation de création ne serait pas réelle dans la créature ; or elle n'est pas mutuellement réelle.

sur le même point⁴⁶. D'autre part, une difficulté vient de Durand lui-même qui appelle « réel » un fondement quand, dans un terme relatif, il y a exigence ou coexigence d'un autre (*coexigit alterum*) en vertu de la nature même de quelque chose existant dans ce relatif⁴⁷. Cette coexigence est liée à l'idée durandienne de la relation : un *modus essendi ad*, pour être réel, a nécessairement besoin d'un fondement exigeant par nature autre chose. Durandellus conteste cette manière de voir qui entraîne bien sûr la non-réalité de relations telles que la similitude ou l'égalité : l'exigence dont parle Durand n'est pas une condition du côté du fondement, mais elle est bien plutôt la relation elle-même⁴⁸. Il reste donc que, affirmer qu'une relation réelle a son fondement dans la réalité et non dans l'esprit, c'est dire que le rapport advient au fondement en vertu de la réalité même de ce fondement.

Lorsqu'il examine de plus près les fondements d'une relation réelle, Durandellus en compte trois (ou quatre) : la quantité, la qualité, l'action et la passion⁴⁹. Aux listes de Thomas qui ne mentionnent généralement que la quantité et l'action/passion, on voit que Durandellus ajoute ici la qualité ; cela ne doit pas faire de problème : Thomas expliquait lui-même que la qualité peut être comptée comme fondement de la relation réelle, mais « par accident » seulement, c'est-à-dire en tant qu'on considère dans la qualité (c'est le cas aussi de la substance) un aspect vérifiant la raison des autres fondements indiqués⁵⁰. Durandellus indique la similitude comme exemple de relation réelle fondée sur la qualité, un exemple que choisissait Thomas lui-même pour montrer que la qualité, dans ce cas, se ramène à un aspect de la quantité (semblable = *unum* en qualité). L'examen de ces fondements donne lieu au développement de plusieurs éléments. Ainsi, avec Thomas, Durandellus tient qu'une relation réelle ne peut pas se fonder sur une relation ; il précise également que sur un seul et même fondement on ne peut pas fonder plusieurs relations de même *ratio*. Ainsi, par exemple, c'est par une seule relation de paternité qu'un père est référé à tous ses fils. C'est aussi la raison pour laquelle il n'y a dans le Christ qu'une seule relation réelle de filiation, celle par laquelle il est référé au Père⁵¹.

Parmi l'ensemble de réflexions proposées sur la nature des fondements de la relation réelle, il faut relever l'opinion de Durandellus concernant la relation de création. Bien que celle-ci ne concerne pas directement la théologie trinitaire, elle est cependant évoquée dans ce contexte. Durandellus a rappelé que la relation réelle ne peut être

46. CAJETAN, *In Iam*, q 28, a 1, n° XI (Édition léonine, *Opera omnia*, 4, p. 320).

47. DURAND, *I Sent.*, d 30, a 1 ; cf. *Evid.* I.27 : « Quando ex natura alicuius existentis in eo coexigit alterum. »

48. *Evid.* I.27, *ad rationes* : « Ipsa exigentia est ipsamet relatio. »

49. *Evid.* I.10, *dubium*.

50. Pour les diverses énumérations des fondements de la relation réelle chez Thomas voir A. KREMPEL, *La Doctrine de la relation chez saint Thomas*, Exposé historique et systématique, Paris, 1952, p. 180-225. Voir notamment *De pot.*, q 7, a 9.

51. *Evid.* I.27, ad 3 ; cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* III^a, q 35, a 5, ad 3.

fondée que sur un fondement-accident en raison duquel elle inhère à son sujet. Or cela fait problème pour Durandellus, car l'absence de changement (*mutatio*) dans la création, prise soit au sens actif (action divine) soit au sens passif, entraîne l'absence d'une véritable *ratio actionis et passionis*⁵². Que la création ne soit pas une véritable mutation ou changement, Thomas l'accordait incontestablement⁵³. Mais Durandellus se sépare de Thomas en tenant que, du fait de l'absence de véritable action-passion, la relation de création passive n'est pas une vraie relation relevant de la catégorie de la relation-accident (*nec vera relatio, prout facit distinctum praedicamentum accidentis*) : « C'est pourquoi on peut dire avec probabilité que le rapport par lequel la créature se réfère au créateur n'est pas une relation appartenant au prédicament de relation⁵⁴. » Cette position n'est pas seulement proche de celle de Scot (relation transcendantale), mais elle se rencontre aussi parmi les dominicains qui se réclament de saint Thomas. Ainsi par exemple, Hervé de Nédellec enseigne que la création est toute la substance de la créature elle-même : la création (passive) n'est pas un accident mais elle est réellement la substance de la chose créée, n'ayant pas besoin d'un sujet réellement distinct d'elle⁵⁵. Or Thomas a toujours enseigné, de manière invariable, que la relation de création passive est un accident appartenant proprement à la catégorie de la relation⁵⁶. Non seulement Thomas parle exclusivement ici d'une relation catégoriale du genre relation, mais il exclut les autres prédicaments, et il exclut encore qu'il s'agisse d'une relation transcendantale⁵⁷. Durandellus se situe donc ici en opposition sur un point majeur de l'enseignement de Thomas concernant la relation (*Durandellus contra Thomam* !). La raison en est fournie par la compréhension du rapport entre la relation et son fondement, ainsi que par les conditions de la relation réelle.

Cette question de la distinction de la relation et de son fondement est liée à celle de la composition de la relation avec son fondement. Ce problème fait aussi surgir celui de la réalité et de l'entité de la relation face aux éléments en jeu. Durand enseigne en effet que, dans les créatures comme en Dieu, la relation diffère réellement de son fondement mais ne fait pas composition avec lui. Durandellus s'attache d'une part à montrer, sur le terrain des arguments de Durand, qu'un *modus essendi* ne suffit pas pour entraîner une distinction

52. *Evid.* I.10 in fine.

53. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 45, a 2, ad 2.

54. *Evid.* I.10, in fine : « Unde probabiliter potest dici quod habitudo, qua refertur creatura ad creatorem, non est relatio pertinens ad praedicamentum relationis. »

55. HERVÉ DE NÉDELLEC, *In II Sent.*, d 1, a 2-5 (éd. Paris, 1647, p. 198-200) : « Creatio passio non est accidens, sed est realiter ipsa substantia rei creatae [...] sed illa relatio non est proprie relatio... » (a 5, ad 1).

56. THOMAS D'AQUIN, *II Sent.*, d 1, q 1, a 2, ad 4 : « ...sic est quoddam accidens in creatura, et sic significat quamdam rem, non quae sit in praedicamento passionis, proprie loquendo, sed quae est in genere relationis » ; *De pot.*, q 3, a 4 ; *Sum. theol.* I^a, q 45, a 3. Cf. A. KREMPPEL, *La Doctrine de la relation*, p. 554-562.

57. THOMAS D'AQUIN, *III Sent.*, d 11, a 1, ad 7 : « Creatura non est illa relatio secundum quam dicitur esse a Deo, per quam habet esse. »

réelle entre la relation ainsi comprise et son fondement : pour qu'une chose diffère réellement d'une autre, il faut qu'il s'agisse d'une vraie réalité (*vera res*) ; or tel n'est pas le cas d'un *modus essendi*. En outre, pour Durandellus, toute distinction réelle implique nécessairement la composition⁵⁸, tandis que la théorie du *modus essendi* permettait à Durand de rejeter cette composition. La méthode de réfutation menée par Durandellus consiste ainsi à placer son adversaire devant cette alternative dont les termes excluent la position durandienne : ou la distinction est réelle (ce que tient Durand), et alors il y a composition entre la relation et son fondement ; ou la distinction n'est pas réelle, et alors il n'y a pas de composition (ce que Durand tient pourtant aussi).

Mais quelle est la pensée propre de Durandellus à ce sujet ? Le problème central concerne ce qu'est la relation, c'est-à-dire sa réalité ou consistance d'être par rapport à son fondement : si la relation, sous l'aspect selon lequel elle diffère de son fondement, désigne quelque chose de réel, elle en diffère réellement ; si elle ne désigne rien de réel, elle n'en diffère pas. Le premier critère de Durandellus est le suivant : « Tout ce qui désigne quelque chose réellement, sous l'aspect selon lequel cela diffère réellement d'autre chose, peut être saisi en tant que tel sans l'autre⁵⁹. » Cet aspect prolonge le critère établi plus haut pour la réalité de relation elle-même. Or la relation ne peut pas être saisie (*intelligi*) sans son fondement. Durandellus s'en sert directement pour rejeter la distinction réelle tenue par Durand. Si l'on prend le *modus essendi*, Durandellus souligne ici encore que l'inhérence (*modus essendi in* des accidents), de soi (*secundum se*), ne diffère pas réellement du fondement ni du sujet, mais s'en distingue seulement en raison du rapport au sujet connoté dans l'inhérence⁶⁰. Cette identité du mode d'être accidentel de la relation et de son fondement avait déjà été relevée plus haut⁶¹. Le mode d'inhérence ne peut différer de son fondement ou de l'accident qu'en raison du sujet connoté⁶². Sur cette base, la réponse de Durandellus tient fondamentalement à la distinction suivante : les *modi essendi* et la relation elle-même ne diffèrent pas réellement du fondement, ni de soi (*secundum se*), ni du côté du fondement, mais seulement sous

58. *Evid.* I.28 : « Sed omne illud quod dicit veram rem, sub ratione qua differt ab altero, facit compositionem cum eo, ut de se patet. »

59. *Evid.* I.28 : « Omne illud quod dicit aliquid realiter, sub ratione qua differt realiter ab altero, potest intelligi sine eo ut sic. »

60. *Ibid.*, *ad rationes suae positionis* ; l'accident est « séparable » du sujet, tandis que le mode d'inhérence n'est pas séparable de l'accident sinon par la séparation du sujet (avec les exemples de l'eucharistie et de la nature humaine du Christ, comme chez Scot).

61. *Evid.* I.10.

62. *Evid.* I.28 : « Nam, cum dicit quod *modus essendi in alio* differt realiter a suo fundamento vel subiecto, falsum est *secundum se* ; nisi ratione connotati ipsius in » ; Durandellus ajoute de même que le *modus essendi in se* (mode de la substance) ne diffère pas réellement de la substance ou de l'essence.

l'aspect du terme connoté⁶³. Il s'ensuit que la relation ne fait pas composition avec son fondement⁶⁴.

Quelle est alors la *réalité* de la relation (réelle) ? On connaît la structure d'analyse de saint Thomas : du côté de sa *ratio* (le rapport *ad aliud*), la relation ne pose rien de positif dans le sujet (à la différence des autres accidents) mais elle est pur rapport à quelque chose d'extérieur ; c'est du côté de son inhérence qu'elle reçoit sa réalité d'accident, son être ou exister qui est l'*esse in* propre aux accidents. De là vient que la relation a l'*esse* le plus « débile » entre tous les accidents⁶⁵. Durandellus inscrit sa réflexion dans cette structure d'analyse fondamentale : la relation se définit par le mode d'inhérence propre à l'accident et par sa *ratio* propre (*ad aliud*). Elle tire son *entitas* de ces deux aspects : « La relation n'a aucune entité sinon celle de ses extrêmes (*relatio nullam entitatem habet nisi illam quae est extremorum*)⁶⁶. » Durandellus n'affirme donc pas que la relation soit une *vera res* ; mais c'est plutôt en prenant ce qui revient à la relation en vertu de son fondement et du terme que l'on dira que la relation « désigne une vraie chose en rapport à autre chose⁶⁷ » ; « la relation n'a pas d'entité propre en dehors de la réalité du fondement et du terme⁶⁸ ». Durandellus l'illustre au moyen de l'exemple classique de la similitude et de la dissimilitude (la blancheur et la noirceur de Platon et de Socrate) : ces relations réelles n'ont de soi aucune *entitas* en dehors du fondement et du terme⁶⁹. Cette affirmation est reprise à plus d'un endroit par Durandellus⁷⁰. La relation réelle surgit donc en vertu de la réalité de son fondement (elle est consécutive à l'*esse* réel de son fondement, ce qui la distingue de la relation de raison), son entité est celle de son fondement ; quant au rapport lui-même (*respectus*), il n'a par définition aucune *entitas*⁷¹. Dès lors, il ne reste qu'une distinction de raison entre la relation elle-même et son fondement, en Dieu

63. Même réponse chez Hervé de Nédellec ; voir A. KREMPER, *La Doctrine de la relation*, p. 250.

64. *Evid.* I.28, *ad rationes suae positionis* : « Dicendum quod sicut nec alii modi faciunt compositionem cum suis fundamentis, quia non differunt secundum se ; nec ex parte qua se tenent ex parte sui fundamenti ; sed solum ratione connotati, ut visum est ; sic etiam dicendum est de relatione. Si autem relatio et alii modi essendi differrent secundum se a suis fundamentis, necessario facerent compositionem. »

65. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 28, a 2.

66. *Evid.* I.10.

67. *Ibid.*, *ad rationes* : « Sed si consideretur quantum ad id quod sibi convenit ratione fundamenti et termini simul, non solum dicit modum essendi, sed veram rem in habitudine ad aliud. »

68. *Evid.* I.9 : « Relatio nullam entitatem propriam habet ultra realitatem fundamenti et termini. »

69. *Evid.* I.9 ; cela permet de montrer que la relation de similitude de A envers B et la relation de dissimilitude de A envers C ne diffèrent pas réellement entre elles (*inter se*), car elle ne diffèrent pas par leur réalité propre (elles n'en ont pas *secundum se*), ni par le fondement (en A), mais seulement selon les termes (B et C).

70. Citons encore *Evid.* I.9, *in fine* : « Sed quae, secundum se, omni alio circumscripto, nihil sunt, nullo modo differre possunt. Huiusmodi autem sunt relationes, quae de se nullam entitatem habent... »

71. *Evid.* I.28, *Ad rationes suae positionis*.

comme dans les créatures⁷². Lorsqu'il traite de la priorité des relations, Durandellus n'a pas d'autres éléments que ceux-ci : le fondement réel de la relation, le *respectus* lui-même (*ens rationis*, qui ne se distingue du fondement que selon la raison), et le terme réel de la relation⁷³.

