



La christologie de Durand de Saint-Pourçain dans le contexte de l'émergence du thomisme au XIVe siècle

Isabel Iribarren

DANS **REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES** 2008/2 Tome 92 , PAGES 241 À 256
ÉDITIONS **VRIN**

ISSN 0035-2209

DOI 10.3917/rspt.922.0241

Date de mise en ligne : 01/09/2010

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2008-2-page-241?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

LA CHRISTOLOGIE DE DURAND DE SAINT-POURÇAIN DANS LE CONTEXTE DE L'ÉMERGENCE DU THOMISME AU XIV^E SIÈCLE

par Isabel IRIBARREN

Dans leur étude de l'union de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ, les théologiens médiévaux étaient héritiers de la définition de Chalcédoine (451), selon laquelle les deux natures sont unies « dans une personne (*hypostasis*) ». Cette définition excluait deux positions : l'une, associée au monophysisme, selon laquelle les deux natures sont pour ainsi dire confondues dans une nouvelle nature ; l'autre, selon laquelle l'humanité du Christ subsiste dans une personne distincte de la personne divine. Cette dernière position correspondait au nestorianisme, qui prétendait que dans le Christ coexistaient deux personnes distinctes, l'une divine, l'autre humaine. La christologie chalcédonienne tenait donc une distinction entre « nature » et « personne ». À partir du XII^e siècle, les discussions sur l'union des deux natures dans le Christ devaient tenir compte d'une autre contrainte doctrinale, à savoir la condamnation du « nihilisme christologique », thèse selon laquelle la nature humaine du Christ n'est « rien » en elle-même et indépendamment de la personne divine. Cette doctrine fut condamnée une première fois en 1170 et de nouveau en 1171 par le pape Alexandre III, qui l'attribua explicitement à Pierre Lombard. Que le Lombard ait souscrit ou non à cette doctrine reste un sujet de discussion¹. Ce qui

1. Pour le traitement que Pierre Lombard fait de ce sujet, voir *Sentences* III, d. 10, c. 1, n. 2-4. Selon Marcia L. COLISH, « Christological Nihilianism in the Second Half of the Twelfth Century », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 63 (1996), p. 146-55, le Lombard voulait en fait rejeter le postulat nihiliste, car il présupposait de façon erronée que toute substance humaine constitue une personne. L'enjeu est le statut de la substance humaine, en particulier la question de savoir comment il se fait que celle-ci ne constitue pas une personne. Le Lombard vise donc une explication de

importe ici est que le traitement que le Lombard fit du nihilisme christologique, ainsi que la condamnation qui s'ensuivit, mit au premier plan la question du statut de la nature humaine du Christ, avec la nécessité de fournir une définition de la « substance » qui puisse à la fois rendre compte de la nature assumée en tant que substance individuelle et échapper au piège nestorien de deux personnes distinctes². La thèse généralement admise qui voyait dans la nature humaine du Christ une substance individuelle, rendait plus difficile la distinction entre nature et personne, car elle restreignait considérablement l'applicabilité de la définition de « personne » fournie par Boèce, à savoir une « substance individuelle de nature rationnelle³ ». Pierre Lombard avait mis cette question au premier plan et, vu le rôle joué par les *Sentences* dans les universités médiévales, elle allait demeurer un objet d'intérêt principal pour les générations suivantes.

Thomas d'Aquin n'est pas une exception. À la base de son analyse de l'union hypostatique se trouve la question métaphysique du rapport entre nature et personne (*suppositum*). La position de Thomas à ce sujet reste pourtant ambiguë, dans la mesure où il semble opérer sur la base de deux conceptions différentes de la subsistance, qui à leur tour fournissent deux christologies divergentes. Selon la version classique de la position thomasienne, une nature n'est pas une réalité capable de subsister; elle est plutôt ce en vertu de quoi la personne est cette sorte-ci d'être. Du composé d'une personne et d'une nature résulte une personne d'une certaine espèce. La nature constitue donc une partie essentielle du composé, là où la personne constitue le tout qui comprend la nature et les accidents⁴. Dans cette optique, la question ne se pose pas

l'union qui puisse échapper au nestorianisme. Voir aussi Richard CROSS, *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 239-42.

2. Dans son étude sur la christologie scolastique, Richard Cross identifie ce problème comme étant le « problème de la subsistance ». Voir R. CROSS, *The Metaphysics...*, *op. cit.*, p. 10-11. Alors que la littérature sur le sujet s'est généralement concentrée sur la question de l'esse du Christ, pour savoir si le Christ avait un esse humain outre l'esse divin, Cross voit dans le « problème de la subsistance » le problème fondamental. Voir par exemple, Edgar HOCEDEZ, *Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata*, Rome, Ponticia Universitas Gregoriana, 1933; Jean-Hervé NICOLAS, « L'unité d'être dans le Christ d'après saint Thomas », *Revue thomiste* 65 (1965), p. 229-260; Franz PELSTER, « La quaestio disputata de Saint Thomas "De unione Verbi incarnati" », *Archives de philosophie* 3, 2 (1925), p. 198-245 ([342]-[389]); Stephen F. BROWN, « Thomas Aquinas and His Contemporaries on the Unique Existence of Christ », dans K. EMERY, Jr., et J. P. WAWRYKOW (éd.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1998, p. 220-37.

3. Voir BOÈCE, *De persona et duabus naturis [Contra Eutychem et Nestorium]*, c. 3, PL 64, col. 1343.

4. THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* IIIa, q. 17, a. 2; q. 2, a. 2: « Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio. [...] Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui ». Voir aussi *Quodl.* IX, q. 2. Pour une étude

de savoir comment il se fait que la nature assumée ne constitue pas une personne : le Christ ne possède qu'un seul *esse*, le divin⁵. Cependant, Thomas semble parfois suggérer que la subsistance est un trait qui pourrait relever d'une nature individuelle⁶. Ici, le problème de la subsistance se pose d'emblée : si la nature est d'elle-même un être individuel, comment se fait-il qu'elle ne soit pas par là même une personne (*suppositum*)? En effet, dans certains textes, Thomas prétend que la condition de subsistance consiste en la possession d'un *esse* propre, de sorte que l'on trouve dans le Christ l'*esse* subsistant de la personne divine et l'*esse* « secondaire » de la nature assumée⁷. La thèse selon laquelle la nature assumée pourrait avoir son propre *esse* individualisé indépendamment de la personne divine reste pourtant atypique chez Thomas. En effet, elle pourrait suggérer que la nature existe indépendamment du Verbe, en compromettant ainsi la fermeté de l'union hypostatique.

Cette ambiguïté dans l'enseignement christologique de Thomas constitue un cas instructif pour l'étude de la réception du thomisme par les dominicains de la génération suivante, car le travail interprétatif considérable qui accompagna la promotion du thomisme au sein de l'Ordre des Prêcheurs s'y manifeste tout particulièrement. Je voudrais examiner ici la position christologique d'un dominicain de cette période, Durand de Saint-Pourçain, connu surtout pour s'être écarté presque systématiquement des thèses fondamentales du thomisme. Mais un examen plus attentif de sa position sur l'arrière-fond des interpréta-

plus détaillée du contraste entre les positions de Thomas et d'autres christologies, voir R. CROSS, *The Metaphysics...*, op. cit., p. 7-8, 246-7.

5. Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *Compendium theologiae*, c. 212, n. 418 : « Ea vero quae ad suppositum sive hypostasim pertinent, unum tantum in Christo confiteri oportet. Unde si esse accipiatur secundum quod unum esse est unius suppositi, videtur dicendum quod in Christo sit unum tantum esse. Manifestum est enim quod partes divisae singulae proprium esse habent, secundum autem quod in toto considerantur non habent singulae suum esse, sed omnes sunt per esse totius. Sic igitur si consideremus ipsum Christum ut quoddam integrum suppositum duarum naturarum, erit eius unum tantum esse, sicut et est unum suppositum. »

6. Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* IIIa, q. 2, a. 2, ad 3 : « Dei Verbum non assumpsit naturam humanam in universali, sed [...] in individuo, [...] alioquin oporteret quod cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. [...] Licet igitur humana natura sit individuum quoddam in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona. » Comme on le verra, dans l'article censuré, Pierre de la Palud fait la même connexion entre l'imposition d'un *esse* propre à la nature et une union accidentelle plutôt que personnelle. Voir aussi THOMAS, *Summa theol.* Ia, q. 29, a. 1, ad 2.

7. THOMAS, *Quodl.* IX, q. 2, a. 2 : « Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediēbat quin proprium esse haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens [...] Et sic patet [...] quod in Christo est unum esse substantiale, secundum quod esse est suppositi proprie, quamvis sit in eo multiplex esse accidentale. » Voir aussi *Summa theol.* IIIa, q. 4, a. 2, ad 3; *Summa contra Gent.* IV, 43, n. 3804-3805.

tions de l'enseignement de Thomas élaborées par ses confrères thomistes permettra de nuancer notre jugement sur cet esprit indépendant.

La censure lancée contre Durand en 1317 par les autorités de l'Ordre, en particulier l'article 126, nous offre une source privilégiée des interprétations concurrentes du thomisme au XIV^e siècle. Cet article porte témoignage d'un conflit fort révélateur entre l'enseignement de Thomas et la position christologique de Hervé de Nédellec, *leader* thomiste et adversaire acharné de Durand. Comme je chercherai à le montrer, Durand n'hésite pas, dans son analyse de l'union hypostatique, à attribuer au Christ un *esse* humain outre l'*esse* divin, à partir du pré-supposé selon lequel l'*esse* est imputable aux accidents et non seulement aux substances. Bien que certains dominicains de conviction thomiste, notamment Hervé, partagent la même position, c'est Durand, et non pas Hervé, qui subit la censure des autorités. Étant donné que leurs positions en matière christologique sont fondamentalement compatibles, leurs sorts divers semblent donc signaler une différence plus profonde, qui pourrait éventuellement rendre compte du jugement favorable porté sur la position d'Hervé. Comme on le verra, des positions qui se prétendaient thomistes ne présupposaient pas forcément une conformité littérale avec ce que Thomas avait effectivement soutenu. Ce qu'on considérerait conventionnellement comme « thomiste » dépendait souvent de ce que les autorités au sein de l'Ordre identifiaient comme les traits distinctifs de la pensée de Thomas⁸.

Dans ce qui suit, j'adopterai pour mon analyse la grille de lecture proposée par Richard Cross dans son étude sur la christologie au XIII^e siècle. Cross identifie deux modèles explicatifs de l'union hypostatique : d'une part, le modèle de « la substance et de l'accident », adopté généralement par les franciscains, cherche à expliquer le rapport entre le Verbe et la nature assumée sur la base d'une analogie avec le rapport entre la substance et l'accident. D'autre part, le modèle du « tout et de ses parties », propre à Thomas, rejette l'analogie de la substance et de l'accident comme inappropriée, et propose plutôt de considérer la nature comme une partie du tout qui est le Christ. Chaque modèle repose sur une conception différente du rapport entre la substance et ses accidents. Je tâcherai donc d'explicitier ces aspects métaphysiques au fur et à mesure que j'examinerai les différentes positions christologiques⁹.

I. LA CENSURE « THOMISTE » CONTRE DURAND

Le texte de l'article 126, portant sur l'*esse* du Christ, mérite d'être cité dans son intégralité¹⁰ :

8. L'interprétation que donne Hervé de la christologie thomiste s'impose en effet au XIV^e siècle. Voir par exemple JEAN DE NAPLES, *Quaestiones variae disputatae*, q. 9, éd Naples, 1618, in part. f. 83rb.

9. Voir R. CROSS, *The Metaphysics...*, *op. cit.*, p. 33-50.

10. Il est intéressant de noter que cet article ne se trouve pas parmi la liste d'articles censurés en 1314. De plus, cette liste ne fait aucune référence à la question de l'unicité de l'*esse* dans le Christ. Cela suggère que la solution proposée par Durand n'était pas forcément perçue comme étant hétérodoxe, mais plutôt comme relevant d'un problème d'interprétation de Thomas.

Dans la question 2 de la même distinction [6], où il s'agit de savoir s'il n'y a qu'un seul être [esse] dans le Christ, il [Durand] soutient que, bien qu'il n'y ait qu'un seul être subsistant [esse subsistentiae] dans le Christ, il y a pourtant une pluralité d'êtres existants actuels, qu'ils soient subsistants ou non subsistants [plura esse actualis existentiae et inexistentiae]¹¹, et que la nature humaine du Christ possède son propre être existant actuel. Cela est contraire à Thomas, dans la même distinction, question 5, où il examine la question de savoir s'il n'y a qu'un seul être [esse] dans le Christ. En considérant ce qu'il [Thomas] dit dans le corps de la question, il paraît penser [videtur sentire] qu'il n'y a pas dans le Christ une pluralité d'êtres substantiels [esse substantialia], ni par la subsistance [subsistentiae], ni même par l'existence [existentiae]. Pareillement, dans la dernière partie, il soutient que, si la nature humaine advenait à la personne divine accidentellement, il y aurait en vérité une pluralité d'êtres [esse]. Mais puisque [la nature humaine] est assumée dans l'unité de la personne divine [suppositum], il n'y a dans le Christ qu'un seul être [esse] – bien que maître Hervé réponde à cet argument en soutenant une pluralité d'êtres [esse] dans le Christ, et en disant que cela se trouve chez Thomas dans son neuvième *Quodlibet* q. 3, ainsi que dans ses *Quaest. disp. De Unione Verbi*¹².

Cet article contient les éléments principaux du débat christologique médiéval. Il révèle une connaissance du contraste entre les deux modèles explicatifs de l'union hypostatique; il trace le lien entre la question de l'esse humain du Christ et le problème de la valeur ontologique des accidents; enfin, il met en relief l'ambiguïté présente dans le traitement de la question chez Thomas. Pour chercher à démêler ces fils, je propose de commencer par le dominicain Pierre de la Palud, à qui on doit cet article. Pierre semble suivre l'interprétation classique de la position thomasienne, selon laquelle l'esse serait imputable à un *suppositum* et non pas à une nature. Ainsi, dans le Christ il n'y a pas une plu-

11. Comme j'espère le montrer dans la section suivante, Durand utilise les termes *esse existentiae* et *esse inexistentiae* pour désigner respectivement l'être subsistant et l'être non subsistant, tous les deux étant des êtres *actuels*. L'« être existentiel » d'une substance complète est l'être substantiel. « In-existence » fait référence à la condition de dépendance qui est antérieure à celle d'inhérence. Ainsi, les êtres in-existants comprennent, mais sans s'y limiter, les accidents inhérents. Voir DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *In III Sent.* [C], d. 6, q. 2, éd. Venise 1571, ff. 224vb-225ra, n. 15.

