LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE D'ALAIN DE LILLE

Poète et prédicateur, Alain de Lille est aussi un des théologiens les plus représentatifs de la scolastique de la seconde moitié du XIIème siècle. Sa théologie a fait l'objet, ces dernières décennies, d'études et de travaux qui nous permettent aujourd'hui de la mieux connaître. On voudrait donc présenter ici simplement quelques observations, de caractère général, relatives à la méthode théologique de ce maître, sans prétendre pourtant traiter dans toute son ampleur un sujet qui appellerait des recherches beaucoup plus approfondies. Ces observations tenteront tout d'abord de déterminer, autant que faire se peut, la place qu'Alain de Lille a occupée dans le mouvement théologique de son temps. Elles chercheront d'autre part à définir quelles ont été la nature et les limites de l'effort accompli par Alain pour essayer de donner un statut scientifique à la «doctrine sacrée», alors qu'il ne disposait pas encore des techniques qu'une meilleure connaissance de la logique et surtout de l'analytique aristotéliciennes allait mettre bientôt à la disposition des grands scolastiques du XIIIème siècle. Parmi les ouvrages d'Alain, ce sont avant tout ses *Regulae theologicae* et sa *Summa «Quoniam homines»* qui nous aideront à comprendre ce que furent ses intentions et sa méthode. Le premier de ces deux traités [1] ayant fait l'objet, ici même, d'une communication présentée par M. Jean Jolivet, nous pourrons nous dispenser de nous y arrêter longuement. On se servira donc davantage de la *Summa «Quoniam homines»* restée longtemps inédite, mais dont Mgr P. Glorieux a établi naguère l'authenticité [2] et qu'il a publiée, pour la première fois, en 1954 [3].

I

Alain de Lille et le mouvement théologique du XIIème siècle

Les historiens ont cherché depuis longtemps à dresser un tableau des courants doctrinaux auxquels on peut rattacher les très nombreux théologiens que le XIIème siècle a produits. Les orientations qu'ils ont ainsi réussi à discerner et à isoler peuvent être caractérisées, jusqu'à un certain point, par le contenu proprement dit de l'enseignement des maîtres qui en sont les représentants. Mais elles peuvent et doivent l'être bien davantage par les options méthodologiques auxquels ceux-ci se sont arrêtés, en un temps où la méthode de la science sacrée, bien loin d'être fixée, cherche tout au contraire à se définir et à se donner des lois. Si on laisse dès lors de côté les nouvelles méthodes d'interprétation de l'Écriture qui transforment le visage de l'exégèse médiévale, et si l'on ne tient pas compte, directement, de la recherche proprement philosophique ou scientifique, malgré les incidences qu'une rapide évolution, en ces domaines, ne manque pas d'avoir sur la réflexion théologique, il semble que l'on puisse distinguer, vers le milieu du XIIème siècle, trois principaux courants de pensée, ou trois principales «écoles».

On distinguera ainsi, en premier lieu, un courant de type traditionaliste, caractérisé, comme l'a noté L. Hödl [4], par sa fidélité à la vieille théologie symbolique, héritée elle-même de la période patristique et du haut moyen âge. Ce courant prend sa source, au début du XIIème siècle, dans l'enseignement d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. Il est représenté principalement par Hugues de Saint-Victor qui en a explicité les orientations méthodologiques dans son célèbre *Didascalicon*. On peut rattacher à ce courant l'enseignement de maîtres tels que Richard de Saint-Victor, Pierre le Mangeur et Robert de Melun, même si ces derniers, et surtout Robert de Melun, se sont très délibérément ouverts à d'autres influences. Cette école s'est surtout préoccupée d'organiser le savoir théologique. Elle a accompli un effort de systématisation plus que de spéculation. Elle a souvent considéré avec quelque méfiance les innovations que d'autres cherchaient à introduire, encore que, en bien des cas, elle ait fait de son mieux pour les comprendre et les assimiler.