Il apparaît donc que, comme Hervé de Nédellec et bien d'autres « thomistes primitifs », Durandellus adopte ici une position mitigée qui ne tient pas la différence réelle de la relation et du fondement, ni leur composition. On sait que les textes de Thomas sur ce point sont parfois d'interprétation difficile, mais sa doctrine semble bien nous orienter vers la distinction réelle⁷⁴, comme l'a fermement noté Cajetan : « L'opinion disant que toute relation réelle se distingue réellement du fondement est indubitablement (*sine dubio*) celle de saint Thomas, bien que beaucoup de thomistes (*multi thomistae*) ne l'aient pas compris⁷⁵. » La position de Durandellus, qui affecte sa compréhension de l'inhérence, de la réalité de la relation et du problème de l'identité réelle en Dieu, s'inscrit dans le courant de ces « thomistes » dont parle Cajetan. Il en va de même pour la composition de la relation et de son fondement, dont Cajetan souligne la *nécessité*⁷⁶, tandis que, au jugement de Durand qui évoquait la position commune de son temps, « tout le monde pose que la relation, qu'elle diffère ou non de son fondement, ne fait pas de composition réelle⁷⁷ ».

2. Les relations disparates

L'analyse générale de la relation dont nous avons tenté de rendre compte a déjà fourni tous les principaux instruments de réponse aux problèmes posés par Durand. Le premier est celui de la distinction des relations disparates. Durand tient en effet que, dans le Père, la génération active et la spiration active diffèrent réellement comme, dans le Fils, la filiation et la spiration active. Cette position est clairement contraire à celle de Thomas pour qui, en Dieu, seules les relations d'opposition diffèrent réellement *ad invicem*⁷⁸. Et c'est par l'opposition relative que Thomas donnait réponse à cette question (pas d'opposition relative entre la génération active et la spiration active). Durandellus voit également dans la thèse de Durand une

72. *Evid.* I.8 : « Si circumscripto [termino relationis], sic certum est, quod non est ordo naturae inter fundamentum et respectum, quia ut sic terminus nihil addit supra fundamentum nisi solam rationem, ut infra magis apparebit, nec in creaturis nec in divinis. »

73. *Ibid.*

74. Voir A. KREMPEL, *La Doctrine de la relation*, p. 245-271 ; cf. p. 250.

75. CAJETAN, *In Iam*, q 28, a 2 (*Opera omnia*, 4, p. 323 a). La formulation est pourtant exagérée, car ce n'est pas le cas des relations réelles en Dieu. La conséquence pour la relation de création est relevée dans la suite de ce texte.

76. *Ibid.*, p. 323 b.

77. DURAND, *Disputatio cum Anonymo quodam*, éd. J. Koch, Münster, 1935, p. 35 : « Relatio autem - sive differat sive non a suo fundamento - ad minus hoc ab omnibus ponitur, quod non facit compositionem realem. »

78. THOMAS D'ÂQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 30, a 2.

affirmation contraire à la foi catholique et aux saints docteurs, en se réclamant de l'Extravagante *Firmiter* (la première Décrétale de Latran IV expliquée et commentée par Thomas pour l'Archidiacre de Todi). On note ici une expression d'ironie chez Durandellus face à l'impressionnant dossier de Durand : « La multitude de ses arguments montre combien se déclarent dénués de vérité ceux qui se sont armés d'une telle multitude d'arguments⁷⁹. » Chez Durand, cette « multitude d'arguments » (six principaux) visait en particulier à réfuter la position d'Hervé de Nédellec⁸⁰. La thèse durandienne est évidemment liée à sa théorie des *modi essendi* et s'inscrit dans le prolongement de celle de Jacques de Metz⁸¹. Pour Durand, la raison d'une distinction réelle des relations disparates n'est bien sûr pas l'opposition, mais la simplicité première des relations qui, comme différences des premiers suppôts, diffèrent par soi⁸². Nous sommes alors en présence de deux sortes de distinction réelle des relations en Dieu : la différence réelle des relations qui ont une opposition relative, qui diffèrent mutuellement et selon le suppôt ; la différence réelle des relations disparates qui diffèrent mutuellement mais pas selon le suppôt⁸³.

La réponse de Durandellus fait valoir ici les principes énoncés plus haut à propos de la réalité de la relation : deux relations disparates ne peuvent pas différer par leur réalité propre (puisqu'elles n'en ont pas), ni par leur fondement (puisque celui-ci est identique à l'essence divine) ; il reste que les relations disparates ne peuvent différer que par la réalité de leur terme (*realitate termini*). Or – et c'est le point central de la thèse de Durandellus –, si deux relations ne diffèrent que par la réalité du ou des termes, cela ne fait pas deux relations réellement diverses, mais cela fait seulement un même fondement référé à des réalités diverses (*idem fundamentum ad diversa realiter referri, idem ad diversa referri diversimode*)⁸⁴. C'est-à-dire : dans le Père, la génération (active) et la spiration (active) ne se distinguent que par leur terme (le Fils pour l'une, le Saint-Esprit pour l'autre), ce qui ne fait donc pas deux relations réellement diverses dans le Père. C'est au moyen de cette réponse fondamentale que les arguments de Durand sont écartés. On doit noter ici un déplacement d'accent entre Thomas et Durandellus, déplacement dû à la problématique imposée par Durand et à l'évolution de la question au XIV^e siècle. Tandis que Thomas se contentait ici d'affirmer l'opposition relative comme seule source de distinction réelle en Dieu, Durandellus se trouve obligé de situer et de résoudre la question sur le ter-

79. *Evid.* I,9 : « Etiam multitudo argumentorum suorum ostendit quantum a veritate nudos se esse professi sunt, qui multitudine tot argumentorum se armaverunt. »

80. B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 367-377.

81. *Ibid.*, p. 351-361.

82. Durandellus en rend bien compte au terme de l'exposé de l'*impugnatio Durandi*, *Evid.* I,9.

83. DURAND, *I Sent.*, d 13, q un.

84. *Evid.* I,9.

rain de la *réalité* de la relation. Dans cette ligne, l'accent sur le *fondement* apparaît aussi caractéristique de la réponse de Durandellus. Il faut noter en outre que, à l'exception de cet accent sur le fondement, la réponse de Durandellus est identique à celle d'Hervé de Nédellec⁸⁵; la comparaison des réponses aux arguments de Durand manifeste également une étroite proximité, parfois littérale, entre les solutions d'Hervé et celles de Durandellus⁸⁶. La comparaison des textes rend fort vraisemblable l'utilisation par Durandellus des travaux d'Hervé sur ce point. Notons que, lorsque nous parlons du fondement de la relation divine, les textes de Durandellus laissent constamment entendre que ce fondement est l'essence (ce qu'Hervé de Nédellec établit formellement⁸⁷), alors que les textes de Thomas indiquent que ce fondement, ou plutôt ce que nous concevons comme le fondement, est la nature divine communiquée, c'est-à-dire la procession.

La distinction des relations personnelles constitue un cas fort différent, car il y bien ici différence réelle entre la paternité et la filiation par exemple. Mais dans ce cas encore Durandellus fait valoir la réalité du fondement. En Dieu, les relations ne peuvent pas différer par leur réalité propre *parce qu'elles n'ont pas de réalité propre* : si elles diffèrent, c'est par la réalité qui est le fondement lui-même (*realitas quae est ipsum fundamentum, non tamen convertibiliter et adaequate*)⁸⁸. Hervé de Nédellec tenait littéralement la même chose en réponse au même argument de Durand⁸⁹.

3. L'identité de la relation et de l'essence en Dieu

Nous avons déjà indiqué la méthode par laquelle Durandellus réfute la position de Durand : pour que la relation diffère réellement de l'essence, il faudrait qu'elle désigne quelque chose de réel, une *vera res* (et non seulement un *modus rei*) sous l'aspect selon lequel elle diffère de l'essence. Sur le terrain des arguments de Durand, Durandellus écarte, comme on l'a vu, que le *modus essendi*, comme tel, diffère réellement de son fondement ou de son sujet⁹⁰. Il exclut en outre la position de son opposant en lui imposant l'alternative dont Durand accepte un terme et rejette l'autre : ou identité réelle et non-composition, ou diversité réelle et composition. La thèse propre de Durandellus se ramène au principe suivant : l'essence et la relation en Dieu ne diffèrent pas réellement mutuellement (*inter se*),

85. HERVÉ DE NÉDELLEC, *Correctiones supra dicta Durandi de Sancto Porciano in Primo Quolibet*, éd. Stella, p. 316.

86. *Ibid.*, p. 316-317.

87. HERVÉ DE NÉDELLEC, *I Sent.*, d 31, a 2 : la relation divine doit se fonder sur un absolu qui ne peut être autre que l'essence même (éd. Paris, 1647, p. 131-132).

88. *Evid.* I.28, ad 3.

89. HERVÉ DE NÉDELLEC, *Correctiones supra dicta Durandi de Sancto Porciano in Primo Quolibet*, éd. Stella, p. 310 : « Sed est dicendum quod differunt realitate illa, quae est essentiae realitas, non convertibiliter. »

90. *Evid.* I.28, *Ad rationes suae positionis*.

mais selon le terme connoté par la relation (*respectu tertii*). Dire que l'essence et la relation ne sont pas identiques sous tous les modes, cela revient donc simplement à dire qu'elles diffèrent par rapport à un troisième terme, ce terme que connote la relation et que ne connote pas l'essence selon sa *ratio* propre⁹¹. Cette explication au moyen de la connotation se présente comme une réponse directe à Durand qui voulait obliger ses contradicteurs à poser une connotation *ex parte rei* impliquant la différence réelle⁹². Durandellus exclut ainsi que l'essence et la relation diffèrent réellement, c'est-à-dire à la manière de deux absolus ou de deux relatifs. C'est encore cette réponse qui commande la solution des principales objections formulées par Durand. Durandellus peut ainsi légitimer la formule de saint Thomas, explicitement contestée par Durand : « Toute chose qui n'est pas l'essence divine est la créature⁹³. » Il n'y a pas de place pour une propriété divine ou un mode de l'essence divine qui soit une *vera res* autre que cette essence divine⁹⁴.

On doit noter ici encore un déplacement d'accent entre la réponse de Thomas et celle de Durandellus toujours préoccupé par la *réalité* de la relation. Pour Thomas, l'essence et la relation en Dieu ne diffèrent que par la considération de l'esprit (*secundum intelligentiae rationem*) « en tant que dans la relation est évoqué un rapport à son opposé qui n'est pas évoqué dans le nom 'essence'⁹⁵ ». La pointe de l'enseignement de Thomas résidait alors dans l'affirmation de l'identité de l'*esse* de la relation divine et de l'*esse* de l'essence, et dans le maintien de leur distinction conceptuelle en vertu du terme connoté par la relation. Durandellus, d'une part, place un fort accent sur cette identité, en affirmant que l'essence et la relation sont *unum et idem* « qui pris en soi ne connotent rien, mais pris selon quelque chose d'autre le connotera⁹⁶ ». On voit parfaitement ici que la réalité de la relation est celle de l'essence, à tel point qu'il est difficile de discerner comment on peut saisir, avec l'essence, la relation *secundum se* sans le terme opposé qu'elle connote. D'autre part, en raison des arguments de Durand, Durandellus tient que la relation et l'essence ne diffèrent certes pas réellement *inter se*, mais il écrit bien que la relation et l'essence diffèrent *réellement* par rapport à un troisième terme (*differunt realiter respectu tertii*), puisqu'elles ne sont pas la même chose par rapport à ce troisième terme (*non sunt idem respectu*

91. *Evid.* I.28 : « Refert multum quod aliqua differant inter se realiter, et quod differant respectu alicuius tertii. [...] Sed ad hoc quod differant respectu alicuius tertii, sufficit quod unum eorum connotet aliquid, quod alterum non connotat. [...] Unde, quod relatio divina aliquid connotet, quod non connotat essentia, hoc non est ex diversitate ex parte essentiae vel fundamenti, sed magis ex positione alterius extremi. »

92. DURAND, I *Sent.*, d 33, q 1, a un.

93. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 28, contra.

94. *Evid.* I.28, *Ad illud quod ultimo dicit.*

95. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 28, a 2, sol.

96. *Evid.* I.28 : « Essentia et relatio [...] sunt unum et idem, quod secundum se ipsum sumptum, nihil connotat ; sed secundum aliquid alterum sumptum, illud connotabit. »

tertii)⁹⁷. Durandellus explique cette thèse au moyen du principe déjà indiqué : dire que deux choses diffèrent *realiter respectu tertii*, cela signifie simplement que prises en soi et absolument elles sont la même réalité qui ne connote rien. De telles expressions sont absentes du vocabulaire de Thomas qui s'en tenait à l'affirmation d'une distinction conceptuelle en vertu du rapport au terme.

Cette position de Durandellus est substantiellement identique, ici encore, à celle d'Hervé de Nédellec dans son commentaire sententiaire : pour Hervé, l'essence et la relation n'ont pas de différence réelle *inter se* mais bien dans le rapport à un troisième terme⁹⁸. La même réponse se retrouve encore chez Hervé, mais sous une forme plus développée, dans ses *Correctiones supra dicta Durandi de Sancto Porciano in Primo Quolibet*. Hervé y distingue deux manières de comprendre que deux choses se rapportent réellement à un troisième terme : soit que deux choses se rapportent diversement à une troisième en différant *realiter inter se* ; soit qu'elles se rapportent diversement et réellement à un troisième terme (*diversimode realiter ad tertium*) « selon l'affirmation et la négation du même mode » : dans ce cas, sans qu'il y ait différence réelle mutuelle, quelque chose est cependant réellement affirmé d'un terme et nié de l'autre ; il suffit pour cela que les deux termes (essence et relation) ne soient pas la même réalité de manière parfaitement convertible⁹⁹. Ce qu'Hervé explique ici avec l'affirmation/négation, Durandellus l'explique avec la connotation, mais la réponse de Durandellus demeure très proche de celle d'Hervé. Dans le même sens, Durandellus ajoute avec une pointe d'ironie que la différence réelle ne peut pas être établie à moins de prouver que les choses qui diffèrent par rapport à un troisième terme diffèrent aussi entre elles, « ce que Durand n'a pas encore prouvé¹⁰⁰ ». Les réponses aux objections de Durand manifestent encore la même proximité entre Durandellus et Hervé¹⁰¹.