12. « [126] Eadem d. q. 2, utrum in Christo sit tantum unum esse, tenet quod, licet in Christo non sit nisi unum esse subsistentiae, sunt tamen plura esse actualis existentiae et inexistentiae, et quod humana natura in Christo habet proprium esse actualis existentiae. Contra Thomam eadem d. q. 5, ubi quaerit, utrum in Christo sit tantum unum esse. Consideratis hiis quae dicit in corpore questionis videtur sentire non esse in Christo plura esse substantialia, non solum subsistentiae, sed nec existentiae. Item etiam dicit in ultima parte quod, si natura humana adveniret personae divinae accidentaliter, veraciter essent plura esse. Nunc autem quia in unitatem suppositi assumitur, non est ibi nisi unum esse, licet ad illud argumentum respondeat magister Hervaeus sustinens in Christo plura esse, et dicat quod Thomas ponit in Christo plura esse nono *Quodlibet* q. 3; item in q. disp. De unione Verbi. » Cf. art. 125 : « D. 6 a. 1, utrum in Christo sit pluralitas suppositorum, in secundo articulo positionis recitat et sustinet opinionem quae dicit quod Christus absolute loquendo non debet dici nec unum nec plura sed cum determinatione. Contra Thomam, eadem d. q. 4 in corpore, q. 2, et in solutione ad ultimum argumentum » (« Articuli in quibus magister Durandus deviat a doctrina venerabilis doctoris nostri fratris Thomae » <53 articuli excerpti a Petro de Palude>, dans Josef KOCH, *Kleine Schriften*, t. II, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973, p. 96).

ralité d'êtres actuels (*esse*), qu'ils soient subsistants (*subsistentiae*) ou non-subsistants (*existentiae*), mais un seul être, l'être substantiel qui correspond à la personne divine¹³. La nature n'ajoute aucun *esse* à la personne; d'où l'équation, qu'on trouve effectivement chez Thomas, entre la thèse d'une pluralité d'êtres et une union accidentelle. Car, si la nature humaine était entendue comme un accident qui possède son propre *esse*, l'union qui en découle serait une union accidentelle et non pas substantielle. La lecture de Pierre semble confirmer que les raisons qui mènent Thomas à rejeter l'analogie de la substance et de l'accident sont liées aux raisons qui le mènent à rejeter la théorie de l'*habitus*, une des solutions à la question christologique rapportées par Pierre Lombard dans ses *Sentences*. Selon cette théorie, la nature humaine serait pour ainsi dire un accident de la personne divine : comme un habit, elle n'inhère pas et n'entraîne aucun changement dans le Verbe¹⁴.

En prenant ses distances vis-à-vis de cette théorie, Thomas préfère articuler sa théologie de l'union hypostatique dans les termes de l'analogie du tout et de ses parties. L'avantage qu'il y voit par rapport au modèle de la substance et de l'accident est que, contrairement à l'union accidentelle, l'union des parties dans le tout ne s'exprime pas en fonction de l'actualisation d'une potentialité dans le tout¹⁵. Tandis qu'un accident informe sa substance en lui communiquant son propre *esse*, les parties n'ajoutent aucun *esse* à leur sujet, mais participent plutôt de son existence¹⁶. De même dans l'union hypostatique, la nature humaine est une « partie » du « tout » qui est la personne divine. La nature « informe » la personne en participant de son existence, grâce à quoi l'on peut prédiquer la nature humaine de la personne divine¹⁷.

Mais l'analogie du tout et de ses parties était une solution à double tranchant. Certes, les parties ne forment pas une union accidentelle parce qu'elles n'ont pas d'*esse* propre¹⁸. Mais d'autre part, cela semblerait impliquer que les parties, contrairement aux accidents, sont *essentielles*, c'est-à-dire nécessaires au tout, avec la conséquence théologique fort problématique que la nature humaine constituerait une partie essentielle du *suppositum* divin. Thomas se rapprocherait donc dangereusement du monophysisme, qui soutient que les attributs humains et

13. Voir THOMAS, *Summa theol.* IIIa, q. 2, a. 2; q. 17, a. 2.

14. Outre la théorie de l'*homo assumptus* (un homme, composé d'âme et de corps, fut assumé, de sorte qu'il est devenu identique au Verbe) et la théorie de la subsistance (la personne du Christ devient un composé d'une nature divine et d'une nature humaine, sans pour autant compromettre l'identité de la personne), la théorie de l'*habitus* figure parmi les solutions courantes au problème posé par l'union hypostatique que rapporte Pierre Lombard dans ses *Sentences*, III, d. 6, c. 4, n. 1-3. Thomas rejette tant la théorie de l'*habitus* que la théorie de l'*homo assumptus* comme des versions du nestorianisme. Son rejet de la théorie de l'*habitus* répond par ailleurs à des raisons sotériologiques : une véritable assumption de la nature humaine par le Christ est requise pour notre salut. Je suis reconnaissante au P. Emmanuel Durand, o.p., pour cette observation.

15. Voir THOMAS, *Summa theol.* Ia, q. 3, a. 6.

16. Voir THOMAS, *Summa theol.* IIIa, q. 17, a. 2; *Quodl.* IX, q. 3. Voir aussi R. CROSS, *The Metaphysics...*, op. cit., p. 52-54.

17. Voir THOMAS, *Summa theol.*, Ia, q. 76, a. 8.

18. Pour cet argument, voir THOMAS, *Quodl.* IX, q. 2 et 3; *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, n. 82.

divins du Christ constituent les parties d'une unique nature composée. La difficulté que comporte le modèle du tout et de ses parties réside donc dans le fait que les parties doivent être définies comme étant les parties d'une personne, mais non pas d'une nature. L'analyse de Thomas est peu convaincante, dans la mesure où il présente une nature avec deux sortes d'attributs, contrairement au « tout » requis par la définition chalcédonienne d'une personne avec deux natures¹⁹.

Thomas ne méconnaît pas ces difficultés et, plus tard, il manifestera quelques réserves vis-à-vis de l'analogie du tout et de ses parties. Ainsi, dans son ouvrage *De unione Verbi incarnati*, on le voit se distancier de ce modèle et affirmer que la nature humaine du Christ consiste en un « *esse* secondaire » (*esse secundarium*) au Verbe – une façon de postuler que la nature humaine « informe » de quelque manière le tout²⁰. Comme auparavant, Thomas dissocie son analyse de tout langage d'accidentalité. Mais cette fois-ci, il le fait sans pour autant adopter le modèle du tout et de ses parties, et la conclusion qui en découle, à savoir que les parties participent à l'existence de leur *suppositum* – ce qui, justement, avait compromis l'orthodoxie de la version classique. Il est intéressant de noter que l'intuition qui mène Thomas à remanier sa position n'est pas différente de celle qui sert à étayer le modèle de la substance et de l'accident²¹.