Cette théologie de type traditionnel n'avait pas tardé, en effet, à rencontrer celle d'un autre groupe de maîtres dont les écrits ont fait l'objet, depuis un demi-siècle, d'une multitude de recherches. L'enseignement de ces théologiens a paru suffisamment homogène pour qu'on puisse parler, à leur propos, d'«école abélardienne» [5]. De fait, tous s'inspirent de la méthode mise au point par Pierre Abélard dans son *Sic et non* et dans ses principaux ouvrages théologiques. Il s'agit donc ici d'une théologie dialectique qui se donne pour première tâche de procéder à un examen critique des positions et des formules doctrinales véhiculées par la tradition. Cette théologie fait ainsi une large place à la grammaire et à ce que M. Jean Jolivet a appelé, à propos précisément d'Abélard, les «arts du langage» [6]. Pierre Abélard, il est vrai, avait été condamné au Concile de Sens, en 1140. Mais cette condamnation n'avait pas beaucoup ralenti la diffusion des idées et des méthodes abélardiennes. Il n'est pas possible d'énumérer ici tous les maîtres que l'on peut rattacher, à des titres divers, à cette école. Notons simplement que l'influence d'Abélard s'exerce aussi sur les célèbres *Sentences* de Pierre Lombard. On peut donc dire que lorsque le Concile de Latran, en 1215, s'est solennellement référé à l'autorité du Lombard pour réprouver les doctrines de Joachim de Flore, il a en quelque manière reconnu et cautionné une méthodologie dont l'inspiration abélardienne ne peut être oubliée [7]. Il faut cependant reconnaître que, dès la seconde moitié du XIIème siècle, les méthodes issues de l'enseignement d'Abélard ont touché leurs limites. Elles sont sans doute intégrées à la théologie et on ne cessera plus d'y recourir. Mais elles ne peuvent plus être, à elles seules, l'instrument d'un approfondissement doctrinal que l'évolution des techniques scolaires et le recours à de nouvelles sources rendent de plus en plus nécessaires.

Il en va différemment d'une troisième école que les historiens de la théologie distinguent de plus en plus nettement des deux précédentes et à laquelle ils ont donné le nom d'«école porrétaine». Cette école est en effet issue de l'enseignement de Gilbert Porreta, évêque de Poitiers de 1141 ou 1142 à 1154, et c'est à elle qu'on rattache communément le nom d'Alain de Lille. Longtemps mal connue, protégée qu'elle était contre la curiosité des historiens, aussi bien par le mauvais état ou par l'inexistence des éditions que par la difficulté des textes accessibles, elle l'est aujourd'hui beaucoup mieux grâce aux nombreuses recherches

dont elle a fait récemment l'objet [8]. La théologie porrétaine présente un certain nombre de caractères que G. Angelini, dans une thèse consacrée récemment à Prévostin, qui fut un adversaire d'Alain de Lille, a pu ramener à trois [9]. On remarque en effet d'abord que les principaux représentants de cette école prêtent une attention toute particulière aux problèmes méthodologiques et épistémologiques. On observe en second lieu qu'ils disposent d'une culture et d'une information théologique beaucoup plus étendue que celle de leurs contemporains, beaucoup plus riche, notamment, que celle de Pierre Lombard et de ses disciples immédiats. Une place de choix est accordée, dans leurs écrits, aux opuscules théologiques de Boèce, souvent commentés, et aux ouvrages de Denys l'Aréopagite, connus à travers les traductions et les commentaires de Jean Scot Erigène. Enfin, troisième caractère, les maîtres porrétains demeurent fidèles à un certain nombre de thèses caractéristiques de l'enseignement de Gilbert, notamment à celles que saint Bernard avait combattues avec force et qu'il avait dénoncées au Concile de Reims, en 1148 [10]. Parmi ces thèses, la plus connue, celle que l'abbé de Clairvaux avait réprouvée avec le plus d'indignation et qu'il n'avait pas hésité à qualifier d'hérétique, établissait une distinction entre Dieu et la déité, la déité n'étant pas Dieu mais la «forme» par laquelle Dieu est Dieu.