Dans un souci proprement *théologique*, Durand voyait dans sa thèse de la différence réelle et de la non-composition de la relation et de son fondement, appliquée en théologie trinitaire à la différence réelle de l'essence et de la relation, le moyen d'« éviter bien des difficultés concernant la Trinité¹⁰² ». On mesure ici combien sa réflexion philosophique est régie par une visée théologique. D'une part, Durand se bat pour se dégager du soupçon de « quaternisme » au

97. *Evid.* I.28, ad 1-2 ; l'affirmation est reprise plusieurs fois en ces termes.

98. HERVÉ DE NÉDELLEC, *I Sent.*, d 31, q 1, a 3 (éd. Paris, 1647, p. 132) : « *Essentia et relatio non habent differentiam realem inter se, sed in habitudine ad tertium.* »

99. HERVÉ DE NÉDELLEC, *Correctiones supra dicta Durandi de Sancto Porciano in Primo Quolibet*, éd. Stella, p. 314.

100. *Evid.* I.28, ad 1 : « *Quod nondum Ipse probavit.* »

101. Par exemple pour l'argument de la distinction réelle des relations : *Evid.* I.28, ad 3 ; HERVÉ DE NÉDELLEC, *Correctiones*, p. 310 ; la critique du *sylogismus expositivus* de Durand : *Evid.* I.28, ad 4 ; *Correctiones*, p. 309-310 ; la mention du fait que le terme « essence », en Dieu, « est in plus quam quaelibet relatio per se » : *Evid.* I.28, ad 4 ; *Correctiones*, p. 306 ; etc.

102. DURAND, *I Sent.*, d 33, q 1, a un. (texte cité en note de l'*Evid.* I.28, dans l'éd. du P. Stella) : « *Ista opinio si esset vera, evitaret multas difficultates circa distinctionem personarum.* »

moyen de sa thèse de la non-inhérence des relations (la relation n'ajoute pas à l'essence divine, elle n'est pas *quod* mais *cuius*). D'autre part, la différence réelle lui semble nécessaire pour maintenir la vérité et la réalité de la distinction personnelle en Dieu. Le texte de l'édition imprimée de son commentaire sententiaire n'hésite pas à affirmer que ceux qui nient une certaine différence réelle entre la relation et l'essence « apparaissent clairement tomber dans l'hérésie sabellienne, car il est impossible de maintenir que la paternité et la filiation diffèrent réellement l'une de l'autre et qu'elles ne diffèrent pas réellement de l'essence par la nature de la réalité et donc réellement¹⁰³ ». Ce souci théologique et apologétique se heurte lui aussi à la critique de Durandellus. Ce dernier réplique en effet que, si l'on tient la thèse de Durand, on condamnerait par le fait même beaucoup d'*auctoritates* des saints docteurs, « ce qui n'est ni sain ni sans danger ». Durandellus souligne bien plutôt que, face à la foi trinitaire qui dépasse la faculté de la raison (*quia huiusmodi facultatem rationis excedunt*), il vaut mieux suivre l'autorité des Saints et de l'Écriture¹⁰⁴. Hervé de Nédellec présentait déjà de semblables remarques à ce sujet contre Durand¹⁰⁵. Il est hors de doute que Durand ne présente aucune démonstration de la Trinité et qu'il veut écarter tout excès de rationalisme dans son approche de la Trinité (contre Scot notamment, ce qui le rapproche, sur ce point, des thomistes)¹⁰⁶. Il est alors d'un grand intérêt de remarquer que le thomisme de Durandellus vise la synthèse durandienne sur ce point névralgique et que c'est au nom de Thomas qu'il fait valoir la primauté de la révélation et de la tradition des saints docteurs face à la raison apologétique mise en œuvre par Durand.

4. Priorité et ordre dans la Trinité

La distinction réelle des relations disparates, puis celle de la relation et de l'essence, conduisent assez naturellement Durand à poser la possibilité d'un ordre de *priorité réelle*, en Dieu, de l'essence envers la relation et des relations personnelles envers les relations qui ne constituent pas la personne. La raison en est simple : du fait qu'il pose une distinction réelle entre le fondement et la relation, en Dieu comme dans les créatures, Durand peut poser une priorité réelle entre le fondement et le *respectus*. De même, puisqu'il recon-

103. DURAND, I *Sent.*, d 33, q 1, *in fine* ; éd. Venise, 1571, f. 91ra, n° 39 : « Et qui negant hoc, videntur clare incidere in haeresim sabellianam, quia impossibile est salvare quod paternitas et filio differant realiter inter se et non differant ab essentia ex natura rei, et sic realiter... »

104. *Evid.* I.28, *in fine*.

105. HERVÉ DE NÉDELLEC, *Correctiones supra dicta Durandi de Sancto Porciano in Primo Quolibet*, à propos de la sentence de Latran IV (éd. Stella, p. 306) : « Unde, si talis ratio esset insolubilis, nobis imputare debemus defectum nostrae ignorantiae, potius quam defectum veritatis. »

106. M.-D. PHILIPPE, « Les processions divines selon Durand de Saint-Pourçain », *RT* 47 (1947), p. 244-288, cf. p. 253.

naît une différence réelle entre les relations disparates, il peut établir une priorité de la relation constitutive de la personne envers la relation qui advient à une personne déjà constituée¹⁰⁷. Sur le fond, cette question est donc une conséquence des précédentes, mais tandis que celles-ci faisaient valoir les Décrétales *Firmiter* et *Damnamus* de Latran IV, c'est ici le Symbole pseudo-athanasien qui se trouve invoqué, comme chez saint Thomas déjà : « In Trinitate nihil prius et posterius¹⁰⁸. » Le Symbole d'Athanase fournit l'*auctoritas* au nom de laquelle Durandellus récuse la position de Durand en la jugeant « fausse et hérétique ». La réponse principale de Durandellus puise également aux mêmes sources que saint Thomas : Augustin, qui excluait formellement toute priorité de nature et de durée, contre les Ariens¹⁰⁹. Nous percevons une fois encore un soupçon d'arianisme porté contre Durand qui, selon Durandellus, porte atteinte à l'unité divine.

Dans ce contexte, nous retrouvons bien sûr les éléments principaux de la théorie durandellienne de la relation. Le seul ordre de nature en Dieu (*ordo naturae*, selon l'expression consacrée) est l'ordre d'origine des personnes. En Dieu *comme dans les créatures*, il n'y a aucune priorité réelle, aucun ordre de nature, entre le fondement de la relation et le rapport lui-même : ce rapport (*respectus*) est un être de raison qui n'ajoute rien de réel au fondement¹¹⁰. C'est bien lorsqu'elle est prise avec le fondement que la relation est un être réel, et elle ne se distingue pas réellement de son fondement selon Durandellus. Dans l'analyse de la relation réelle, tout se joue entre le fondement (réel), le *respectus* (*ens rationis* ne différant pas réellement du fondement) et le terme (réel). Le seul ordre de nature que l'on puisse trouver est celui que le fondement entretient avec le terme de la relation (la réalité à laquelle le fondement est référé) : il peut y avoir priorité réelle du fondement envers le terme, dans le monde créé, mais non pas en Dieu. Durandellus en conclut avec rigueur que l'essence ne peut pas être antérieure à la relation. Il accepte cependant que la relation divine présuppose l'essence (c'est-à-dire, pour Durandellus, son fondement) *secundum rationem*, comme l'enseignait Thomas¹¹¹. Quant à la relation qui ne constitue pas la personne, elle n'advient pas réellement à la propriété personnelle ou à la personne déjà constituée, mais seulement *secundum rationem*, car les relations disparates ne diffèrent pas réellement¹¹². Nous voyons ainsi que la question d'une priorité réelle se fonde sur celle de la différence réelle, et que les éléments de solution de Durandellus sont sub-

107. Ainsi, par exemple, la spiration commune advient à la personne constituée par la paternité ou la filiation dont elle diffère réellement. DURAND, I *Sent.*, d 12, q 1, a un.

108. *Evid.* I.8 ; THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 42, a 3, sed contra ; cf. arg. 2.

109. Durandellus fait pourtant valoir ici les *Confessions*, tandis que Thomas renvoyait plutôt au *Contra Maximinum* d'Augustin.

110. *Evid.* I.8, ad rationes.

111. *Evid.* I.8. Durandellus n'apporte pas davantage d'explications mais on peut voir THOMAS D'AQUIN, I *Sent.*, d 7, q 1, a 3, ad 4 ; *Sum. theol.* I^a, q 33, a 3, ad 1.

112. *Evid.* I.8, in fine.

stantiellement identiques dans l'un et l'autre cas. Et nous retrouvons ici encore l'affirmation de la non-différence réelle entre la relation et son fondement (en Dieu comme dans les créatures) qui apparaît bien occuper une place centrale dans la doctrine du réfuteur de Durand.

L'ordre conceptuel entre propriété, relation et acte notionnel pose un tout autre problème. C'est ici Durand qui conteste tout rapport de préintellection entre ces concepts pris distinctement. On sait que Thomas, dont Durandellus rapporte clairement l'enseignement sur ce point, pose un rapport de priorité conceptuelle de l'origine passive (signifiée comme *via ad personam*) par rapport aux propriétés (« être engendré », dans notre esprit, précède « filiation ») ; il établit une semblable priorité de l'acte notionnel de spiration (active) par rapport à la notion de spiration commune ; il pose la même priorité encore de l'acte notionnel de génération par rapport à la paternité comme relation ; mais il tient (thèse thomiste fameuse) que, en tant qu'elle constitue la personne du Père, la paternité est conceptuellement antérieure à l'acte notionnel de génération¹¹³. Durand accepte qu'il puisse y avoir un certain ordre de préintellection si l'on saisit l'un de ces concepts en faisant abstraction de l'autre (il se réfère à Thomas sur ce point)¹¹⁴, mais il rejette l'idée que ces concepts puissent entretenir un ordre de préintellection en tant que l'esprit saisit distinctement l'un et l'autre. Ce que Durand veut éviter, c'est de poser la constitution de la personne par une *ratio absoluta* ; or cette conséquence lui semble être inévitable si l'on tient que la personne est perçue comme constituée avant d'être perçue comme principe d'une autre ou référée par une relation¹¹⁵. C'est ainsi pour éviter de concevoir la personne constituée par un absolu qu'il refuse l'ordre de préintellection de la propriété par rapport à la relation et aux actes notionnels.

Dans le même sens, Durand s'attache résolument à montrer que la propriété constitue et distingue la personne non pas en tant que propriété seulement, mais bien en tant que relation ; cet enseignement est littéralement identique à celui de Jacques de Metz¹¹⁶, et il vise notamment celui d'Hervé de Nédellec¹¹⁷. Cette thèse est-elle

113. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 40, a 4.

114. DURAND, I *Sent.*, d 27, q 1, a un. Dans ce cas, la propriété, en tant que constitutive de la personne, est antérieure à la relation comme telle et à l'acte notionnel ; la raison en est que « être constitué » est plus commun que « être constitué par telle relation », tout comme « animal » est plus commun que « homme » et peut être pensé sans « homme » (il est en ce sens préintelligé).

115. Durandellus en rend compte, *Evid. I.22, Impugnatio Durandi* : « Cujus ratio est quia intellectus apprehendens personam prius esse constitutam, quam relatum vel producentem, apprehendit eam esse constitutam per rationem absolutam. Sed haec apprehensio est falsa. [...] Sed qui excludit rationem relativam, ponit rationem positivam absolutam. »

116. Voir B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 468-470 ; 476-478 ; pour Durand, voir aussi l'édition imprimée de son commentaire sententiaire, I *Sent.*, d 26, q 1 (éd. Venise, 1571, f. 75rab, n° 14-17).

117. HERVÉ DE NÉDELLEC, I *Sent.*, d 25, q 1, a 3 : « Proprietas relativa non est ratio istius distinctionis ut relatio est. Sed ut proprietas nata distinguere in esse substantiae » (éd. Paris, 1647, p. 119).

directement contraire à saint Thomas, comme le veut B. Decker¹¹⁸ ? Cela semble être le cas au premier regard, et la liste d'erreurs de Durand dressée par Jacques de Lausanne mentionne bien ce point¹¹⁹. En réalité, Thomas n'affirme pas que la propriété distingue et constitue la personne en tant que « propriété » et non en tant que « relation ». Il affirme certes, surtout dans ses premiers écrits, deux aspects de la relation : l'un en tant que la relation est identique à l'essence divine et constitue la personne ; l'autre en tant que la relation est prise comme relation et alors elle distingue (opposition relative)¹²⁰. C'est plutôt chez Albert le Grand que l'on trouve ce vocabulaire : la relation comme *proprietas personalis* constitue la personne, et comme *relatio* elle est rapport *ad aliud*¹²¹. On verra du reste Cajetan lui-même (dans la ligne tenue ici par Durand !) affirmer au nom de Thomas, et bien que d'autres thomistes tiennent le contraire, que les relations personnelles constituent les personnes *infra latitudinem relativam*¹²². Il nous semble plutôt que la position de Durand (comme celle de Cajetan) est motivée par l'opposition à la thèse franciscaine et scotiste de la constitution des personnes par une propriété absolue¹²³. Or il faut relever que Durandellus, contrairement à d'autres censeurs, ne relève pas ce dernier point, ce qui suggère au moins qu'il n'y a pas vu une thèse directement contraire à Thomas (à juste titre nous semble-t-il).

Dans le corps de sa réponse, assez curieusement, Durandellus se limite à démontrer la non-impossibilité d'un ordre de préintellection *secundum rationem* en Dieu, en reprenant l'exemple de l'homme et de l'animal déjà mis en avant par Durand pour établir la priorité de la propriété constitutive par rapport à la relation et à l'acte notionnel¹²⁴. L'enjeu de la position de Durand est cependant clairement perçu par Durandellus. Aussi sa réponse s'applique-t-elle ensuite à établir que saisir la personne constituée avant de la saisir comme principe d'une autre ou référée à une autre, *cela ne signifie d'aucune manière que la personne soit constituée par une raison « absolue »*¹²⁵. Durandellus souligne expressément que « saisir la personne divine d'abord constituée et ensuite référée ou productrice,

118. B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 468.

119. J. KOCH, *Die Magister-Jahre*, p. 81 (n° 45) : « D 26, q 1, reprobatur ultra medium positionis opinionem que dicit, quod relatio constituit personam non ut relatio sed ut proprietas, probans quod ymmo ut relatio. Contra Thomam... »

120. THOMAS D'AQUIN, *De pot.*, q 8, a 3, ad 7 ; cf. *Sum. theol.* I^a, q 40, a 4. Pour Thomas, « propriété » signifie simplement « ce qui est propre à la personne » (I^a, q 30, a 2, ad 1) exprimé par un nom abstrait (q 32, a 2).