C'est de cette seconde version de la doctrine thomasiennne qu'Hervé de Nédellec se réclame. Dans le texte de l'article extrait par Pierre de la Palud, Hervé est présenté comme ayant affirmé qu'il y a une pluralité d'êtres dans le Christ. Pierre rapporte cette position comme étant l'interprétation qu'Hervé propose de l'enseignement de Thomas, dont il revendique l'autorité en disant que la raison pour laquelle Thomas n'admet pas un *esse* humain est sa volonté de se distancier de la théorie de l'*habitus*. Hervé atténue ainsi la portée du rejet thomasiennne d'une pluralité d'êtres dans le Christ, par une tentative de conciliation entre la position thomiste et le modèle de la substance et de l'accident, plus

19. Au sujet de la similitude entre certains postulats thomasiens et l'explication monophysite de l'union, voir R. CROSS, *The Metaphysics...*, *op. cit.*, p. 56-57, 60. Voir aussi R. CROSS, « A Recent Contribution on the Distinction between Monophysitism and Chalcedonianism », *The Thomist* 65 (2001), p. 361-83.

20. THOMAS, *De unione verbi incarnati*, a. 4 : « *Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. Accidentia enim et formae non subsistentes dicuntur esse in quantum eis aliquid subsistit [...] Aliquae formae sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid [...] aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse, quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis. In Christo autem suppositum subsistens est persona Filii Dei quae simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam, quia persona Filii Dei fuit ante humanitatem assumptam [...]. Quod esse, etsi non sit esse accidentale, quia homo non praedicatur accidentaliter de Filio Dei [...] non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale : et sic in Christo esset simpliciter duplex esse » (je souligne). Cela signifie que l'*esse* humain prédiqué du *suppositum* n'est pas prédiqué de lui principalement – en tant que forme substantielle –, mais secondairement – en tant que forme dépendante.*

21. Voir R. CROSS, *The Metaphysics...*, *op. cit.*, p. 62-4.

populaire en ce début du XIV^e siècle et auquel Hervé souscrit²². Aux yeux d'Hervé, l'*esse* est imputable tant aux natures qu'aux accidents. Un accident est donc capable de communiquer son *esse* à la personne, de sorte que, dans une substance, l'on trouve l'*esse* substantiel qui lui appartient proprement et l'*esse* accidentel qu'elle possède en vertu de l'accident²³. Et de même que l'accident de la blancheur n'ajoute pas une autre substance à celle de l'homme qui est blanc, dans l'union hypostatique la nature humaine du Christ possède son propre *esse* qui ne constitue pas pour autant une substance distincte parce qu'il existe dans un rapport de dépendance vis-à-vis du Verbe²⁴.

22. Voir HERVÉ DE NÉDELLEC, *In III Sent.*, d. 6, q. 1, art. 3, éd. Paris 1647, p. 295b-296a : « Dicunt aliqui quod licet necessarium esset esse sequi naturam humanam, tamen quia assumpta est ad esse alterius suppositi, ideo caret in Christo proprio esse. Quia impossibile est in eodem supposito esse plura esse substantialia, quia tunc essent plura supposita. Et volunt imponere hoc scilicet Thomae, qui videtur verba sua hoc sonare, quia secundum eum impossibile est in eodem supposito esse plura esse simpliciter [...] Quod autem haec, et non alia immediate posita, fuerit de mente sancti Thomae, patet respicienti ipsum in nono *Quolibet* q. 2 articulo primo et secundo, ex hoc quod semper in fine deductionum suarum concludit quod non est in Christo nisi unum esse personale. Sed quia ipse dicit in tertia parte quod si natura humana adveniret personae divinae accidentaliter essent ibi plura esse, nunc autem, quia in unitate suppositi assumitur, non est ibi nisi unum esse simpliciter suppositi sive personale. Ex quo videtur quibusdam quod intentio eius sit quod actus essendi naturae humanae nullo modo manet, nec scilicet ut inesse, quia tunc esset accidentale [...] Sed hoc dicentes non attendunt differentiam inter *accidere quod convenit accidenti proprie dicto, sicut albedo dicitur accidere homini, et accidere substantiae secundum quod una substantia dicitur accidentaliter advenire alteri, sicut vestis advenit homini*. Quia plurificato primo cui advenit esse, non plurificatur esse suppositi [...] Sed quando una substantia advenit accidentaliter alteri, ut vestis homini, non tollitur diversum esse suppositi ex tali accidente [...] Unde homo et vestis sunt duo supposita [...] Similiter, si humana natura quae substantia quaedam est, adveniret accidentaliter personae divinae, sicut vestis advenit homini, tunc essent duo esse suppositi, et duo esse simpliciter... » (je souligne).

23. HERVÉ DE NÉDELLEC, *In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, éd. Paris 1647, p. 294b-295a. Voir aussi *Quodl.* VIII, q. 5, éd. Venise 1513, f. 149vb : « Esse autem consequitur omnem naturam humanam naturaliter [...] Unde quot sunt naturae aliquo istorum modorum existentis [i.e. accidentalis] in Christo, tot sunt ibi in esse. » Voir aussi *Quodl.* III, q. 6, ed. Venetiis 1513, f. 76rb : « [O]pinio quam credo verior est quod natura et suppositum differunt sicut diversae res quantum ad quamcumque naturam quae alteri innititur, sicut omnis natura accidentalis in creaturis et natura humana in Christo, quia tales naturae innituntur alteri in suo esse. » Sur l'interprétation par Hervé de la théorie thomasienne de la subsistance, voir HERVÉ DE NÉDELLEC, *Quodl.* III, q. 6, éd. Venise 1513, f. 76ra-b : « Si autem ponatur secundo modo quod *suppositum* dicat non compositum ex natura et esse, sed naturam coniunctam ipsi esse, tunc suppositum praedicabitur de natura et e converso. Nam natura coniuncta ipsi esse est natura et e converso. *Nec est ista opinio fratris Thomae, ut quodam volunt dicere, et hoc patet ex suo nono Quolibet, ubi quaerit an suppositum et natura differant in angelis* » (je souligne).

24. HERVÉ DE NÉDELLEC, *In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, éd. Paris 1647, p. 295a : « Dicunt ergo quod esse humanae naturae remansit in Christo non sub ratione esse simpliciter sive sub ratione subsistendi, sed sub ratione inessendi. Quia illud esse non est ipsius naturae in se, quia ipsa non est; sed est ens in ordine ad aliud cui innuitur. » Voir aussi *Id.*, *Quodl.* VIII, q. 5, éd. Venise 1513, f. 149vb : « [I]n Christo sunt plura in esse. Plura autem subsistere non possunt esse in Christo, quia subsistere est

Tout en se réclamant d'une ascendance thomiste, Hervé semblait méconnaître la différence fondamentale entre la position de Thomas et l'idée, absolument non thomiste, que la nature communie son propre *esse* à la personne. En ce sens, la position d'Hervé se rapproche plutôt des théories avancées par les théologiens qui souscrivent au modèle de la substance et de l'accident. Le fait qu'Hervé ait toutefois préservé sa réputation en tant que *leader* thomiste – une réputation attestée par le respect que Pierre manifeste pour son opinion à côté de celle de Thomas – révèle que la thèse d'un *esse* unique dans le Christ n'était pas perçue comme une condition nécessaire pour se réclamer de l'obédience thomiste dans des questions christologiques. Mais avant de faire un commentaire final sur l'enjeu des interprétations du thomisme par des dominicains du XIV^e siècle, arrêtons-nous quelque peu à la pensée christologique de Durand.