Tous les théologiens qu'on a coutume de rattacher à cette école n'ont pourtant pas adhéré avec la même fidélité ou la même unanimité aux doctrines d'origine porrétaine. C'est la raison pour laquelle, plutôt que d'école porrétaine, au singulier, on parle souvent d'«écoles porrétaines», au pluriel, ou que l'on distingue, parmi ceux que l'on juge dignes de cette appellation, deux tendances principales. Il y a en effet, tout d'abord, les théologiens qui défendent explicitement et avec vigueur les thèses de Gilbert Porreta, en s'élevant contre les accusations portées contre ce dernier par le Concile de Reims ou par les maîtres parisiens attachés à l'enseignement de Pierre Lombard. Ces porrétains, au nombre desquels on compte des auteurs tels qu'Adhémar de Saint-Ruf, Hugues de Honau ou Hugues l'Ethérien, sur lesquels N. M. Häring a attiré récemment l'attention, tentent volontiers de présenter Gilbert comme un nouvel Hilaire ou un nouveau Boèce. Ils le considèrent en tout cas comme l'égal des plus grands, notamment en tout ce qui touche à la théologie trinitaire [11]. D'autres, en revanche, professent un porrétanisme moins osten-

tatoire et moins agressif. Ils ne citent que rarement Gilbert, ne se réfèrent qu'exceptionnellement à ses écrits et ne prennent pas ouvertement position contre ses adversaires. Néanmoins, leur enseignement et surtout leur méthode théologique s'inspirent visiblement de l'enseignement et des méthodes de l'évêque de Poitiers. Trois maîtres, surtout, sont considérés comme représentant cette tendance : Simon de Tournai, Alain de Lille et Raoul Ardent [12].

II

Le Porrétanisme d'Alain de Lille

Laissons les problèmes de chronologie que posent les écrits de ces trois maîtres et qui sont loin d'être éclaircis, si même ils doivent jamais l'être [13]. Bornons-nous à rappeler que Raoul Ardent, décédé vers la fin du XIIème siècle, mais dont la carrière est fort mal connue et dont la grande œuvre théologique, le *Speculum universale*, est toujours inédite, semble dépendre simultanément de Simon de Tournai et d'Alain de Lille. Les relations entre les écrits de Simon de Tournai, décédé en 1201, et ceux d'Alain de Lille, mort en 1203, ne sont pas moins délicates à définir. Il est possible, sinon probable, comme le suggère G. Angelini [14], que la *Summa «Quoniam homines»* d'Alain soit postérieure aux premiers écrits de Simon, mais qu'elle ait en revanche exercé une influence sur deux ouvrages plus tardifs du maître tournaisien, ses *Institutiones* et ses *Disputationes.* Devant tant d'incertitudes, il est clair que c'est à travers les écrits théologiques d'Alain, et à travers eux seulement, qu'on peut essayer de préciser ce que fut le porrétanisme de ce maître.

A cet égard, il faut remarquer d'abord qu'Alain de Lille ne se considère certainement pas comme un disciple immédiat de Gilbert Porreta. Dans la *Summa «Quoniam homines»*, notamment, il ne cite son nom qu'à deux reprises, à quelques lignes de distance, à propos de la définition de l'éternité du monde [15]. Il invoque constamment, en revanche, l'autorité des philosophes païens (Hermès Trismégiste, Platon, Aristote), celle des Pères (saint Augustin surtout, mais aussi Hilaire, Ambroise, Jérôme,