121. ALBERT LE GRAND, *De divinis nominibus* II, n° 26 (Ed. colon., t. 37/1, p. 60, ad 4) ; cf. I *Sent.*, d 26, a 9.

122. CAJETAN, *In Iam*, q 40, a 4 (*Opera omnia*, 4, p. 419) ; cf. H.-F. DONDAINE, *Saint Thomas d'Aquin, La Trinité*, t. II, Paris, 1950 p. 356-357, qui relève bien cette différence entre les anciens thomistes et Cajetan.

123. DUNS SCOT, I *Sent.*, d 26, q un. (*Opera omnia*, t. 17, p. 328-332). Scot se réclame ici de saint Bonaventure.

124. *Evid.* I.22.

125. *Evid.* I.22, ad rationem in oppositum : « ...non apprehendit eam esse constitutam per rationem absolutam, quae per immediata dividitur contra rationem respectivam. »

cela n'exclut pas la relation de la constitution de la personne, mais cela ne l'inclut pas dans la constitution de la personne selon l'aspect de priorité¹²⁶ ». Concevoir la personne constituée (le Père) avant l'acte notionnel (génération) n'exclut pas la relation au Fils, mais ne l'inclut pas dans ce qui touche à la constitution de la personne et au principe de l'acte notionnel *en tant que ces éléments sont considérés dans leur rapport de priorité*. Dans ce cas, la distinction porte bien, comme chez saint Thomas, sur les éléments suivants : la relation selon qu'elle constitue la personne, et la relation en tant que relation même. Durandellus parvient ici à montrer que la constitution par une propriété absolue (voie exploitée par Scot) ou la négation d'un ordre de préintellection (Durand) constituent une fausse alternative à laquelle la position de Thomas doit permettre d'échapper.

5. La relation et la puissance notionnelle

Deux thèses de Durand concernant la puissance notionnelle tombent sous la critique de Durandellus. Dans la première, Durand tient que la puissance d'engendrer (*potentia generandi*) signifie tant l'essence que la relation mais principalement la relation. Dans la seconde, Durand récuse l'argument par lequel Thomas, dans la *Somme de théologie*, établit l'égalité du Père et du Fils en toute-puissance. La première thèse pose en réalité une importante difficulté. Durand, en effet, discute trois solutions¹²⁷. Selon la première, la puissance d'engendrer ne désigne que la relation¹²⁸ ; cette opinion ne le satisfait pas. Une deuxième opinion pose que la puissance d'engendrer signifie intrinsèquement l'essence et non la relation : c'est la solution de plusieurs thomistes (Hervé de Nédellec notamment)¹²⁹ et Durand, cela mérite d'être souligné, la reconnaît « très probable » (*multum probabilis*). L'opinion que réfute Durandellus constitue le troisième *modus dicendi* exposé par Durand. Selon cette troisième opinion, la puissance d'engendrer signifie tant l'essence que la relation : l'essence comme principe de *communication* et la relation, de son côté, comme principe de *production* de la personne ; or, puisque la puissance d'engendrer désigne davantage un principe de production, elle signifiera principalement la relation. Durand ne présente pas cette opinion comme sa propre manière de penser, mais expose une opinion qu'il rencontre et à laquelle il accorde une certaine probabilité (*probabiliter*). Il est en outre d'un grand intérêt que, à l'appui de cette troisième opinion, Durand ait recours à Thomas lui-même :

126. *Ibid.* : « Sic intelligens proprietatem constitutivam et relationem et actum notionalem esse de constitutione personae divinae, ita quod intelligat quod persona divina prius est constituta quam relata vel producens, non excludit a constitutione personae relationem, sed non includit in constitutione personae secundum rationem prioritatis. »

127. Voir B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 345-350. Sur ce point, Durand ne suit pas l'opinion de Jacques de Metz.

128. Une position que Bonaventure indique déjà en l'attribuant aux *moderniores* ; cf. BONAVENTURE, *I Sent.*, d 7, a un., q 1, concl.

129. HERVÉ DE NÉDELLEC, *I Sent.*, d 7, q 1, a 2 (éd. Paris, 1647, p. 55).

« Qui vult tenere hanc opinionem, que probabiliter teneri potest, et ad intencionem fr. Thome videtur declinare in questionibus de potencia, potest respondere ad rationes precedentis opinionis¹³⁰. » Il apparaît en effet que, dans son commentaire sententiaire, Thomas voyait la puissance d'engendrer (avec saint Albert) comme un *medium inter essentielle et personale*¹³¹; dans les Questions *De potentia* encore, comme l'a bien vu Durand, Thomas concluait que la puissance d'engendrer signifie *simul essentiam et notionem*¹³². A s'en tenir aux textes, d'une part, Durand semble mieux au fait de l'évolution de Thomas que Durandellus, car ce dernier ne souffle mot de ces passages. Cette position, d'autre part, n'est pas la solution exclusive de Durand puisque, on l'a vu, la deuxième opinion était reconnue fort probable. Notons aussi que l'édition imprimée du commentaire de Durand présente un remaniement considérable de cette question : l'opinion incriminée ici par Durandellus est jugée fausse par Durand lui-même (et pour des raisons proches de celles que produit Durandellus)¹³³, et Durand juge désormais que l'unique manière de rendre compte de la vérité de la foi est de tenir que la puissance d'engendrer signifie la seule relation¹³⁴. On observe donc, chez Durand, une radicalisation de l'opinion en faveur de la seule relation (à laquelle Thomas s'est toujours opposé).

Durandellus se tient strictement à la position de Thomas dans la *Somme de théologie* (I^a, q 41, a 5) sans faire aucune mention des textes du *Scriptum* sur les *Sentences* ni du *De potentia* qui auraient pu apporter des arguments en faveur de Durand. La puissance d'engendrer désigne principalement l'essence, et non pas l'essence en tant qu'elle est identique à la relation; elle ne désigne la relation qu'*in obliquo*. L'article qui traite ce problème (I.5) est, matériellement, le plus long article de théologie trinitaire des *Evidentie* de Durandellus. Dans son propre exposé, Durandellus montre de diverses manières que le principe de production et le principe de communication, en Dieu, sont le même principe d'un acte unique et simple. La seule différence entre la production et la communication de l'essence est une différence conceptuelle : la *communication* désigne davantage une identité (identité d'essence) du côté du terme de la génération, tandis que la *production* désigne davantage une certaine efficence ou *principiatio* du côté du principe producteur¹³⁵. Mais chacune appartient mutuellement à la définition de l'autre. Ce problème fait surgir celui de la différence réelle, car pour Durand le principe de communication se distingue du principe de production

130. DURAND, I *Sent.*, d 7, q un.; cet extrait de la première rédaction du commentaire sententiaire de Durand est cité par J. KOCH, *Durandus de S. Porciano OP*, p. 80.

131. THOMAS D'AQUIN, I *Sent.*, d 7, q 1, a 2.

132. ID., *De pot.*, q 2, a 2, sol. *in fine*.

133. DURAND, I *Sent.*, d 7, q 2 (éd. Venise, 1571, f. 33rb, n° 23).

134. *Ibid.* (f. 33va, n° 29).

135. *Evid.* I.5.

tout comme l'essence diffère de la relation (réellement)¹³⁶. En soulignant l'identité des deux principes, qui ne font en réalité qu'un seul principe d'un unique acte, Durandellus vise donc à sauvegarder l'identité réelle de l'essence et de la relation.

La discussion se porte en outre sur l'idée même d'un principe et d'un terme de production. Durand tient en effet que le principe *quo* de la production, en Dieu, diffère réellement du terme par lequel cette production se termine. Or, pour Durand, ce terme par lequel la génération-production se termine (*quo productio terminatur*), c'est la relation de filiation constitutive du suppôt du Fils (ce que Durandellus refuse). Il faudra donc, pour Durand, que le principe *quo* de la génération-production soit de l'ordre de la relation et non de l'essence. Cette manière de voir est radicalement contestée par Durandellus : le propre du terme par lequel la production se termine n'est pas de différer réellement du principe producteur, sinon quant au suppôt, mais bien plutôt d'être semblable au principe (argument de Thomas : assimilation par la génération) ; s'il en allait autrement, *il ne pourrait pas y avoir de vraie production en Dieu*¹³⁷ ; ce terme formel n'est pas la relation en tant que telle, mais l'essence reçue du Père, bien qu'il reste vrai que ce terme *quo* par lequel la génération-production se termine est identique en Dieu au terme *qui* est produit, c'est-à-dire le suppôt lui-même¹³⁸. Durandellus écrit également, en termes voisins : le terme de la production est l'essence en tant qu'elle est *ab ipso Patre* par la génération¹³⁹. La seule différence – Durandellus la répète constamment – se prend donc selon le suppôt.

Relevons que Durandellus prend enfin Durand, une fois encore, au piège de sa propre épistémologie trinitaire. Pour Durand, si l'on pose que les relations sont le principe des émanations en Dieu, on établit du même coup qu'il n'y a que deux émanations dans la Trinité, ce qui n'apparaît pas si l'on tient que l'essence est le principe des productions divines¹⁴⁰. D'une part, répond Durandellus, il y a ici pétition de principe, car comment montrer qu'il n'y a que deux relations en Dieu ? D'autre part, et plus profondément, ce n'est ni par l'essence ni par les relations que l'on peut assigner au nombre des émanations divines une raison plus adéquate (*convenientius assignari*) : cela n'est tenu que par la foi (*sola fide tenetur*)¹⁴¹. On perçoit ainsi trois éléments majeurs de la position de Durandellus : l'exclusion d'une différence entre un principe de communication et un principe de production (liée à l'exclusion de la différence réelle entre

136. Il y aurait dans le Fils quelque chose qui est communiqué (l'essence) et quelque chose qui est produit (la relation), ce que Durandellus refuse.

137. « Quod est haereticum » ajoute Durandellus (*Evid.* I.5, corps de l'article).

138. Cette identité ne se rencontre qu'en Dieu en qui la relation d'origine constitue le suppôt.

139. *Ibid.*, ad 1.

140. *Ibid.*, *Impugnatio Durandi, tertio* : « Illa debent poni principia emanationum, quibus positus ponitur status in divinis emanationibus. »

141. *Ibid.*, ad 3. Durandellus ne fait pas même valoir ici la voie « psychologique » (rejetée par Durand).

l'essence et la relation) ; la « convenance » entre le principe de production et le terme de production en tout sauf en ce qui concerne la distinction des suppôts ; la non-déductibilité du nombre des personnes en Dieu sur la base de l'essence ou des relations.

Puisque c'est dans la relation que Durand voit le signifié principal de la puissance d'engendrer, il rejette en toute logique que la puissance notionnelle s'inscrive dans la toute-puissance divine. De ce fait, il juge insuffisant l'argument de Thomas qui établissait l'égalité de la toute-puissance du Père et du Fils au moyen de leur identité de nature ou d'essence¹⁴², et que Durandellus s'applique à légitimer dans un article spécialement consacré à ce problème. Les arguments de Durand se ramènent tous, d'une manière ou d'une autre, à celui-ci : ce n'est pas en disant que la puissance d'engendrer signifie l'essence que l'on pourra montrer que le Fils, de même essence que le Père, n'engendre pas à son tour un autre fils¹⁴³. Derrière l'argument précis de Thomas, c'est donc le même problème que l'on retrouve : la signification de la puissance notionnelle, à quoi s'ajoute ici la signification de la toute-puissance (*omnipotentia*). La réponse de Durandellus est limpide : « Engendrer ne concerne pas la toute-puissance absolument, mais concerne bien la toute-puissance du Père¹⁴⁴. » D'une part, « engendrer » désigne une relation ; or la relation ne désigne pas quelque chose qui soit réellement distinct de l'essence (nous retrouvons ici encore la thèse de l'identité réelle) ; c'est pourquoi « pouvoir engendrer » ne désigne rien d'autre que l'essence divine avec la relation de paternité, sans que rien fasse défaut au Fils. D'autre part, la génération s'inscrit dans la toute-puissance du Père, car pouvoir engendrer relève de la puissance *déterminée* dans le Père. Durandellus l'établit d'une autre manière en rappelant que « engendrer » ne désigne pas formellement une « perfection » en Dieu, mais seulement un *rapport* : « engendrer » ne concerne donc pas la puissance absolument et n'implique aucun défaut dans la personne qui n'engendre pas (le Fils n'est pas le Père)¹⁴⁵.

L'intérêt de cette réponse de Durandellus réside également dans les sources qu'il exploite. Pour rendre compte de l'argument de la *Somme de théologie*, c'est au commentaire de Thomas sur les *Sentences* qu'il doit recourir¹⁴⁶. La *Somme de théologie*, en effet, ne développe pas le thème de l'*omnipotentia Patris* dans ce contexte¹⁴⁷, tandis

142. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 42, a 6, ad 3. Puisque pour Thomas, rappelons-le, la puissance d'engendrer signifie l'essence principalement et la relation *in obliquo* seulement.

143. *Evid.* I.17, *Impugnatio Durandi*. Cf. B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 528-531.

144. *Evid.* I.17 : « Generare non pertinet ad omnipotentiam absolute, sed bene pertinet ad omnipotentiam Patris. »

145. *Ibid.* : « nec potentiae attestatur nec etiam derogat » ; cf. ad 1 et ad 2.

146. *Evid.* I.17 : « Sicut dicit Doctor, eadem distinctione, a 1 [...]. Quae duo, ex dictis suis ibidem possunt probari. »

147. La seule mention de l'*omnipotentia Patris* en rapport à la génération se trouve en I^a, q 42, a 6, arg. 3 (argument qui nie l'égalité de toute-puissance du Père et du Fils).

que le commentaire sur les *Sentences* en traitait plus longuement¹⁴⁸. Durandellus recourt ainsi à une œuvre dans laquelle Thomas tenait que la puissance d'engendrer signifie à la fois l'essence et la relation. En outre, l'affirmation « engendrer ne relève pas de la toute-puissance absolument » correspond certes à la pensée de Thomas, mais ne se lit comme telle ni dans la *Somme* ni dans les *Sentences*. C'est bien plutôt au *De potentia* que Thomas écrit : « La puissance d'engendrer relève de la toute-puissance du Père mais non pas de la toute-puissance absolument¹⁴⁹ » ; nous retrouvons également au *De potentia* l'ensemble des arguments rapportés par Durandellus, avec la mention du *determinatus modus existendi* ou *determinata relatio* que fait valoir Durandellus¹⁵⁰. Il apparaît dès lors probable que Durandellus se serve ici des réflexions de Thomas au *De potentia*.