II. LA PENSÉE CHRISTOLOGIQUE DE DURAND

Comme la plupart des théologiens non thomistes au tournant du XIV^e siècle, Durand souscrit à l'analogie de la substance et de l'accident comme le modèle le plus approprié pour expliquer le rapport entre le Verbe et la nature assumée. L'intuition de base est que, comme un accident, la nature humaine advient à une substance qui est déjà parachevée dans son être²⁵, mais que, contrairement à un accident, la nature humaine n'*informe* pas la personne divine, parce qu'elle n'actualise aucune potentialité en celle-ci²⁶. Dans le cas spécifique de Durand,

per se et non in alio aliquo praedictorum modorum existere. Unde quod subsistit nec est in alio, sicut est natura humana Christi in supposito divino; nec est in alio, sicut accidens in subiecto [...]. In Christo autem non est nec esse potest nisi unum suppositum; et ideo non est ibi nisi unum subsistere. *Et hoc ut credo est intentio doctoris venerabilis, scilicet Thomae*, quia dicit quod esse simpliciter quod pertinet ad suppositum, quod scilicet est ipsum subsistere in Christo, non est nisi unum, et illud unum existens habet relationem rationis ad naturam humanam, et natura humana relationem realem ad ipsum... » (je souligne); « Mihi videtur salvo meliori iudicio quod in Christo sint plura esse, et plura in esse sive in existere... » (*ibid.*); « [I]n Christo sunt plures naturae tales, puta natura humana et omnia accidentia existentia in ea. Ergo, in Christo sunt plura in esse » (*ibid.*). S. BROWN, « Thomas Aquinas and His Contemporaries ... », *loc. cit.*, p. 230-231, reconnaît une certaine influence de la part de Godefroid de Fontaines sur la position d'Hervé concernant l'*esse* humain du Christ. Il affirme par ailleurs que l'interprétation prédominante de l'enseignement de Thomas au tournant du XIV^e siècle remonte à Godefroid. Comme on le verra, on y trouve aussi des éléments scotistes, ce qui semble indiquer que le travail herméneutique des thomistes de la deuxième génération visait moins une préservation littérale de l'enseignement de Thomas qu'une mise à jour de sa doctrine selon les courants prédominants.

25. Durand partage cette intuition. Voir DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *In III Sent.* [C], d. 1, q. 4, éd. Venise 1571, f. 213vb, n. 14 : « Sicut se habet accidens ad subiectum naturaliter, sic aliquo modo se habet naturam assumptibilis ad suppositum divinum supernaturaliter. Ipsa enim aliquo modo degenerat in accidens secundum doctores, quia advenit enim enti in actu. » Voir aussi DUNS SCOT, *Ordinatio*, III, d. 6, q. 1, n. 8; d. 1, q. 1, n. 3; *Quodl.* XIX, n. 13, 23.

26. Pour la distinction entre la fonction de dépendance et la fonction d'inhérence dans les explications christologiques, voir BONAVENTURE, *In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, ad

l'applicabilité de cette analogie réside dans la distinction qu'il fait entre accidents absolus – accidents dont le mode d'être est d'inhérent dans leur sujet – et accidents relatifs – accidents qui "modifient" simplement leur sujet sans y inhérent²⁷.

Dans l'univers métaphysique de Durand, il y a, d'une part, des étants absolus tels que la substance, la qualité, la quantité, et, d'autre part, des étants relatifs, tels que la relation. Par contraste avec les étants relatifs qui constituent un mode d'être « envers un autre », les étants absolus constituent des êtres complets qui n'incluent pas une référence formelle envers quelque chose d'autre²⁸. En tant que mode d'être, la relation n'est pas susceptible de former une unité accidentelle, dans la mesure où la relation est incapable d'inhérent dans son sujet²⁹. La relation et son sujet forment une unité métaphysique différente de l'unité accidentelle qui résulte de l'inhérent d'un accident absolu. Autrement dit, alors qu'il appartient aux accidents absolus d'*informer* leur sujet, les accidents relatifs *dépendent* de leur sujet; l'existence du sujet est une condition nécessaire pour l'existence de la relation³⁰. En faisant passer

3 et ad 4; d. 5, q. 2, a. 1, ad 2. Bonaventure dissocie ces deux fonctions de l'accident en disant que la relation entre la nature humaine et le Verbe n'existe que dans la nature, et non pas dans le Verbe.

27. DURAND, *In IV Sent.* [C], d. 12, q. 1, éd. Venise 1571, ff. 321vb-322ra, n. 4 : « Intelligendum est quod accidentium quaedam sunt absoluta, quaedam respective. Vocatur respectivum illud cuius *essentia* est ad aliud habitudo, et esse ad aliud se habere, ut est relatio et quaecunque includunt respectum *essentialiter*. Absolutum autem est cuius *essentia* non est habitudo ad aliud nec esse eius est ad aliud se habere, sed est in se quaedam natura et non solum modus naturae, ut quantitas et qualitas » (je souligne).

28. Voir DURAND, *Quodl. Aven.* I, q. 1, éd. P. T. STELLA, Zürich, 1965, p. 48, 18-21 : « Respectus, autem, et omnes modi essendi, sunt entia quia entis, non solum concomitative, sed etiam quidditative et formaliter, quia nullam entitatem habent, nisi eam quae est *huius...* » (je souligne).

29. DURAND, *In I Sent.* [C], d. 30, q. 2, éd. Venise 1571, f. 84va-b, n. 15 : « Et potest hoc probari sic : si relatio, vel quicumque modus essendi, faceret compositionem cum eo, cuius est modus essendi, hoc esset quia unum eorum inhaeret alteri, scilicet respectus vel modus, et aliud esset illud cui respectus vel modus inhaeret. Sed istud non potest esse. Ergo, etc. Maior patet. Probatio minoris, quia illud quod est in alio ut ei inhaerens, est res habens modum, et non est modus solum. Ex quo enim est, res est saltem large loquendo, et quia est in alio inhaerenter, modum habet essendi. Sed respectus est modus solum, et non res modum habens [...] [E]rgo, ei non competit esse in alio, modo quo ex talibus fit compositio. » Voir ID., *Quodl. Aven.* II, q. 1, éd. Stella, p. 174, 15 – 175, 2.