Jean Damascène), celle de Denys, cité d'après la traduction de Jean Scot, et davantage encore celle de Boèce [16]. Nous retrouvons là les sources auxquelles toute l'école porrétaine avait si volontiers puisé. Mais ces sources sont inséparables d'une méthode théologique qui s'en inspire très délibérément et dont l'élément le plus connu et le plus caractéristique est certainement cette axiomatique dont la nécessité avait été affirmée par Boèce et par Gilbert Porreta. Comme ses prédécesseurs, mais avec plus de détermination encore, Alain a l'ambition de constituer et d'organiser le savoir théologique sur le modèle des autres sciences. Il veut donc, dans ce but, poser un certain nombre de règles ou d'axiomes, considérés comme évidents ou comme unanimement acceptés par les théologiens, à partir desquels il lui sera possible d'édifier une théologie dont la portée scientifique, la certitude et la cohérence n'auront rien à envier à celles des disciplines profanes les plus rigoureuses. Il s'explique d'ailleurs très clairement sur ses intentions dans le prologue des *Regulae* dont le R.P. Chenu a examiné autrefois, avec beaucoup de profondeur, la signification et la portée [17]. Dans ce prologue, on le sait, Alain reprend un certain nombre d'idées empruntées au *De hebdomadibus* de Boèce, puis reprises et développées par Gilbert Porreta dans le commentaire que ce dernier avait donné de ce traité [18].

L'objectif de Boèce, suivi par Gilbert, avait été de transposer dans la science sacrée les méthodes des mathématiques, et plus précisément celles de la géométrie, en fondant les argumentations des théologiens sur un certain nombre de propositions ou d'axiomes évidents (*communes animi conceptiones*). C'est bien là l'idée fondamentale dont s'inspire Alain dans ses *Regulae theologicae.* L'ouvrage est en effet destiné à présenter un *corpus* des axiomes dont la théologie a besoin. Mais les bases de cette axiomatique avaient déjà été jetées dans la *Summa* «*Quoniam homines*». On remarque en effet la présence, dans cette *Summa*, de nombreuses propositions dont l'autorité s'impose, aux yeux d'Alain, soit en raison de leur origine (Écriture, Pères de l'Église, philosophes de l'Antiquité), soit en raison de leur évidence interne, et auxquelles est déjà donné, à plusieurs reprises, le nom de *regulae* [19]. Le Prologue de la *Summa*, analysé naguère par J. M. Parent [20], nous éclaire sur la méthode qu'Alain entendait mettre en œuvre dans cet ouvrage. Il fait en effet ressortir les liens étroits qui unissent l'axiomatique d'Alain aux exigences de la grammaire. Alain de Lille y souligne fortement la nécessité, pour le théologien, de

connaître ce qu'il appelle la «force» ou la «puissance» des mots (*virtus nominum*), c'est-à-dire leur signification, ou, plus exactement, les diverses significations qu'ils peuvent revêtir selon l'usage qu'on en fait ou selon la place qu'on leur donne dans le discours théologique. Il ne manque pas de se référer, à ce propos, à Aristote lui-même : «Comme le proclame la trompette aristotélicienne (*tuba aristotelica*), écrit-il, ceux qui ne connaissent pas la force des mots ne tardent pas à tomber dans des paralogismes» [21], c'est-à-dire à déraisonner et à sombrer dans l'erreur. Une telle ignorance, explique encore Alain, est particulièrement grave chez les théologiens. Elle les expose aux erreurs les plus grossières. Elle les conduit en effet à oublier que les termes auxquels ils recourent sont empruntés aux sciences de la nature et que, transposés aux réalités célestes, ceux-ci perdent leur signification première et deviennent tout à fait incapables de rendre compte de ce qu'on voudrait leur faire désormais signifier. Les théologiens qui se laissent prendre ainsi aux pièges que leur tendent les mots en viennent alors, sans s'en douter, «à conformer les choses célestes aux choses terrestres». Comme le dit le grand Denys l'Aréopagite, faute d'avoir purifié leur esprit, ils se reposent en de honteuses représentations forgées par leur imagination. Il faudra donc que les théologiens qui veulent échapper à ces dangers s'initient aux arts libéraux, en respectent les règles et se laissent guider par elles. Cette pratique des disciplines libérales ne suffira pourtant pas à défendre les théologiens contre tous les périls. Il faudra encore qu'ils imitent l'exemple de Boèce, lequel avait su débarrasser la philosophie païenne des erreurs qu'elle avait charriées, et qu'ils se munissent, à cet effet, des armes que la foi et la raison mettent simultanément à leur disposition [22]. C'est donc à l'Écriture et aux Pères d'une part, à la philosophie et à la raison d'autre part, qu'Alain empruntera les règles et les axiomes nécessaires à la constitution du savoir théologique.