6. La personne et la relation

Durandellus établit que le nom même de *personne*, en Dieu, signifie la relation. Et pour cela il doit d'abord montrer, contre Durand, que le nom *persona* est un nom de réalité (*nomen rei*) et non pas un terme logique (*nomen intentionis*) et qu'il ne désigne pas un « universel » en Dieu. Les trois problèmes sont bien sûr liés chez Durand lui-même qui établit que *personne* ne signifie pas la relation, soit que l'on tienne que *personne* est un *nomen intentionis* (sa propre position), soit que l'on tienne le contraire¹⁵¹. La définition de Boèce (la personne est une « substance individuelle de nature rationnelle ») est au centre de toute cette discussion, car d'une part cette définition pose la personne comme un « individu », c'est-à-dire un supposé dans le genre de « substance », et ce sont là des noms d'intention ; d'autre part, cette définition ne parle pas de relation, et pas davantage d'essence¹⁵².

Sur le premier point, B. Decker a noté que Durand présente les mêmes arguments qu'Hervé de Nédellec, bien qu'il tranche la question dans le sens opposé¹⁵³. Durand tient ici une opinion voisine de celle d'Henri de Gand, avec cette nuance : lorsqu'il dit que *persona* est un *nomen intentionis*, Durand n'entend pas ici par « intention » le concept ou la raison formée par l'intelligence, mais « les conditions de la chose correspondant aux intentions proprement dites », c'est-à-dire non pas un être de raison mais un *modus rei*¹⁵⁴. Durandellus relève qu'un mode réel d'une chose n'est pas une intention et

148. THOMAS D'AQUIN, I *Sent.*, d 20, q 1, a 1 : « Utrum Filius sit omnipotens. »

149. ID., *De pot.* q 2, a 5, sol.

150. *Ibid.*, q 2, a 5, ad 4 ; ce vocabulaire n'apparaissait pas dans ce contexte au commentaire sur les *Sentences*.

151. B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 511.

152. Ce sont les premières raisons avancées par Durand ; voir *Evid.* I. 18 et I.19, *Impugnatio Durandi*.

153. B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 500.

154. *Evid.* I.18, *Impugnatio Durandi* : « Sed vocantur hic intentiones condiciones rei correspondentes intentionibus proprie dictis, ut singularitas, individuatio et suppositio. »

que la définition de Boèce ne mentionne pas un mode mais bien la substance. Il remarque aussi avec ironie qu'il faut savoir de quoi l'on parle, car on ne peut pas réfuter saint Thomas sur ce point en prenant simultanément *intentio* dans un sens différent de celui que Thomas dénie au nom de « personne »¹⁵⁵. Sur le fond, Durandellus rappelle que « suppôt » ou « personne » ne s'observent pas dans chaque prédicament et qu'ils ne sont donc pas des noms d'intention. Et ce ne peut être que selon son *significat* principal que « personne » désigne une nature intellectuelle, car du côté du mode de signifier ce nom concerne ce qui subsiste par soi (mode de la substance)¹⁵⁶. « Personne » désigne ainsi une « chose soumise à l'intention d'individu indéterminé » (*res subiecta intentioni individui vagi*)¹⁵⁷. Cet *individuum vagum* vise bien sûr à rendre compte du fait que le nom de personne se dit des trois relations substantives en Dieu ; il conserve l'« incommunicabilité » propre à l'individu, mais sans apporter un mode déterminé d'incommunicabilité. Cette réponse reprend presque littéralement la solution de Thomas¹⁵⁸. C'est également la solution qu'Hervé de Nédellec donnait sur ce point¹⁵⁹. Quant à l'argument thomiste de la dignité attachée à la personne (la personne concerne une réalité « digne de louange »), que Durand juge « frivole », Durandellus l'explique dans le sens de la dignité et de la bonté que la nature intellectuelle, indépendamment de sa vertu morale, possède à l'égard des autres êtres¹⁶⁰.

Il faut relever que Durandellus range le terme « suppôt (*suppositum*) » dans les noms de réalité. La raison qu'il en donne renvoie à l'un de ses principaux arguments : puisqu'il ne concerne pas tout genre, « suppôt » ne peut pas être un nom d'intention¹⁶¹. Or, contrairement à ce que tient Durandellus, Thomas a toujours considéré « suppôt » comme un *nomen intentionis*, nonobstant le fait que ce nom ne concerne que le seul genre de la substance¹⁶². L'option de Durandellus s'éclaire par le but visé : soustraire « personne » aux noms d'intention ; le nom de « suppôt », du coup, se trouve égale-

155. *Evid.* I.18, corps de l'article. Durandellus laisse entendre ici que Durand veut explicitement réfuter Thomas (« tu qui hoc concedis et in hoc Doctorem reprobas »).

156. *Evid.* I.18.

157. *Ibid.*, ad 2.

158. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 30, a 4. Durand rendait parfaitement compte de la thèse thomiste en la résumant ainsi : « Persona significat naturam subiectam intentioni, quae est individuum vagum in natura intellectuali generaliter, et non ipsam intentionem » (DURAND, I *Sent.* 23, a un., q un. ; cf. aussi éd. Venise, 1571, f. 70va, n° 6).

159. HERVÉ DE NÉDELLEC, I *Sent.*, d 23, q 1, a 1 : « Persona significat rem substratam intentioni particularitatis sive individui vagi in omni natura intellectuali » (éd. Paris, 1647, p. 112).

160. *Evid.* I.18, *in fine* ; la critique de Durand est elle-même jugée « magis frivolum » ; voir THOMAS D'AQUIN, I *Sent.*, d 23, q 1, a 1.

161. *Evid.* I.18, ad 1 : « Patet quod non est simile de individuo et persona et supposito, quia individuum circuit omne genus, et ideo potest esse nomen intentionis ; non autem suppositum vel persona » ; cf. au corps de l'article : « Suppositum et persona non reperiuntur in quolibet praedicamento [...] Ergo non sunt nomina intentionis. »

162. Voir THOMAS D'AQUIN, III *Sent.*, d 6, q 1, a 1, q 1, sol. (suppôt désigne le rapport du particulier à la nature commune en qui il subsiste) ; *De unione Verbi incarnati*, q un., a 2, sol. ; *Sum. theol.* I^a, q 29, a 2, sol.

ment écarté en raison des conditions posées pour qu'un terme soit un nom d'intention. Durandellus, qui vise ici encore Durand¹⁶³, ne signale pas qu'il prend une position opposée à celle de Thomas. On voit mal en outre comment Durandellus pourrait délibérément prendre *nomen intentionis* dans un sens plus strict que saint Thomas car, comme il le fait remarquer à Durand, il convient de prendre le sens présent chez Thomas si l'on veut récuser Thomas (ou confirmer sa doctrine) ! Il reste cependant que le statut du nom *suppositum* (*nomen rei*) et le motif invoqué par Durandellus, développés pour confirmer la doctrine de Thomas au sujet de la personne, s'écartent de l'enseignement explicite de Thomas sur ce point.

Ce problème rejaillit bien sûr dans la question de la signification du nom de personne (un point curieusement omis dans le catalogue d'erreurs de Durand établi par la commission de 1314 aussi bien que dans la liste de Jean de Naples¹⁶⁴). Durandellus rend exactement compte de la position de Thomas : la personne prise en général (*in communi*), qu'il s'agisse de Dieu ou de la créature, signifie une substance individuelle de nature rationnelle (Boèce), et donc un individu distinct dans cette nature rationnelle ; or, puisque cette distinction en Dieu est le fait de la relation d'origine qui constitue la personne (relation subsistante), le nom de personne en Dieu (*in speciali*) signifie la relation. Si donc l'on prend la relation comme subsistant par soi, la personne signifie directement la relation (par manière d'hypostase ou de subsistant) ; si l'on prend l'essence en tant qu'identique à l'hypostase et subsistant par soi, la personne signifie alors directement l'essence et indirectement la relation (car l'hypostase se définit comme distincte par la relation)¹⁶⁵. Durand veut au contraire que la personne ne signifie formellement ni la relation ni l'essence : pour lui, tant l'essence que la relation sont hors du *significat* de la personne selon la définition de Boèce (*extra significatum et intellectum*). Et si la relation appartenait à ce que signifie formellement la personne, on ne pourrait parler de personne que pour un supposé constitué par la relation : comment alors rendre compte de la personnalité de Dieu pour les Juifs ou les Gentils¹⁶⁶ ? Il reste donc, pour Durand, que la personne n'inclut pas la relation et l'essence formellement, mais seulement « matériellement » (un argument qui pourrait se prévaloir des réflexions de Thomas au *De potentia*, comme l'a bien noté Hervé de Nédellec¹⁶⁷). Ces arguments de Durand reprennent des objections déjà formulées par Jacques de

163. DURAND, I *Sent.*, d 23, q un., a un. : « Individuum et suppositum sunt nomina intentionis et non rei » (cf. aussi éd. Venise, 1571, f. 70va, n° 4).

164. On trouve pourtant le problème de l'universel en Dieu et de la personne comme *nomen intentionis* dans le catalogue de Jean de Naples, n° 19 et 21 (J. KOCH., *Die Magister-Jahre*, p. 75-76).

165. *Evid.* I.19 ; THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^{re}, q 29, a 4.

166. *Evid.* I.19, *Impugnatio Durandi* ; cf. DURAND, I *Sent.*, d 23, q un., a un. ; voir aussi éd. Venise, 1571, f. 70vb - 71ra, n° 15.

167. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q 9, a 4, sol. ; cf. HERVÉ DE NÉDELLEC, I *Sent.*, d 23, q 1, a 3, *tertia conclusio* (éd. Paris, 1647, p. 113). Durandellus ne le signale pas.

Metz avec une semblable critique envers Thomas¹⁶⁸. Hervé de Nédellec y a également répondu dans son *Correctorium* contre Jacques de Metz¹⁶⁹ et l'on peut constater que les réponses de Durandellus sont très proches de celles d'Hervé.

La position de Durandellus consiste fondamentalement à distinguer, comme le faisait Thomas, la signification de la personne en général et la signification propre de la personne divine. Cette option de Thomas est au cœur de sa conception de la personne, car Thomas veut maintenir une définition générale (contre Richard de Saint-Victor notamment) tout en maintenant la place unique de la personne divine qui signifie une relation. Durandellus en perçoit bien l'enjeu (l'analogie) et sa réponse vise principalement à légitimer le fait suivant : la personne *in speciali* comporte formellement une détermination ou différence que ne possède pas la personne *in communi*. Il recourt pour cela, comme Thomas, à la théorie aristotélicienne de la définition, en ajoutant une référence à l'*Isagoge* de Porphyre (espèce et genre)¹⁷⁰. Malgré ce recours à Porphyre, Durandellus n'entend aucunement faire de la « personne en général » un universel en Dieu (ce que faisait Durand)¹⁷¹. De cette manière, Durandellus peut faire droit à la critique de Durand pour ce qui touche à la personne en général et il concède que la définition de la personne par Boèce ne considère ni l'essence ni la relation (*abstrahit ab essentia et relatione*) : elle est « indifférente » envers la propriété absolue et relative¹⁷². Quant à la personne divine (*in speciali*), elle ajoute formellement une détermination : la relation (avec l'essence). Cela permet de sauvegarder une vraie notion de personne, quel que soit le mode d'individuation (en Dieu et dans les créatures), conformément à la visée de Thomas. Du même coup, Durandellus peut rendre compte de cette notion de personne qui revient encore au Dieu reconnu par les non-chrétiens : il y a là encore un vrai concept de personne (*adhuc esset persona*), bien qu'ici « personne » ne signifie plus la relation¹⁷³. On voit dès lors que pour Durandellus, comme du reste pour Hervé et pour Thomas lui-même, la personne ne signifie pas la relation en tant que relation, mais bien en tant que cette relation constitue un supposé distinct (la relation en tant que subsistante)¹⁷⁴.

La doctrine de la relation et ses applications en théologie trinitaire mettent ainsi en lumière la tentative d'unification entreprise par Durandellus pour maintenir ce qu'on peut appeler l'« équilibre thomiste » face à la question des relations disparates (pas de différence

168. B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 501-506 et 510-513.

169. Voir le détail chez B. DECKER, *op. cit.*, p. 510.

170. *Evid.* I.19, corps de l'article ; THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 30, a 4, ad 3, rejette explicitement tout genre ou espèce dans ce cas. Cf. *Evid.* I.16.

171. Ce point est explicitement traité en *Evid.* I.16.

172. *Evid.* I.19, ad 1 et 2.

173. *Evid.* I.19, ad 2. On peut voir THOMAS D'AQUIN, III *Sent.*, d 5, q 2, a 3 ; *Sum. theol.* III^a, q 3, a 3, ad 2.

174. *Evid.* I.19, ad 2.

réelle), du rapport entre essence et relation (pas de différence réelle), de la puissance notionnelle (pas de différence réelle entre production et communication), de la personne (analogie). La constitution des personnes divines par les relations d'opposition, seul principe de la distinction réelle en Dieu, constitue manifestement la pierre d'angle de l'architecture théologique que Durandellus se propose de défendre. Très souvent, la critique de Durandellus envers Durand se présente comme une forme nouvelle de la critique d'Hervé de Nédellec envers Jacques de Metz et envers Durand lui-même. Mais, par son dépouillement et sa méthode, Durandellus rend davantage compte de l'enseignement de Thomas lui-même et met davantage en valeur le principe qui guide la solution au problème posé. Par ailleurs, Durandellus s'abstient de certaines thèses fortement soulignées par Hervé contre Jacques et Durand (par exemple concernant la fonction de la propriété dans la distinction des personnes divines). On doit observer également que, face à Thomas, Durandellus manifeste certains déplacements d'accent (notamment l'accent sur la réalité de la relation), des interprétations que la tradition thomiste ne reconnaît pas unanimement (identité ou différence réelle entre la relation et son fondement) et parfois même un abandon de certaines thèses de Thomas (en particulier concernant la relation de création, mais aussi le nom « *suppôt* »). On remarque enfin que, dans cette matière où Durandellus juge deux fois une thèse de Durand comme « *hérétique* », il affirme les prérogatives de la foi dépassant toute possibilité d'une démonstration rationnelle et conteste l'apologétique que veut faire valoir Durand. Cet ensemble de données manifeste non seulement chez Durandellus une préoccupation centrale pour la doctrine de la relation, mais aussi une doctrine personnelle qui veut maintenir les thèses de saint Thomas sans rester enfermée dans un littéralisme de simple répétition.