30. DURAND, *Quodl. Aven.* II, q. 1, éd. Stella, p. 175, 7-14 : « [I]psis, autem, non competit esse per se vel in alio vel ad aliud denominative, sed sunt tales modi essendi per se et essentialiter. Unde prius esset negandum quod nihil esset essentialiter respectus, quam esset ponendum quod illud quod est pure et essentialiter respectus, esset in alio subiective vel inhaerenter. Esset, enim, processus in infinitum. Sic, igitur, patet quod talis respectus et quicumque realis modus essendi non facit compositionem cum suo fundamento, etiam in creaturis, et multo minus in divinis, ubi minus differunt respectus et fundamentum. » Voir aussi ID., *In I Sent.* [C], d. 30, q. 2, éd. Venise 1571, f. 84va-b, nn. 14-16; *In IV Sent.* [C], d. 12, q. 1, éd. Venise 1571, f. 322ra, n. 5 : « Est autem inter haec accidentia duplex differentia. Prima est, quod accidens absolutum est quaedam natura in se cui competit aliquis modus essendi. Accidens autem respectivum solum est modus essendi alterius partis. Secunda

une division ontologique entre étants absolus et étants relatifs plutôt qu'entre substances et accidents, cette nouvelle grille de lecture rendait les accidents absolus métaphysiquement plus proches des substances que des accidents relatifs. Cela permettra à Durand de dissocier la fonction d'inhérence de la fonction de dépendance, avec l'avantage théologique de garantir l'applicabilité de l'analogie de la substance et de l'accident à l'union hypostatique.

Durand conçoit cette union comme une relation de dépendance entre une nature non subsistante et une personne subsistante. La personne divine est le terme de la relation aussi bien dans le sens d'aboutissement de la dépendance qu'au sens d'extrémité opposée au sujet de la relation qui est la nature³¹ :

Selon une troisième manière [de comprendre l'union accidentelle de la nature humaine à la personne divine], quelque chose peut advenir accidentellement dans la mesure où elle advient à un étant [*enti*] en acte complet sans inhérer en lui, en devenant [*cedens*] une même chose selon le *suppositum* avec ce à quoi elle advient, comme une nouvelle branche qui serait parfaitement [*perfecte*] greffée sur un arbre. De cette façon, on peut dire que la nature humaine advient accidentellement à la personne divine, dans la mesure où elle devient [*cedit*] la même chose selon le *suppositum*, et qu'elle advient à un étant [*enti*] en acte complet, sans inhérence³².

L'image de la greffe nous transmet l'idée centrale partagée par ceux qui souscrivent à ce modèle, à savoir que la nature humaine arrive dans une substance qui est déjà parachevée dans son être. La nature humaine, comme une nouvelle branche, est « greffée sur » la personne divine sans entraîner aucun changement *en* elle³³. La clef de ce passage

differentia est, quia accidentia absoluta proprie dicuntur esse in subiecto, sed respectiva in illa natura in qua immediate sunt magis dicuntur esse sicut in fundamento quam sicut in subiecto » (je souligne).

31. DURAND, *In III Sent.* [C], d. 6, q. 3, éd. Venise 1571, f. 225va, n. 5 : « Alio modo sit talis compositio per solam dependentiam habitudinis relative, ita ut unum sit inexistentis, aliud vero subsistens terminans respectum et dependentiam inexistentis [...] ».

32. DURAND, *In III Sent.* [C], d. 6, q. 4, éd. Venise 1571, f. 226ra, n. 7 : « Tertio modo [intelligendi naturam humanam uniri accidentaliter personae divinae], potest dici aliquid advenire accidentaliter, quia advenit enti in actu completo absque inhaerentia, cedens in idem secundum suppositum cum eo cui advenit, sicut si ramus novus inseratur arbori perfecte. Et hoc modo natura humana potest dici advenire accidentaliter personae divinae, quia cedit in idem secundum suppositum, et advenit enti in actu completo absque inhaerentia unius ad alterum. »

33. Durand est prêt à reconnaître les avantages de la théorie de l'*habitus*, dans la mesure où elle saisit l'idée d'une nature humaine qui advient à une substance parachevée. L'analogie de l'*habitus* suggère par ailleurs que la nature humaine s'adapte à la personne divine, en sorte qu'elle dépend de celle-ci sans entraîner de changement. Voir DURAND, *In III Sent.* [C], d. 6, q. 4, ad 2, éd. Venise 1571, f. 226ra, n. 9 : « [N]atura humana in Christo, quamquam non adveniat Verbo extrinsece per modum habitus, comparatur tamen habitui propter duo. Primum est, quia advenit personae divinae post esse completum et ut quaedam substantia non inhaerens, sicut vestis est quaedam substantia quae advenit homini in esse completo. Secundum est, quia vestimentum coaptatur et aliquo modo mutatur secundum figuram corpori. Sic natura humana coaptatur et aliquo modo mutatur secundum congruentiam divinae personae,

réside dans le postulat que la nature humaine « devient » la personne divine, « cède » au même avec elle (*cedit in idem secundum suppositum*). L'insistance de Durand sur ce point vise à corriger une lecture théologique insatisfaisante du modèle de la substance et de l'accident, en particulier l'affirmation – énoncée notamment par Thomas – que la description de la nature humaine comme accident entraîne une union accidentelle, la rapprochant ainsi de la théorie de l'*habitus*. L'image de la greffe est censée corriger cette conception en transmettant l'idée que l'advenue de la nature humaine dans un être déjà parachevé n'entraîne pas d'inhérence. L'union n'est donc pas accidentelle, puisque, bien que la nature humaine dépende du Verbe, il n'est pas question de l'actualisation d'une potentialité dans la personne divine³⁴.

Aux yeux de Durand, la nature humaine du Christ a sa propre existence qui est distincte de l'existence substantielle de la personne divine³⁵.

quia [natura humana] caret proprio subsistere et inexistit in persona divina prout personae divinae congruit. »

34. DURAND, *In III Sent.* [C], d. 6, q. 4, éd. Venise 1571, f. 225vb, n. 6 : « Alio modo [intelligendi naturam humanam uniri accidentaliter personae divinae], dicitur aliquid advenire alicui accidentaliter, quia advenit enti in actu, cedens in unum secundum suppositum, quia inhaeret ei cui advenit. Et isto modo non videtur possibile, quod [...] [persona divina] non potest esse subiectum alicuius inhaerentiae [...] ». Voir ID., *In III Sent.* [C], d. 6, q. 4, éd. Venise 1571, f. 225vb, n. 5 : « Naturam humanam uniri accidentaliter personae divinae potest intelligi multipliciter. Uno modo, quod natura humana, quae est substantia in sui unione, transeat seu convertatur in naturam accidentis. Et ille modo forte non est possibilis [...], [quia] secundum eum non potest salvari incarnatio secundum quam dicitur homo natus, passus, et mortuus, quia per naturam accidentis ista non possunt de filio Dei verificari. » Voir ID., *In III Sent.* [C], d. 7, q. 1, ad 2, éd. Venise 1571, f. 226vb, n. 11 : « Ista est vera "Deus est homo" [...] magis proprie posset dici per accidens quam per se, quia omnis propositio vera per se vera est cum reduplicatione termini supra se. [...] Sed non potest dici quod Deus secundum quod Deus est homo, quia quod importatur formaliter in nomine Dei non est ratio convenientiae praedicati cum subiecto, sed sola unitas suppositi, quae etiam in propositionibus per accidens est tota causa verificationis. Propter quod talis propositio magis est dicta per accidens quam per se, non propter hoc quod humana natura sit accidens, aut adveniat inhaerenter vel extrinsece ad modum habitus, sed quia advenit enti in actu [...] ». La valeur de vérité de la prédication christologique repose donc en fin de compte sur l'unité du *suppositum*.