Nous n'avons pas à présenter ici ces règles. Qu'il nous suffise de noter que la plupart de celles qui ont trait à la théologie trinitaire, au moins dans la *Summa* «*Quoniam homines*», se rapportent à des données d'ordre grammatical. La science théologique apparaît donc ici comme la grammaire du discours sur Dieu, c'est-à-dire comme une science qui a immédiatement pour objet le langage dont il convient d'user lorsqu'on veut parler de Dieu, et médiatement seulement la recherche de la vérité et l'intelligence proprement dite de la foi [23]. Ces préoccupations d'ordre

grammatical étaient sans doute déjà présentes chez beaucoup de théologiens plus anciens. Elles avaient tenu beaucoup de place, par exemple, dans les écrits des maîtres de l'école abélardienne. Elles revêtent cependant ici une coloration nouvelle, en raison d'une conjonction assez inattendue avec la distinction d'origine dionysienne et érigénienne entre voie affirmative et voie négative, l'accent étant mis résolument sur la voie négative.

Alain, sur ce point, dépend à la fois de Gilbert Porreta et s'en éloigne. Il en dépend, parce que Gilbert s'était inspiré, lui aussi de Denys, mais il s'en éloigne parce que l'évêque de Poitiers avait insisté avant tout sur le discours affirmatif. Gilbert, en effet, en vertu de ce qu'il appelle la *transumptio*, n'hésite pas à reprendre et à appliquer à Dieu, dans le discours théologique, tous les termes, toutes les catégories, tous les concepts empruntés à l'ordre naturel et susceptibles d'être appliqués à Dieu, en se bornant à nier, dans ces concepts, tout ce qui implique finitude ou composition [24]. Alain, en revanche, insiste sur le discours négatif pour des raisons qu'il expose longuement dans la *Summa Quoniam homines* et sur lesquelles il revient également dans les *Regulae*. Sans doute ne nie-t-il pas absolument la légitimité du discours affirmatif. Il pense néanmoins que celui-ci, en théologie, est radicalement impropre. Dans le langage naturel, en effet, le nom donné à une chose correspond à une «forme», en vertu d'un réalisme, hérité de l'École de Chartres, selon lequel il existe une relation d'ordre ontologique entre les mots et les choses, les mots, les *nomina*, exprimant adéquatement la réalité ou la nature même des choses auxquelles ils correspondent [25]. On comprend aisément, dans ces perspectives, qu'un nom emprunté au langage naturel et transposé à Dieu, c'est-à-dire à la forme divine, perd sa signification ou sa forme propre (*cadit a forma*) et devient ainsi «informe» (*fit informe*) [26], nous dirions aujourd'hui in-signifiant.

Il ressort de là que dans le discours théologique, c'est-à-dire dans le discours sur Dieu, les affirmations prennent un tout autre sens que dans le discours naturel parce qu'elles ne peuvent plus impliquer ce que les logiciens, traitant du discours naturel, appellent la composition, corrélative elle-même de la division. Lorsque je dis «Pierre est juste», il y a composition entre le sujet Pierre et le prédicat juste, le sujet et le prédicat, et les réalités qu'ils désignent, demeurant néanmoins distincts l'un de l'autre. Lorsque, en revanche, on dit de Dieu qu'il est juste, il ne peut y

avoir ici ni composition ni division, car on ne peut attribuer le prédicat «juste» à un Dieu qui serait distinct de sa justice. Il n'y a là qu'un jugement d'identité, et d'une identité englobante, qui ne laisse place à aucune distinction entre Dieu et sa justice ou entre la justice de Dieu et tout autre attribut divin. Le discours affirmatif, lorsqu'il s'agit de Dieu, est donc toujours impropre et équivoque. Le discours négatif, en revanche, est toujours approprié et vrai, parce qu'il refuse précisément à Dieu ce qui ne peut lui être attribué par mode de composition [27]. C'est la raison pour laquelle, se référant à Denys, Alain déclare que lorsqu'on parle de Dieu il faut beaucoup moins considérer le sens produit par le discours (*sensum quem faciunt verba*) que le sens à propos duquel le discours est constitué ou élaboré (*sensum ex quo fiunt verba*) [28].