3. La doctrine du Verbe

Deux articles sont consacrés à la doctrine du Verbe : le premier pour établir contre Durand que le verbe n'est pas l'acte d'intelliger mais le concept produit ; le second pour poser la signification proprement personnelle du Verbe en Dieu, non pas par une accommodation de langage mais en vertu de la signification même de ce terme¹⁷⁵. Durandellus y soutient résolument la position de maturité de Thomas, sans mentionner les tâtonnements de Thomas à ce sujet dans ses premières œuvres. Ces deux articles sont remarquables, car la doctrine du Verbe constitue la voie royale de la théologie trinitaire de maturité de Thomas. En outre, même dans l'ordre dominicain, la position de maturité de Thomas à ce sujet est loin de faire l'unanimité : non seulement Jacques de Metz ou Durand, mais aussi

175. *Evid.* I.23 et I.24.

Pierre d'Auvergne, Jean de Naples et d'autres s'en écarteront¹⁷⁶. Quant à la position de Durand (voisine de celle de Jacques de Metz), elle consiste tout d'abord à définir le *verbum* mental comme l'acte même d'intelliger (*verbum = ipse actus intelligendi*), en excluant d'une part que le verbe se rapporte à l'intellect comme pur objet (Pierre d'Auvergne¹⁷⁷) et en rejetant d'autre part que le verbe mental soit la forme expresse ou le concept produit par l'intellect (Thomas). Il reste donc que le nom de Verbe en Dieu, suivant la signification propre de ce nom (*ex vi vocis*), ne peut avoir qu'un sens essentiel : ce n'est que par *appropriation* qu'on l'attribue au Fils.

C'est au problème du *verbum mentis* que Durandellus consacre la plus longue partie de son exposé, puisque la question de la signification de ce nom en Dieu dépend directement de ce qu'on entend par un « verbe ». Le bref exposé de la position de Thomas pose les éléments constitutifs du verbe (émanation *ab alio*, concept produit par l'intellect) en détaillant ce que le verbe mental n'est pas (la *species*, l'acte de connaître ou l'*habitus* de connaître)¹⁷⁸. En réalité, la question de la *species* intelligible et celle de l'*habitus intellectus* n'occuperont guère de place dans la suite, car Durandellus se tient avec précision à la thèse de Durand et à ses arguments ; or Durand rejette clairement que le verbe soit la chose connue ou la *species* intelligible. Le corps de l'article de Durandellus vise un but principal : montrer que le verbe est le concept exprimé par l'intellect connaissant une chose, en excluant toute manière de saisir le verbe comme l'acte même d'intelliger.

Durandellus fonde tout son propos non pas sur le triple sens augustinien du verbe, mais sur la structure du langage et de la connaissance suivant le *Perihermeneias* d'Aristote : « *Voces exteriores sunt signa earum passionum quae sunt in anima*¹⁷⁹. » C'est alors par la structure du processus suivant lequel nous nommons les choses que Durandellus veut montrer que le verbe est nécessairement différent de la chose connue, de l'intellect ou de la *species*. La question centrale est celle-ci : quand nous nommons vocalement une chose (*alicui rei exteriori nomen imponere*), l'intellect dit d'abord en lui-même (*apud se*) que la chose connue est « quelque chose » : qu'est-ce que ce « quelque chose » ? Dans un premier temps, Durandellus procède par élimination : ce n'est pas la chose connue elle-même, car la chose

176. Voir B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, p. 531-543 ; R. SCHNEIDER, *Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel* OP, München, 1972, p. 88-96. Si Jean de Naples est bien l'auteur de la liste de 35 erreurs relevées chez Durand sur I *Sent.* (éd. J. KOCH, *Die Magister-Jahre*, p. 72-79), il ne serait pas surprenant que la question du Verbe y soit omise, bien qu'une copie en porte l'ajout (p. 52). Jean de Naples tient en effet que le verbe, en nous, est l'acte même d'intelliger, un acte d'intelliger produit par le « dire mental ».

177. Cf. B. DECKER, *op. cit.*, p. 541 ; pour l'exposé de la position de Durand (I *Sent.*, d 27) : p. 541-543 ; voir aussi éd. Venise, I *Sent.*, d 27, q 2, n° 8-9 (f. 77 rab) : le verbe se rapporte à l'intellect non seulement *objective* mais aussi *subjective*.

178. *Evid.* I.23, qui se réfère en particulier à THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 34, a 1, ad 2.

179. *Ibid.* ; ARISTOTE, *Perihermeneias*, 1, 16 a 3.

resterait innommée (« cette chose est cette chose ») et il n'y aurait donc pas « imposition d'un nom » ; ce n'est pas l'acte de connaître, car l'intellect dirait alors que la chose connue est l'acte par lequel elle est connue. Et l'on doit écarter qu'il s'agisse de deux actes différents, car ils auraient le même objet selon le même aspect. Il s'agit donc nécessairement d'autre chose. La pointe de l'exposé réside ici dans l'exclusion de l'identité d'un acte direct et réflexif¹⁸⁰. Le *Perihermeneias* offre en outre, au jugement de Durandellus, une autre voie « plus efficace » pour réfuter la position de Durand : si l'intellect disait en lui-même que la chose connue est l'acte d'intelliger, il s'ensuivrait que la parole extérieure (la « vox », le nom proféré) *signifierait l'acte d'intelliger* ; or c'est là une position que personne ne soutiendrait.

Dans un second temps, Durandellus explique de manière positive ce qu'est le verbe mental : ce verbe est le concept (*conceptus*) que l'intellect attribue en lui-même (*intra*) à la chose connue, non par identité mais par expression. « Ainsi, lorsque nous disons par la parole extérieure 'cette chose est du bois', le sens est le suivant : cette chose est signifiée par cette parole 'bois'¹⁸¹. » Deux éléments reçoivent ici un relief particulier. Premièrement, la fonction de *médiation des concepts* dans le processus de signification, conformément à la doctrine thomasiennne de la signification : nos mots ne signifient pas les choses de manière immédiate, mais bien par la médiation du concept (*mediante conceptu*) que l'intellect exprime au sujet de la chose. Il faut remarquer en second lieu la reprise de la référence à Aristote, car Durandellus prend soin de souligner : « Cette opinion concorde avec la sentence du Philosophe au *Perihermeneias* I, qui pose que les paroles ne signifient les choses que par la médiation des concepts¹⁸². » Cette mention d'Aristote qui guide l'exposé de Durandellus apparaît importante, car Durand se référait fondamentalement à Aristote pour établir la non-productivité des opérations immanentes et exclure ainsi l'existence d'un verbe produit dans l'activité d'intelligence¹⁸³. Par ce moyen, sans chercher à mettre Aristote en contradiction avec lui-même, Durandellus établit la conformité de la doctrine thomiste du verbe avec les principes mêmes du langage formulés par le Stagirite. À l'objection aristotélicienne de Durand, il répondra que l'acte immanent n'est pas lui-même la production de quelque chose (cette production se vérifie toujours dans les actes transitifs), mais bien le principe de la production (*principium productionis*) : l'acte d'intelliger peut ainsi être principe *a quo* d'une production¹⁸⁴. Cette

180. *Ibid.* : « Et sic sequeretur quod idem esset actus rectus et reflexus ; quod non concedimus. »

181. *Ibid.*

182. *Ibid.* : « Unde haec opinio concordat sententiae Philosophi, I *Perihermeneias*, qui ponit quod voces non significant res nisi mediantibus conceptibus » ; cette fonction de médiation du concept est expressément formulée en ces termes (*mediante verbo*) par THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 34, a 1, ad 3.

183. DURAND, I *Sent.* 27, q 2, a un. ; voir aussi éd. Venise, f. 77 va, n. 12.

184. *Evid.* I.23.

réponse sera développée plus loin dans la précision de la différence entre *intelliger* et *dire*. L'exposé fondé sur le processus de nomination des choses permet en outre d'écarter l'objection tirée de la comparaison entre l'intellect et le sens¹⁸⁵ : pour Durandellus, l'absence de produit dans l'opération sensitive ne permet pas de conclure à la non-productivité de l'acte d'intellection, car l'intellect compose et divise, ce que ne fait pas le sens ; or, le verbe, suivant l'exposé de Durandellus, est précisément *formé par l'acte de l'intellect qui compose*, puisqu'il est formé par l'acte attribuant quelque chose à la chose connue¹⁸⁶.

Cet exposé est directement inspiré de la *Somme de théologie*¹⁸⁷ mais il nous semble présenter une affinité particulière avec le commentaire de Thomas sur l'*Évangile selon saint Jean* 1, 1 (ou avec l'opuscule *De differentia verbi divini et humani* qui en constitue un extrait). Dans cette œuvre, la voie de solution de la question est d'emblée posée en termes identiques, avec le *Perihermeneias* d'Aristote (sans faire plus mention du *verbum triplex* augustinien)¹⁸⁸, et Thomas formule en toute clarté la méthode exploitée ici par Durandellus : « Si nous voulons savoir ce qu'est le verbe mental intérieur, voyons ce que signifie ce qui est proféré par la voix extérieure¹⁸⁹. » Nous y retrouvons également les principaux éléments développés par Durandellus, en commençant par une analyse semblable du processus par lequel nous *nommons* les choses¹⁹⁰ : exclusion du verbe comme *species*, substance de l'intellect ou acte d'intelliger ; détail des deux opérations de l'intelligence dans lesquelles l'intellect forme quelque chose (formation de la définition dans la saisie des « indivisibles » et formation d'une énonciation dans l'acte de l'intellect qui compose et divise¹⁹¹) ; prolation du verbe *par* et *dans* l'intellect en acte de connaître¹⁹² ; nécessité du verbe dans notre connaissance, etc. Au regard de ces éléments, il nous semble qu'on puisse affirmer que Durandellus, tout en s'appuyant principalement sur la *Somme de théologie*, entreprend ici une reprise développée du commentaire de Thomas sur l'*Évangile selon saint Jean*, sur le plan de la méthode comme sur celui du contenu.

185. C'est là, chez Durandellus, la seconde objection de Durand contre la théorie thomiste du verbe : par l'acte de sentir rien n'est produit, et donc de la même manière rien n'est produit par l'*intelligere*.

186. *Evid.* I, 23, ad 2 : « Cum igitur verbum formetur per actum intellectus componentis, quia per actum attribuentem aliquid rei intellectae, ut dictum est in corpore articuli. »

187. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 34, a 1 : verbe mental et parole extérieure, citation du *Perihermeneias*, signification du concept par la voix extérieure. L'article est construit autour des divers sens du mot « verbe » suivant la *Glose* sur *Jean* 1,1 ; cf. *Id.*, I *Sent.*, d 27, q 2, a 1.

188. THOMAS D'AQUIN, *Super Ioan.* 1, 1 (éd. Marietti, n° 25) : « Ad intellectum autem huius nominis Verbum, sciendum est quod, secundum Philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum. »

189. *Ibid.* : « Si ergo volumus scire quid est interius verbum mentis, videamus quid significat quod exteriori voce profertur. »

190. *Ibid.* : « ...hoc non intendit dicere nominans [...] non sit intentio nominantis... »

191. C'est ce second acte qui fournit à Durandellus la base de son exposé.

192. Un problème que Durandellus va considérer avec grand soin.

Avec ces éléments, Durandellus a répondu aux objections de Durand. Il poursuit pourtant ses explications avec un exposé du mode de formation du verbe qui donne lieu à deux difficultés liées à la doctrine thomiste du Verbe. La formulation du mode de formation permet de situer les éléments en jeu, suivant ce résumé de l'enseignement de Thomas : « L'intellect, mis en acte par la *species* et par l'acte d'intelliger, exprime au sujet de la chose connue le concept qui représente la chose. Ce 'exprimer' est appelé 'dire' et diffère de l'intelliger comme l'acte [diffère] de la forme de laquelle il est issu. Quant au concept, il est appelé 'verbe'¹⁹³. » Dire la chose connue n'est rien d'autre que l'exprimer par un concept (*mentis conceptu exprimere*), tout comme nommer une chose extra-mentale n'est rien d'autre que signifier cette chose par un nom.

Durandellus rencontre ici deux problèmes (*sunt duo dubia*)¹⁹⁴ : si « dire » diffère de « intelliger » comme l'acte diffère de la forme, n'y aurait-il pas deux actes d'intellection simultanés (ce qu'il a rejeté plus haut) ; et comment saisir que « dire » s'accomplit à la fois dans l'intellect (principe *in quo*) et par l'intellect en acte d'intelliger (principe *a quo*) ? Les deux problèmes sont latents dans les textes mêmes de Thomas, quand celui-ci affirme que « dire le verbe » a lieu dans l'intellect en acte de connaître, et quand il enseigne que l'intellect possède en lui-même (*in seipso*) un verbe qui procède de cet intellect (*ab eo*)¹⁹⁵. Tel est le problème crucial posé par l'idée même d'une *production immanente* à laquelle s'oppose Durand (sur la base d'Aristote) et dont Durandellus, comme le montre cet appendice, formule clairement l'enjeu. Ces problèmes, notons-le, sont déjà relevés et traités par l'opuscule *De natura verbi intellectus*, d'authenticité douteuse mais circulant sous le nom de Thomas vers le début du XIV^e siècle au moins, ainsi qu'en témoigne le catalogue des œuvres de Thomas dressé par Ptolémée de Lucques¹⁹⁶. Durandellus souligne ici en particulier la différence entre « dire » et « intelliger » : comportant un rapport d'origine, « dire le verbe » se rapporte à l'intellect comme à son principe *in quo* et *a quo*, tandis que « intelliger » s'y rapporte seulement comme à son principe *in quo* : cette explication demeure très proche de la lettre même de Thomas¹⁹⁷. Durandellus la deve-

193. *Evid.* I.23 : « Intellectus, factus in actu per speciem et actum intelligendi, exprimit de ipsa re intellecta ipsum conceptum repraesentativum rei. Ipsum autem exprimere dicitur 'dicere', quod differt ab ipso intelligere sicut actus a forma, a qua egreditur. Ipse autem conceptus dicitur ipsum verbum. »

194. *Evid.* I.23, corps de l'article *in fine*.

195. Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q 4, a 2, ad 7 ; *Super Ioan.*, 1, 1 (éd. Marietti, n° 25).