35 DURAND, *In III Sent.* [C], d. 6, q. 2, éd. Venise 1571, ff. 224vb-225ra, n. 15 : « Tertius modus est [...] quem credo verum esse, scilicet quod in Christo est aliquo modo tantum unum esse, et aliquo modo plura. Ad cuius intelligentiam sciendum est quod sicut ens commune est, communitate analogiae ad substantiam et ad accidentis praedicamenta, et in ipsa dividitur et de ipsis praedicatur, sic nomen essentiae commune est ad substantiam, quantitatem, qualitatem, et sic de aliis, et in ipsa dividitur et de ipsis praedicatur. [...] Et sicut substantia est ens et essentia per se subsistens, quantitas autem et quodlibet aliud accidens non est ens nec essentia per se subsistens, sed potius inexistens, hoc est, in alio existens. Utrumque tamen tam substantia quam accidens dicuntur alias essentia entia et ens, sic esse existentiae substantiae completae dicitur esse substantiae. [...] Hoc viso patet quod esse existentiae, si solum accipiatur pro esse subsistentiae, de quo simpliciter et per prius dicitur, sic in Christo, et in quolibet supposito uno non est nisi unicum. Si vero esse existentiae extensive accipiatur pro omni eo de quo dicitur sive per prius sive per posterius, sic in Christo et in quolibet supposito creato in quo est aliqua natura creata materialis sunt plura esse, quorum unum est esse subsistentiae, reliqua vero omnia sunt esse in-existentiae » (je souligne).

Il convient davantage à la nature humaine du Christ d'avoir son propre être [esse] outre l'être [esse] de la personne divine [suppositi], qu'il ne convient à un accident d'avoir son propre être [esse] dans un sujet outre l'être [esse] du sujet. Mais l'accident a son propre être [esse] dans le sujet outre l'être [esse] du sujet. Donc la nature humaine dans le Christ possède son propre être [esse] outre l'être [esse] de la personne [suppositi]. [...] Car si un accident n'avait dans le sujet d'autre être [esse] que l'être [esse] du sujet, il ne serait pas séparable de son sujet sauf à se corrompre en perdant tout l'être [esse] qu'il possédait précédemment³⁶.

Le Christ possède une pluralité d'êtres (*esse*) actuels en raison des deux natures, mais il n'a qu'un seul être substantiel parce qu'il ne constitue qu'une seule personne³⁷. Contrairement à Thomas, mais comme Hervé, Durand ne souscrit pas à la théorie qui fait de l'*esse* la marque de la subsistance, car l'*esse* peut être imputé aussi bien aux êtres non subsistants tels que les accidents relatifs. Dans cette optique, la marque de la subsistance n'est pas l'existence actuelle, mais l'indépendance³⁸. L'indépendance est le mode d'être d'une chose qui existe d'elle-même n'impliquant pas un rapport formel à quelque chose d'autre. Par conséquent, seules les choses absolues, c'est-à-dire, non relationnelles, sont subsistantes³⁹. Pour Durand, donc, la distinction entre nature et personne s'articule non pas en termes d'être, mais en termes de modes d'être. Le passage de la non-subsistance à la subsistance est un passage modal qui se manifeste par l'acquisition d'un nouveau mode d'être⁴⁰.

36. DURAND, *In III Sent.* [C], d. 6, q. 2, éd. Venise 1571, f. 225ra, n. 17 : « Magis competit naturae humanae in Christo habere proprium esse praeter esse suppositi, quam competat accidenti habere proprium esse in subiecto praeter esse subiecti. Sed accidens habet proprium esse in subiecto praeter esse subiecti. Ergo, natura humana in Christo habet proprium esse praeter esse suppositi. [...] Quia si accidens non haberet in subiecto aliud esse praeter esse subiecti, tunc non posset a subiecto separari, nisi corrumperetur eo quod amitteret totum esse quod prius habuisset. »

37. DURAND, *In III Sent.* [C], d. 6, q. 2, éd. Venise 1571, f. 225ra, n. 16 : « Esse subsistentiae sequitur naturam per se subsistentem, vel secundum quam suppositum est per se subsistens. Sed tales naturae non possunt plurificari in uno supposito, quia quae differunt secundum subsistentiam differunt secundum suppositum. Ergo, in uno supposito non possunt esse plura esse subsistentiae. » Voir ID., *In III Sent.* [C], d. 6, q. 1, éd. Venise 1571, f. 224rb, n. 17 : « Natura divina et humana sint plura entia simpliciter et in actu [...] ».

38. De même chez Henri de Gand après 1286. Selon sa position postérieure, l'indépendance est une condition suffisante pour être un *suppositum*. Voir HENRI DE GAND, *Quodl.* X, q. 8.

39. Voir DURAND, *In IV Sent.* [C], d. 12, q. 1, éd. Venise 1571, ff. 321vb-322ra, n. 4 : « Absolutum autem est cuius essentia non est habitudo ad aliud nec esse eius est ad aliud se habere, sed est in se quaedam natura et non solum modus naturae, ut quantitas et qualitas. »

40. Voir DURAND, *Quodl. Aven.* II, q. 1, p. 175,3-4 : « Res per se subsistens est res absoluta, habens talem modum essendi ex sua independentia ». Noter l'affinité avec Henri de Gand, qui entend le changement de la non-subsistance à la subsistance comme un changement modal. Appliqué à l'Incarnation, Henri dira donc que la nature assumée a le mode d'un accident, alors que la nature divine, indépendante, a le mode de substance. » Voir HENRI DE GAND, *Quodl.* X, q. 8.

Si la personne divine a une tendance naturelle à subsister en vertu d'un mode d'être indépendant⁴¹, il reste à expliquer comment la nature assumée, en tant qu'individuelle, ne possède pas la même tendance à subsister qui ferait d'elle un *suppositum*. La solution proposée par Durand au problème de la subsistance était courante dès la moitié du XIII^e siècle⁴² : afin d'expliquer comment une substance individuelle telle que la nature humaine ne constitue pas pour autant une *personne* humaine, il faut prendre la non-assomption comme condition nécessaire de subsistance. La façon dont Durand développe cette théorie est la suivante : les êtres inhérents ou dépendants (qu'ils constituent des tous ou des parties) sont des formes abstraites et, en tant que telles, ces formes ne subsistent pas en elles-mêmes, mais seulement en tant qu'assumées par une forme concrète. La nature humaine est une nature *assumée* qui, comme telle, désigne l'espèce humaine, et non pas le *suppositum* concret « homme »⁴³. Autrement dit, la nature assumée ne forme pas une union naturelle avec le *suppositum* divin, de sorte qu'il en résulterait un homme individuel; il s'agit plutôt d'une union hypostatique, dans le sens où le seul *suppositum* auquel on ait affaire est le divin. Dans les mots de Durand, la nature assumée « dégénère » en accident, car elle ne remplit pas les conditions suffisantes pour constituer une personne humaine; elle dépend plutôt d'une personne d'une autre nature⁴⁴.