Alain attache tant d'importance aux questions qu'on vient d'évoquer et à celles qui lui sont connexes, qu'il s'y attarde longuement dans ce premier livre de la *Summa Quoniam homines*, particulièrement développé, où il traite de la théologie dite apothétique ou supracéleste. Il s'y occupe successivement, non seulement des noms divins, mais aussi de la difficile question des appropriations trinitaires, de la signification des mots tels que *persona*, *essentia*, *substantia*, *trinitas*, *trinus*, etc. C'est dire que les problèmes de langage continuent à tenir, dans cet ouvrage, une place prépondérante. Ses vues ne devaient pas tarder, cependant, à faire l'objet de sérieuses critiques. Celles-ci ont été formulées surtout par les disciples de Pierre Lombard, adversaires traditionnels de la théologie porrétaine, et principalement par Prévostin. Ce dernier, sans doute, ne nomme jamais Alain. Mais, comme l'a bien montré Angelini, c'est à lui, et peut-être aussi à Simon de Tournai, qu'il s'en prend dans le premier livre de sa *Summa* «*Qui producit ventos*», consacré aux «Noms divins». Ce traité de Prévostin est construit, lui aussi, sur un système de règles et d'axiomes, considérés comme évidents, et cela montre bien que les méthodes inspirées de Boèce que Gilbert Porreta et ses successeurs avaient tant contribué à remettre en honneur tendaient à avoir également cours chez ceux-là mêmes qui contestaient la légitimité de certaines thèses porrétaines. Ce que reproche donc Prévostin à Alain, ce n'est pas d'avoir tenté d'élaborer une théologie scientifique, car lui-même semble bien avoir été animé des mêmes ambitions, mais c'est d'avoir professé une équivocité des noms divins qui, à la limite, rend tout discours théologique impossible. L'auteur de la *Summa* «*Qui producit ventos*», en ce qui le concerne, se fait le défenseur

convaincu d'une univocité selon laquelle les mots conservent le même sens, qu'il s'agisse d'un discours sur Dieu ou d'un discours sur la créature [29]. Ce n'est pas que Prévostin ignore les pièges qu'une stricte univocité risque de tendre aux théologiens. Mais il pense que ces pièges pourront être évités si, par d'autres procédures, on affirme clairement la transcendance et l'ineffabilité divines [30]. Nous n'avons pas à examiner ici si les clauses de sauvegarde énoncées par Prévostin sont vraiment suffisantes. Constatons simplement que le débat ainsi institué est un de ceux qui devaient se poursuivre longtemps, par la suite. C'est pour essayer de donner une solution aux difficultés ainsi soulevées que Thomas d'Aquin et ses commentateurs devaient mettre au point, plus tard, une doctrine de l'analogie, déjà pressentie, semble-t-il, par Gilbert Porreta, mais que le XIIème siècle n'avait pas réussi à élaborer d'une manière satisfaisante.

Il n'est pas sûr que les critiques formulées par Prévostin aient été pleinement justifiées et on n'oserait affirmer que l'univocité défendue par l'auteur de la *Summa «Qui producit ventos»* valait beaucoup mieux que l'équivocité radicale à laquelle Alain de Lille, honnêtement, ne voyait pas comment échapper. Il est certain en revanche que la méthode instaurée par ce dernier marque une étape significative dans le développement de la théologie scolaire de la fin du XIIème siècle. Bien au-delà de l'effort entrepris par Abélard et ses disciples, elle s'engage dans ce que le R.P. Chenu a pu appeler «la construction interne du savoir sacré» [31]. Sans doute cette méthode a-t-elle aussi des limites. Comme on l'a parfois remarqué, elle relève davantage d'une théorie des «lieux théologiques» que d'une théorie proprement dite de la démonstration scientifique ; elle a davantage assimilé les *Topiques* d'Aristote que ses *Analytiques*, et, comme le remarque toujours le R.P. Chenu, «on attendra longtemps encore le discernement de ce qui, dans le savoir théologique, joue le rôle non pas seulement de «lieu», mais formellement de principe, du principe à partir duquel se développe le raisonnement de la science» [32].