196. *De natura verbi intellectus*, dans *Opuscula philosophica*, éd. Marietti, 1954, n° 278-283 : exclusion de la génération du verbe par mode de connaissance réflexive (le verbe est engendré par un acte direct de connaissance), formation du verbe dans l'intellect en acte et de cet intellect (*in se et a se*), séquence de l'*intelligere* et de l'expression du verbe comme deux actes (*ut actus ex actu, et non ut actus ex potentia*), etc. Cf. A. DONDAINE, « Les *Opuscula fratris Thomae* chez Ptolémée de Lucques », *AFP* 31 (1961), p. 142-203 ; A. Dondaine date ce catalogue des années 1313-1316.

197. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 34, a 1, ad 3.

loppe cependant de manière originale en montrant que le double rapport *in quo/a quo* est comparable au rapport réciproque de l'accident et de son sujet : le sujet doit être considéré comme étant en acte par rapport à l'accident qui inhère en lui (sans quoi le sujet ne pourrait recevoir l'accident), mais il peut aussi être considéré comme puissance réceptrice face à l'accident qui l'informe. De cette manière, il n'y a pas une opposition irréductible mais un rapport réciproque selon tel et tel aspect. Telle est la manière de voir qu'il faut appliquer au rapport entre l'*intellectus* et le *dicere* : l'intellect (« puissance intellectuelle ») se rapporte à l'acte de « dire » de manière active et de manière réceptrice, en tant que « dire » se rapporte à l'intellect comme à son principe *in quo* (immanence) et *a quo* (principe de production)¹⁹⁸. Il n'y donc aucune contradiction à poser la diction du verbe comme une véritable production (*ab*) immanente (*in*) : celle-ci est au contraire requise par le processus aristotélicien du langage et de la connaissance.

Cette analyse ouvre clairement la voie à la signification personnelle du nom de Verbe en Dieu, et Durandellus en exploite aisément les résultats : puisque le verbe signifie une réalité qui procède (rapport d'origine), et puisque c'est là le propre des noms personnels dans la Trinité, le Verbe signifie proprement la personne du Fils¹⁹⁹. Il faut voir ici que Durandellus, malgré l'intitulé de l'article, s'attache moins à établir cette signification personnelle du Verbe qu'à montrer de quelle manière elle s'harmonise avec les différents aspects de la connaissance au sein de la Trinité : le Père, par son Verbe, dit la Trinité et toutes les créatures. La raison en est que Durand faisait de ce dernier point un argument majeur de son opposition à la signification personnelle du nom *Verbum*. Sur le fond, Durandellus n'a pas de difficulté à montrer comment le Père dit toutes choses par son Verbe, puisque le terme de la diction n'est pas le Père comme objet d'un acte réflexif (on perçoit bien ici l'un des enjeux de l'exclusion de la diction comme acte réflexif²⁰⁰), mais le Verbe qui représente tout ce que le Père connaît. Durandellus fait donc valoir l'aspect d'*expression* et de *représentation* constitutif de la raison de verbe. Puisque le Verbe est le Concept exprimé par le Père et représentant tout ce que le Père connaît, « toute la Trinité est dite par le Verbe ». Cela ne fait donc pas de « dire » un acte essentiel, à moins d'entendre ici « dire » au sens large (*large et improprie*) pour « comprendre » ou « représenter par son essence ». On doit noter que Thomas ne s'était guère étendu sur ce sens large ou impropre, sinon pour expliquer à sa manière des arguments tirés de saint Basile de Césarée et de saint Anselme²⁰¹. C'est évidemment la polémique contre Durand qui con-

198. *Evid.* I.23.

199. *Evid.* I.24, qui se fonde sur *I*, q 34, a 1.

200. Exclusion répétée deux fois au cours de cette *Evid.* I.24.

201. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 34, a 1, ad 3 (Anselme : *intelligens* – *dicens*) et a 2, ad 5 (Basile : le Saint-Esprit appelé Verbe).

duit Durandellus à développer ce sens large, qui s'étend à toute représentation ou signe, sans présenter toutefois aucune concession à la position de Durand.

Dans ce contexte, Durandellus ne prête aucune attention au parallèle entre le Verbe et l'Amour. Pour Durand, l'un et l'autre de ces noms ne s'attribuent à la personne divine que par appropriation, en raison de la similitude offerte par l'image créée de la Trinité dans l'âme ; et l'appropriation elle-même ne repose pas tant sur l'analogie de l'intelligence et de la volonté, résolument écartée par Durand en théologie trinitaire, mais plutôt sur l'ordre de ces processions tel qu'on l'observe chez nous : le « premier procédant » (*primum procedens*) est appelé Verbe, et le second (*secundum*) est appelé Amour. Cet ordre, qui correspond chez nous à la procession du verbe (connaissance actuelle) et de l'amour, permet de fonder l'appropriation, en tant que nous parvenons à la connaissance de la Trinité par le moyen des créatures. C'est alors de manière lointaine que la voie psychologique est utilisée pour fonder l'appropriation. Durandellus rappelle brièvement cette position extrême de Durand²⁰² mais, curieusement (car habituellement il répond explicitement aux arguments de Durand), il ne la discute pas. Le parallèle entre le Verbe et l'Amour n'est ni exploité ni même relevé dans l'explication de la position thomiste. Il ne semble pas que Durandellus manifeste un grand intérêt pour la doctrine du Saint-Esprit comme Amour, développée pourtant par Thomas en étroite proximité avec sa doctrine du Verbe.

En résumé, la pensée de Durandellus sur le Verbe est entièrement guidée par le processus selon lequel nous nommons les choses (opération de l'intellect qui compose), conformément à la *Somme de théologie* et plus spécialement encore au commentaire de Thomas sur l'*Évangile selon saint Jean* qui pourrait constituer une source directe de Durandellus. Ce procédé présente un triple avantage : il permet d'une part de montrer la nécessité du verbe mental (Thomas n'a pas toujours été aussi explicite sur les raisons qui conduisent à cette nécessité) ; d'autre part, il permet d'écarter directement la principale objection de Durand (car la parole extérieure ne peut pas signifier l'acte même d'intelliger) ainsi que l'argument tiré du parallèle entre le sens et l'intellect ; enfin, il oppose à une pensée qui se réclame d'Aristote une voie de solution inspirée elle aussi d'Aristote. Dans ce contexte, Durandellus s'attache en particulier à légitimer l'idée d'une véritable *production immanente* (verbe *in et ab intellectu*) qui constitue indubitablement la pointe du débat. C'est sur cette base que l'aspect d'expression et de représentation qui revient au Verbe divin, terme propre de la diction du Père, permet d'établir le sens proprement personnel du *Verbum* et du *dicere* dans la Trinité. Dans les *Evidentiae* sur le premier livre des *Sentences*, pourtant, la voie « psy-

202. *Evid.* I.24, *Impugnatio Durandi*.

chologique » élaborée par saint Thomas ne se trouve pas pleinement reprise ; la polémique contre Durand conduit ici à une théologie fragmentaire ou incomplète, car il lui manque la doctrine de l'Amour (Saint-Esprit).

4. La procession du Saint-Esprit et son principe

En pneumatologie, tout l'effort de Durandellus est conduit par le souci de l'*unité* : unité du Père et du Fils qui sont un seul principe et un seul spirateur du Saint-Esprit, unité de la génération et de la spiration, cette dernière se rattachant « *per se* » à la première. Même dans cette question de la procession du Saint-Esprit « *per se a Genito* », Durandellus ne fait pas intervenir la doctrine psychologique de la Trinité qui conduirait avec Thomas à poser le « Verbe parfait », c'est-à-dire le « Verbe qui spire l'Amour », soulignant ainsi le rapport intrinsèque qui rattache la seconde procession à la première (l'amour procède de la connaissance)²⁰³. La discussion se place strictement sur le terrain de la génération comme telle (le *Genitus* en tant que tel) et des principes de l'action notionnelle. Cette manière de procéder montre que Durandellus réfléchit sur le concept d'« engendré » sans prendre en compte ici celui de « Verbe », bien que tout l'effort de Thomas dans la *Somme de théologie* ait consisté à montrer que c'est la procession du Verbe comme telle qui, en Dieu, possède et vérifie la raison de « génération »²⁰⁴.

Durandellus note clairement que le problème ne concerne pas la réalité de la procession de l'Esprit *a Filio* (réalité pleinement accueillie par Durand), mais la *raison* de cette procession : est-ce en tant qu'il est « engendré » que le Fils spire le Saint-Esprit ? Durand le nie et n'accepte entre la génération et la spiration (comme telles) qu'un ordre d'origine indirect et par concomitance, comme « par accident »²⁰⁵. Durandellus concède à Durand que ce n'est pas en tant qu'Engendré que le Fils spire *actuellement* le Saint-Esprit. Le cœur de sa réponse tient ici dans la distinction entre *principe actuel* et *principe virtuel* : l'Esprit (le *Spiratus*) ne procède pas par soi de l'Engendré (comme tel) comme de son principe actuel, mais bien comme de son principe virtuel. Autrement dit, quoique la spiration (actuelle) ne fasse pas partie du concept de génération ou d'Engendré, la puissance de spirer (*virtus spirativa*) appartient à la raison d'« Engendré »²⁰⁶. La distinction entre principe actuel et principe virtuel ne

203. Voir THOMAS D'AQUIN, I *Sent.*, d 27, q 2, a 1, sol. ; SCG IV, c 24 ; *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2.

204. ID., *Sum. theol.* I^a, q 27, a 2.

205. DURAND, I *Sent.*, d 12, q 1 ; voir aussi éd. Venise, f. 45 va, n° 8.

206. Le noyau du raisonnement est le suivant : « Cuius ratio est quia spiratus est per se a spirativo sive ab habente virtutem spirativam tamquam a principio virtuali. Sed genitus inquantum genitus est spirativus sive habens virtutem spirativam. Ergo spiratus est per se a genito tamquam a principio virtuali » (*Evid.* I.7).

se trouve pas chez Thomas en ce contexte²⁰⁷. Mais cette distinction rend bien compte de l'affirmation suivante : le Fils reçoit par la génération la puissance de spirer (tout ce qu'a le Fils, il le reçoit par la génération). C'est donc bien en tant qu'il est engendré que le Fils (*genitus*) possède la puissance de spirer. Il est ainsi « virtuellement » principe de la spiration par la génération elle-même, et la spiration se rattache donc bien *per se* à la génération. Autrement dit, en distinguant le plan de l'action notionnelle (la spiration et son principe actuel) et le plan de la puissance notionnelle (la *vis spirativa*), Durandellus accueille la distinction entre le concept d'« engendré » et celui de « spirateur » (la distinction entre le Fils comme « produit » et comme « producteur ») tout en maintenant l'unité des deux processions en rappelant que la puissance de spirer est donnée au Fils par la génération. On perçoit bien ici l'enjeu dernier de la question : le rapport entre les deux relations du Fils (cf. les relations disparates chez Durand) et l'unité du processus trinitaire. La considération du Père dans la spiration est expliquée de la même manière²⁰⁸.

Cet accent sur la puissance notionnelle conduit Durandellus à tenir avec fermeté que le Père et le Fils ne spirent pas l'Esprit en tant qu'ils sont distincts ou divers, mais en tant qu'ils sont un, c'est-à-dire en tant qu'ils ont la même et identique *virtus spirativa*²⁰⁹. Seul demeure un *ordre* dans la puissance de spirer, car l'un (le Fils) la reçoit de l'autre (le Père). Durandellus omet ici de rappeler que, pour Thomas, si l'on considère non plus la puissance spirative mais les supposés (*supposita spirationis*), le Père et le Fils sont *plures* et non seulement *unum* (ce que Thomas pose avec le thème de l'amour mutuel, un thème absent chez Durandellus)²¹⁰. Dans cette même perspective, Durandellus souligne que le terme « par soi » de la génération n'est pas la relation de filiation, mais bien l'essence divine en tant qu'elle est reçue d'un autre (*ipsa divina essentia ut est ab alio*)²¹¹. En tenant que la génération comme production se termine à la seule relation de filiation, Durand n'avait pas de peine à conclure que la génération ne se termine pas par soi à la puissance de spirer (mais seulement indirectement : concomitance)²¹². À l'inverse, la position de Durandellus lui permet de montrer que le terme de la génération inclut le principe de la procession du Saint-Esprit, puisque la puissance notionnelle signifie premièrement l'essence²¹³, une essence qui est par soi le principe de la spiration en tant qu'elle est reçue par la

207. Thomas d'Aquin enseigne bien que la *virtus spirativa* est communiquée au Fils par la génération, mais il s'en tient à des affirmations plus générales, par exemple : « Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus sanctus » (*Sum. theol. I^a, q 36, a 3, sol.*).

208. DURANDELLUS, corps de l'*Evid.* I.7 et ad 1.

209. *Ibid.*, ad 2.

210. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol. I^a, q 36, a 4, ad 1.*

211. DURANDELLUS, *Evid.* I.7, ad 3. Voir plus haut notre section sur la puissance notionnelle (*Evid.* I.5).

212. *Evid.* I.7, *impugnatio Durandi*, 3° ; cf. I.5 ; cf. DURAND, I *Sent.*, d 12, q 1 (éd. Venise, n° 12).

213. Et la relation *in obliquo* : *Evid.* I.5.

génération. On constate sans peine que la compréhension de la puissance notionnelle et le rôle qu'elle joue constituent la clef de l'exposé par lequel Durandellus maintient le rapport intrinsèque de la génération envers la spiration.

Les questions concernant le Père et le Fils comme « un seul principe » (*unum principium*) du Saint-Esprit et « un spirateur » (*unus spirator*) consistent avant tout dans une analyse du langage et en particulier des modes de signification. L'accent porté plus haut sur la puissance notionnelle s'y retrouve d'une autre manière, car dans les deux cas il s'agit de déterminer la place du suppôt face à la forme-principe de l'acte de spirer. Pour Durand, il est impropre d'affirmer que le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit, car on ne peut pas dire proprement que le Père et le Fils sont la forme (*quo*) par laquelle l'action a lieu, c'est-à-dire la puissance de spirer²¹⁴. Durand tient également que le Père et le Fils peuvent être appelés « deux spirateurs », car ce nom *spirator* ne désigne pas la substance (un nom substantif signifiant la substance ne se met au pluriel qu'en raison de la pluralité de la forme signifiée) mais l'action (un nom substantif signifiant l'acte se met au pluriel en fonction de la pluralité des suppôts)²¹⁵. La discussion de Durandellus ne met pas en cause les règles de grammaire théologique dont se sert Durand (modes de signification des substantifs et des adjectifs), communément acceptées et posées par Thomas déjà dans ce contexte²¹⁶, mais elle conteste l'application de ces règles chez Durand.