III. INTERPRÉTATION OU DÉVIATION DU THOMISME ?

Le pivot de l'argument christologique de Durand, on l'a vu, consiste dans le principe que les êtres non subsistants comme les accidents relatifs possèdent cependant leur propre existence au delà de la substance dont ils dépendent. Ce principe permet à Durand d'adopter et d'adapter l'analogie de la substance et de l'accident comme une explication adéquate de l'union hypostatique. En revanche, le développement que Durand donne à ce modèle repose sur sa métaphysique des accidents absolus et des accidents relatifs, une vision qui l'écarte en fin de

41. Voir DURAND, *In I Sent.* [A], d. 26, q. 1, f. 100ra : « suppositum proprie dictum est quid subsistens completum ultima completionem in illa natura [...] Suppositum non est nisi illud quod per se subsistit [...] [Suppositum] significat ut habens, non ut res habita [...] ».

42. Voir R. CROSS, *The Metaphysics...*, op. cit., p. 242.

43. DURAND, *In I Sent.* [C], d. 34, q. 1, éd. Venise 1571, f. 92vb, n. 26 : « Natura humana in Christo est natura et non suppositum, non propter hoc quod natura et suppositum vel concretum et abstractum important diversa de principali significato, sed quia concretum ex modo significandi intelligitur ut habens. Quod autem innitur alteri non est habens ut sic, sed potius habitum. Propter quod natura humana in Christo non dicitur homo sed humanitas. »

44. DURAND, *In I Sent.* [C], d. 34, q. 1, éd. Venise 1571, f. 92va, n. 18 : « Concretum directe supponat pro habente formam, et non pro forma habita. Illud autem quod habet rationem partis vel inhaerentis vel alteri innitentis habet rationem habitus et non habens. Ideo, tali non convenit nomen concretum. Propter quod natura humana in Christo, quia est alteri innitens et habita, non dicitur homo sed humanitas. Nec Filius Dei dicitur assumpsisse hominem sed humanitatem [...] In Christo enim humanitas degenerat in accidens, quantum ad hoc non constituit suppositum proprium, sicut nec accidentia. »

compte d'Hervé, celui-ci souscrivant autrement au même modèle christologique. Hervé adopte toujours la grille aristotélicienne classique de la substance et de l'accident, une grille qui, tout en constituant la base même de sa doctrine, était par ailleurs difficilement compatible avec la notion durandienne des modes d'être qui ne subsistent ni n'inhèrent⁴⁵. Dans cette optique, ce qui explique probablement la stigmatisation de la doctrine christologique de Durand est la métaphysique atypique sur laquelle elle se fonde.

Cela semble confirmé par le traitement que Pierre de la Palud fait de la position de Durand dans l'article 126. Dans son rapport, Pierre met en relief le lien indésirable (déjà indiqué par Thomas) entre le modèle de la substance et de l'accident et la théorie de l'*habitus*. Cette lecture attribuée à la position de Durand un type d'accidentalité que sa doctrine modale était censée éviter. Par contraste, dans la brève allusion que Pierre consacre à la position d'Hervé, il reconnaît une interprétation légitime de l'enseignement de Thomas. Selon Pierre, donc, Durand *s'écarte* de la doctrine de Thomas, alors qu'Hervé en offre une *interprétation* qui, bien que contestable au premier abord, s'inspire d'une doctrine (aristotélicienne) qui était au moins compatible avec les paramètres thomistes. De fait, selon le point de vue d'Hervé, la différence entre sa position et celle de Thomas était moins de fond que stratégique : Thomas s'était abstenu d'utiliser le langage de l'accidentalité en raison de ses accointances importunes avec la théorie de l'*habitus*. Que, par ailleurs, Hervé ait ostensiblement puisé sa position à des sources franciscaines est d'autant plus remarquable, étant donné qu'en ce début du XIV^e siècle, l'autorité de Thomas était encore mise en doute par certains, qui pour autant n'auraient pas admis la légitimité de l'éclectisme doctrinal d'Hervé. Qu'un thomiste du statut d'Hervé (provincial de France en 1309 et maître général de l'Ordre dès 1318) ait pu non seulement avoir recours à des sources étrangères, mais encore se sentir autorisé à imposer sa propre interprétation de l'enseignement de Thomas, tout cela suggère que l'enjeu de la mise à l'index de Durand n'était pas tant de savoir laquelle des théories en conflit était la plus authentiquement thomasiennne, que de savoir laquelle permettait de conserver au mieux l'héritage théologique de Thomas tout en le rendant compatible avec les courants universitaires les plus novateurs de l'époque.

Faculté de Théologie catholique
Université Marc Bloch
9, place de l'Université
67000 Strasbourg

45. Voir par exemple HERVÉ DE NÉDELLEC, *Quodl.* III, q. 6, éd. Venise 1513, ff. 75vb-76ra (sur la question de la connexion entre nature et *suppositum* dans les créatures) : « Si dicat quod [suppositum] dicit aliquid ut modum realem rei non autem rem [...] an sit in re aliqua res aut nihil. Non est invenire medium, quia ista sunt contradictoria : aliqua res et nulla res. [...] Illud quod habet minimum de entitate non constituit ens perfectissimum sed affectio est huius cum resultet ex coniunctione accidentis cum subiecto et suppositum dicit ens completissimum. »

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE. — La christologie de Durand de Saint-Pourçain dans le contexte de l'émergence du thomisme au XIV^e siècle. Par Isabel IRIBARREN.

Durand de Saint-Pourçain est connu pour s'être écarté des thèses fondamentales du thomisme. L'examen attentif de sa position, comparée aux interprétations de Thomas d'Aquin par les dominicains thomistes de l'époque, conduit à une appréciation plus nuancée. L'opinion de Durand, selon laquelle le Christ posséderait une pluralité d'esse du fait de la dualité de nature, ne diffère pas fondamentalement de l'opinion de son confrère et adversaire acharné, Hervé de Nédellec. La position de Durand est attaquée non pas parce qu'il se serait écarté d'un thomisme classique, mais pour sa remise en cause de la métaphysique aristotélicienne, critère de toute interprétation « légitime » de la pensée de Thomas.

MOTS CLEFS : *thomisme (histoire du) – christologie – Durand de Saint-Pourçain – Hervé de Nédellec – aristotélisme.*

SUMMARY. — The Christology of Durandus of St. Pourcain in the Context of the Emergence of Thomism During the 14th century. By Isabel IRIBARREN.

Durandus of St. Pourcain is known to have distanced himself from the fundamental theses of Thomism. The attentive study of his position, in comparison with the period's Thomist Dominicans' interpretations of Thomas Aquinas, leads to a more nuanced appreciation. Durandus' opinion, according to which Christ would possess a plurality of esse according to the duality of his nature, is not fundamentally different from the position of his fellow Dominican and fierce adversary, Hervaeus Natalis. Durandus' position is attacked not because he separated himself from classical Thomism, but because he placed on the docket once again Aristotelian metaphysics, the criterion of any « legitimate » interpretation of Thomas.

KEY WORDS : *Thomism (history of) – Christology – Durandus of St. Pourcain – Hervaeus Natalis – Aristotelianism.*