De ces limites, de ces faiblesses, on peut cependant penser qu'Alain de Lille a eu au moins obscurément conscience et qu'au-delà du discours théologique dont il avait essayé de formuler les lois, au-delà de cette théologie dont nous avons noté plus haut qu'elle avait davantage pour objet le langage dont il convient d'user lorsqu'on parle de Dieu plutôt que la recherche de la vérité et l'intelligence de la foi, il a cherché à rejoindre, au sein d'une

expérience vécue, cette réalité divine dont il avait affirmé avec vigueur qu'elle transcendait tout discours. Peut-être est-ce là qu'il faut chercher l'explication de ce que furent les dernières années ou au moins les derniers mois de l'existence d'Alain. La lecture des écrits de ce maître ne nous donnerait de lui qu'une image bien incomplète, tout extérieure et inexacte, si nous oublions qu'après avoir enseigné, écrit et prêché, ce théologien a scellé définitivement sa carrière en allant s'enfermer, au-delà des mots et de tout discours, dans le silence de l'abbaye de Cîteaux, où il devait mourir, en 1203, et où ses restes reposent encore.

Jean Châtillon
Professeur à l'Institut catholique de Paris

NOTES

1 La seule édition des *Regulae* qui soit aujourd'hui facilement accessible est celle que MIGNE a reproduite dans *P.L.*, 210, col. 621-684. Sur les défauts de cette édition, très incomplète, et les manuscrits auxquels on peut recourir pour trouver un texte plus satisfaisant, voir le livre de Mlle M.-T. d'ALVERNY, *Alain de Lille : Textes inédits*, Paris, 1965, p. 66-88.

2 «L'auteur de la Summa Quoniam homines», dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 17 (1950), p. 29-45.

3 «La Somme Quoniam homines d'Alain de Lille», dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XX, Année 1953, Paris, 1954, p. 113-364.

4 Cf. L. HÖDL, «Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts», dans *Arts libéraux et philosophie au moyen âge* (Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale : Montréal 27 août – 2 septembre 1967), Montréal – Paris, 1969, p. 139-147. L'auteur de cet article propose une classification un peu différente de celle que je retiens ici. Il oppose en effet la théologie symbolique, représentée principalement par Hugues de Saint-Victor, à trois courants de théologie «dialectique» représentés par les écoles d'Abélard, de Gilbert Porreta et d'Odon de Soissons.

5 L'histoire de cette école a été écrite récemment par D.E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard*, Cambridge, 1969. Voir aussi A.M. LANDGRAF, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, éd. trad. française de A.M. LANDRY et L.B. GEIGER, Montréal – Paris, 1973, p. 78-93.

6 Cf. J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, 1969.

7 Cf. MANSI, t. 22, p. 982-983, et, sur cette approbation de Pierre Lombard par le Concile, J. de GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIème siècle*, 2ème éd., Bruges, 1948, p. 266-267.

8 On trouvera un état des recherches et travaux consacrés récemment à l'école porrétaine dans A.M. LANDGRAF, *op. cit.*, p. 105-129.

9 Cf. G. ANGELINI, *L'ortodossia e la grammatica : Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia trinitaria di Prepositino*, Roma, Università Gregoriana, 1972, p. 84, qui s'inspire, pour l'énumération de ces trois caractères, de l'étude plus ancienne de M. H. VICAIRE, «Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937), p. 449-482.

10 Sur l'opposition de saint Bernard et les décisions du Concile de Reims, voir, entre autres, H. C. VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta : Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain, 1966, p. 77-124.

11 Cf. G. ANGELINI, *op. cit.*, p. 83-85 ; A. DONDAINE, *Écrits de la «petite école» porrétaine*, Montréal – Paris, 1962, et les nombreux travaux de N. M. HÄRING cités notamment par A. M. LANDGRAF, *op. cit.*, p. 127-128.