D'une part, Durandellus maintient fermement contre Durand que, dans la proposition « le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit », le mode de signifier du nom *principe* le rend apte à signifier non seulement la forme (*quo*) de l'action, mais d'abord (*per prius*) le suppôt lui-même. *Principe*, tout comme *suppôt*, signifie une réalité par le mode de ce qui subsiste (*substantive, per modum per se stantis*)²¹⁷. Le mode de signification de ce terme lui permet donc d'être prédiqué proprement de la personne divine, ce que niait Durand. Durandellus se situe ici dans le prolongement direct de Thomas qui enseignait que le nom *principium* signifie la forme *per modum substantivi*²¹⁸. Dans ce cas *principium* tient la place des deux personnes prises « confusément »²¹⁹. Durandellus exprime cette même règle en montrant qu'ici « principe » ne désigne pas le suppôt formellement, mais seulement matériellement (*materialiter*), ce qui rend ce terme apte à « supposer » pour les deux suppôts tout en restant grammaticalement au singulier en raison de l'unité de la puis-

214. Si l'on considère les suppôts, il y a deux principes et non pas un seul ; quant au principe *quo* (forme), Durand montre que la puissance spirative n'est pas prédiquée proprement du Père et du Fils ; *Evid.* I.25, *Impugnatio Durandi* ; cf. DURAND, I *Sent.* 29, q 2, a un.

215. *Evid.* I.26, *Impugnatio Durandi*.

216. Voir THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 36, a 4, ad 7.

217. *Evid.* I.25.

218. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 36, a 4, sol.

219. *Evid.* I.25 : « Principium non habet suppositionem determinatam, sed confusam pro duabus personis simul. »

sance spirative. Cette explication reprend explicitement celle de Thomas²²⁰. Les arguments de Durand se trouvent réfutés par le rappel de ces éléments de réponse. Durandellus met ainsi en valeur la cohésion de la réalité et du langage dans un très strict maintien de l'unité du principe de la seconde procession.

La question de l'unique *spirator* présente une difficulté fort semblable, mais la solution de Durandellus y apparaît plus originale en regard des textes de Thomas. Les Latins s'accordent dans leur ensemble à reconnaître l'unité de la puissance spirative dans le Père et le Fils ainsi que l'unité de l'acte de spiration. Le seul véritable problème consiste dès lors à situer de quel côté se place ce nom *spirator* : si c'est du côté de la forme de l'acte, il se met au singulier (Thomas, Duns Scot), car les substantifs reçoivent le singulier ou le pluriel en fonction de la forme ou nature signifiée ; si c'est du côté de l'acte, il se met au pluriel (Durand)²²¹. Selon Durand, certains substantifs signifient la substance et s'accordent selon la forme ou nature signifiée (homme, âne), tandis que d'autres substantifs signifient l'acte et s'accordent alors en fonction des sup pôts (coureur, *scriptor*)²²². L'essentiel de la réponse de Durandellus consiste à établir que les noms verbaux tels que *créateur* ou *spirateur* ne signifient pas l'acte, mais l'*habitus* qui est principe de l'acte ; ou, s'ils signifient les actes, ce n'est pas par mode d'acte mais par mode d'*habitus* ayant raison de principe de l'acte²²³. Les réponses aux objections de Durand s'appuient également sur cette thèse de l'*habitus*, que l'on ne rencontre pourtant pas dans ce contexte chez Thomas. On peut trouver chez Thomas une certaine considération du nom « principe » selon l'*habitus* (*habitualmente*)²²⁴, mais cette distinction répond à un problème fort différent et n'est pas mise en œuvre dans la question du spirateur. On remarque également que Durandellus, se référant à Thomas, fait valoir le parallèle créateur-spirateur comme argument en faveur de l'unique spirateur²²⁵, alors que Thomas ne s'est jamais directement fondé sur le parallèle entre création et spiration pour justifier l'expression *unus spirator*²²⁶. De plus, Durandellus n'accorde

220. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 36, a 4, ad 4 : « Hoc quod dico principium, non habet determinatam suppositionem : imo confusam pro duabus personis simul » ; cf. ad 5 et ad 6.

221. Plus précisément, Durand accepte que l'on puisse dire avec probabilité soit *unus spirator*, soit *duo spiratores*. C'est la probabilité de la seconde expression que conteste Durandellus.

222. *Evid.* I.26, *Impugnatio Durandi* ; cf. DURAND, I *Sent.*, d 29, q 3, a un ; Durand associe dès lors ce second groupe de substantifs (noms verbaux) à des adjectifs.

223. *Evid.* I.26 : « Creator et spirator non significant actum sed habitum, quia habet rationem principii seu potentiae » ; ad 2 : « Vel si significant actus, hoc non est per modum actus, sed magis per modum habitus, de cuius ratione est esse principium actus. »

224. THOMAS D'AQUIN, I *Sent.*, d 29, q un., a 2, q 2, sol.

225. *Evid.* I.26, dans la *Positio Thomae* ; cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q 36, a 4, arg. 7 et ad 7.

226. Ni bien sûr dans le commentaire sur les *Sentences* où il tient l'expression au pluriel (*duo spiratores*, comme Durand ! – ce que Durandellus se garde de rappeler ici), ni dans la *Somme de théologie* où l'argument est présent dans un argument contraire et dans le rappel de la position du commentaire sur les *Sentences*. Voir THOMAS D'AQUIN, I *Sent.*, d 11, q un., a 4 ;

guère de relief à la pluralité des suppôts spirateurs. Sa solution le conduit plutôt à négliger que le Père et le Fils spirent également le Saint-Esprit en tant qu'ils sont distincts, alors que Thomas tenait cet aspect secondaire dans son commentaire sur les *Sentences* et le rappelait encore dans la *Somme de théologie*. L'unité de la puissance notionnelle apparaît ici comme le point de vue exclusif porté sur le problème du spirateur.

Cette question du *Spirateur* présente enfin un dernier trait remarquable, une anecdote ayant trait à l'histoire de l'ordre dominicain dont fait partie l'auteur des *Evidentiae*. Pour montrer la différence entre un nom signifiant l'acte et un nom signifiant l'habitus, outre la référence aux *Prédicaments* d'Aristote concernant les termes *cursor* et *pugillator*, Durandellus recourt à Thomas de Cantimpré (*Bonum universale de apibus*) : « C'est pourquoi on lit dans le *Liber de apibus* que, tandis que le pape Innocent voulait nous appeler 'prédicants' (*praedicantes*), son notaire écrivit 'prêcheurs' (*praedicatores*). Repris par le seigneur pape sur ce point, le notaire lui répondit qu'on devait écrire 'prêcheurs' plutôt que 'prédicants', car 'prêcheur' se dit de l'habitus tandis que 'prédicant' se dit de l'acte. Et c'est pourquoi, puisque nous devons être toujours aptes et prêts à prêcher, mais ne pouvons pas être toujours en acte de prêcher, nous devons être appelés 'prêcheurs' plutôt que 'prédicants'²²⁷. » Les détails de l'anecdote sont discutables, mais son fond est authentique : il s'agit de la bulle *Gratiarum omnium largitori* d'Honorius III (21 janvier 1217) qui constitue une étape importante dans le processus de confirmation de l'ordre des prêcheurs par le pape²²⁸. L'application de cette légende à la question de la spiration du Saint-Esprit est limpide : il en va de *praedicator* comme de *spirator*, puisque les deux noms signifient l'*habitus* et doivent dès lors être traités selon la raison de principe. L'usage de cette légende manifeste que Durandellus ne répugne pas, au besoin, à se servir non seulement des textes de Durand, de Thomas d'Aquin ou d'autres sources du thomisme (Aristote), mais aussi d'une source plus marginale qui vient étayer son propos en le dotant d'un trait familier à des lecteurs dominicains.

En conclusion, les problèmes de pneumatologie traités par Durandellus se situent tous dans le contexte du *Filioque*, et se réfèrent tous

dl. 29, q un., a 4, ad 2 ; *Sum. theol.* I^a, q 36, a 4, arg. 7 et ad 7. Nous n'avons pas trouvé d'autres lieux sur ce parallèle chez Thomas.

227. *Evid.* I.26 ; cf. THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus*, ed. Douai, 1627, p. 38. On peut trouver une traduction française de ce passage de Cantimpré chez M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique et ses frères, Évangile ou croisade ?*, Paris, 1979, p. 87. La même histoire, à quelques détails près, se lit plus tard chez ÉTIENNE DE SALAGNAC, *De Quatuor in quibus Deus praedicatorum ordinem insignivit*, éd. Th. Käppeli, « MOPH 22 », Rome, 1949, p. 13-14, chez qui l'initiative de la modification du texte ne revient plus au notaire mais au pape lui-même !

228. Il s'agit ici de la confirmation du nom de « Prêcheurs ». Cf. M.-H. VICAIRE, *Histoire de saint Dominique*, t. 2, Paris, 1982, p. 73-75 ; on peut constater que, dans l'adresse de l'original de ce document, conservé aux Archives de Carcassonne, le mot primitif 'praedicatoribus' a été remplacé, par le notaire, par 'praedicatoribus'. On peut en trouver une trad. française chez M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique, La vie apostolique*, Paris, 1965, p. 157-159.

à la q 36 de la *Somme de théologie* (a 2 et 4). Il s'agit ici pour Durandellus de défendre une double unité : le lien intrinsèque de la spiration envers la génération, et l'unité du principe du Saint-Esprit. Dans cette entreprise, les hésitations ou l'évolution de Thomas (*spirator*) sont omises. Le thème de l'Amour (et son rapport au Verbe) est également absent, bien qu'il ne soit pas étranger à ces problèmes chez Thomas. On peut noter en outre, malgré l'attachement constant à la lettre de Thomas, une nouvelle formulation de la question en raison de la problématique imposée par Durand (*Spiratus per se a Genito*), ainsi que de nouvelles voies de solution (*Spirator*). L'ensemble du propos de Durandellus est enfin gouverné par la considération de la *puissance notionnelle* qui offre la voie de réponse à toutes ces questions de pneumatologie. On doit remarquer à ce sujet que la pluralité des suppôts qui spirent le Saint-Esprit est presque systématiquement omise par Durandellus au profit de l'unité de la puissance spirative, tandis que les textes plus complets de Thomas cherchaient généralement à présenter ces deux aspects dans leur équilibre. Il n'est pas aisé d'évaluer les motifs et la portée de cette omission (réaction contre Henri de Gand ?), car Durandellus n'offre pas un traité complet de théologie trinitaire, mais elle confère à sa pneumatologie une note résolument « anselmienne » et unitaire.

CONCLUSION

La théologie trinitaire de Durandellus se révèle essentiellement comme une tentative d'unification face à la synthèse durandienne qui, à ses yeux, représente un morcellement (de l'essence et des relations, des relations dans une même personne, de la réalité et du langage). Durandellus a vivement saisi que la thèse de la différence réelle étend son influence aux problèmes majeurs de la théologie trinitaire et qu'elle se fonde sur la compréhension de la relation. Les deux synthèses apparaissent ici irréductibles (dialogue « impossible »), car d'une part Durandellus récuse la théorie des *modi essendi* de Durand, et d'autre part il refuse ses conséquences en théologie trinitaire (ce qui fait du rapport entre théologie et philosophie un point crucial du débat). Face à Durand qui met ses adversaires en garde contre un danger de sabellianisme, Durandellus conteste ce qu'il conçoit comme un morcellement pouvant rappeler l'arianisme (qu'on pense aux qualifications d'opinion « hérétique »). Corrélativement, Durand nie la valeur d'intelligibilité de la doctrine thomiste des relations et de la voie « psychologique », en présentant par conséquent un autre rapport entre apophatisme et *intellectus fidei*, ce qui conduit Durandellus à rappeler avec force que la foi est le seul motif de tenir la distinction réelle des personnes divines en Dieu. Sur cette base, la clef de la théologie trinitaire de Durandellus est celle de Thomas : la distinction réelle en Dieu est le fait des seules relations d'opposition. Pour le montrer, Durandellus développe une problématique régie

par la question de la *réalité* de la relation et du rapport entre la relation et son *fondement*, en particulier pour établir l'identité réelle des relations disparates (elles diffèrent en vertu de leur terme et non par leur réalité) et l'identité réelle entre essence et relation (elles diffèrent réellement *respectu tertii*). L'interprétation de Thomas par Durandellus ne fait pas valoir, comme le feront les thomistes postérieurs (Capréolus, Cajetan), la distinction réelle de la relation et de son fondement dans les créatures. Durandellus s'oriente plutôt vers leur identité réelle. Le problème n'est pas sans importance, comme on le voit notamment dans le cas de la relation de création qui, en raison des éléments d'analyse, ne peut plus être pensée comme une véritable relation prédicamentale. Ce n'est du reste pas le seul point sur lequel Durandellus s'écarte de Thomas, comme nous le montre l'analyse du nom « *suppôt* ».

Le second lieu d'affrontement majeur réside dans la doctrine du Verbe qui met en jeu la thèse durandienne de la non-productivité de l'opération immanente « *psychologique* ». Durandellus en a saisi l'enjeu et les difficultés, et précise avec davantage de détails le rapport entre *dire* et *intelliger* au moyen d'une reprise de l'enseignement de maturité de Thomas (proche de la *Lectura* sur *Jean*). Sa pneumatologie enfin est fortement unitaire sur des problèmes qui touchent essentiellement au *Filioque*. Dans ces deux derniers cas, Durandellus ne prête aucune attention au thème de l'Amour, thème traité de manière originale et neuve chez Thomas et radicalement contesté par Durand. On échappe mal dès lors à l'impression d'une doctrine trinitaire à laquelle il manque un poumon. Ce déséquilibre se trouve renforcé par le climat exclusivement « *rationnel* » de la théologie trinitaire de Durandellus dans laquelle la place de l'Écriture sainte est extrêmement réduite. Il reste que la théologie trinitaire des *Evidentiae* indique fort bien les points chauds sur lesquels se porte l'enjeu de la théologie trinitaire thomiste du début du XIV^e siècle (on voit Durandellus très proche d'Hervé de Nédellec sur de nombreux problèmes), sans demeurer dans une pure répétition de Thomas.

fr. Gilles EMERY, o.p.