12 C. G. ANGELINI, *op. cit.*, p. 89.

13 Un bref état de la question a été donné par A. M. LANDGRAF, *op. cit.*, p. 118-119.

14 *Op. cit.*, p. 89.

15 Cf. éd. GLORIEUX, 25, p. 162.

16 *Ibid.*, Introd., p. 116-117.

17 Cf. M. D. CHENU, «Un essai de méthode théologique au XIIème siècle», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 24 (1935), p. 258-267.

18 Cf. BOECE, *De hebdomadibus*, Prol. et § 1, éd. Stewart-Rand, Cambridge, 1968, p. 40 (*P.L.*, 64, 1311 B) : «Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam. Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est...». Ce que Gilbert Porreta avait commenté de la manière suivante (*In Boecii librum de bonorum ebdomade*, I, 9 sq., éd. N. M. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, 1966, p. 189, ou *P.L.*, 64, 1316 A) : «*Ut igitur* tue satisfaciam postulationi, feci sic ut *fieri solet in mathematica* maxime disciplina i.e. arithmetica geometrica musica astronomica *et in ceteris etiam* pluribus *disciplinis* ut in predicamentis et analeticis in quibus quedam secuturis tractatibus necessaria preponuntur : uidelicet *preposui terminos regulasque...*».

19 Cf. p. ex. *Summa Quoniam homines, ed. cit.*, 12, p. 151 : «Haec ergo in theologicis generalis constituatur regula quod...».

20 Cf. J. M. PARENT, «Un nouveau témoin de la théologie dionysienne au XIIème siècle», dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband 3, 1-2), Münster, 1935, t. I, p. 289-309. J. M. PARENT, tout en reconnaissant les ressemblances littéraires et doctrinales qui unissent la *Summa* aux autres œuvres d'Alain de Lille, n'avait pas osé affirmer l'authenticité de cet ouvrage. Celle-ci devait être établie plus tard par P. GLORIEUX, comme on l'a dit plus haut (n. 2).

21 *Summa Quoniam homines, ed. cit.*, Prol., p. 119.

22 *Ibid.*, p. 119-120. Gilbert PORRETA avait longuement insisté, lui aussi, dans son Commentaire du *De Trinitate* de BOECE, sur les dangers auxquels s'exposaient tous ceux, qui dans l'étude de la science sacrée, négligeaient les règles du discours (cf. *De Trinitate*, I, Prol. 2, 5 sq., éd. N. M. Häring, *The Commentaries...*, p. 58, ou *P.L.*, 64, 1255 C).

23 Voir sur ce point les judicieuses remarques de G. ANGELINI, *op. cit.*, p. 107.

24 Cf. Gilbert PORRETA, *De Trinitate*, I, 3, 34 sq., *ed. cit.*, p. 109, ou *P.L.*, 64, 1278 B, et G. ANGELINI, *op. cit.*, p. 71 et 90.

25 Cf. *Regulae*, 17, *P.L.*, 210, 629. Sur ce réalisme grammatical, et ses origines chartraines, voir M. D. CHENU, «Un cas de platonisme grammatical», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 51 (1967), p. 666-668.

26 Cf. *Regulae*, 17, *P.L.*, 210, col. 629.

27 Cf. *Summa Quoniam homines*, 9, *ed. cit.*, p. 140 : «Igitur negationes in divinis vere, affirmationes vero incompacte. Convenienter affirmationes theologice dicuntur incompacte, id est incomposite, quia non significant compositionem predicati ad subiectum quam tamen videntur significare. Cum enim dicitur Deus est iustus non significatur inherentia iusticie in Deo, sed potius idemptitas. Deus enim ita dicitur iustus quod est ipsa iustitia...». Cf. aussi *Regulae*, 18, *ed. cit.*, 630.

28 *Regulae, ibid.*

29 Cf. G. ANGELINI, *op. cit.*, p. 150, qui cite notamment ce texte de la *Summa* de Prévostin : «Nobis... videtur quod vocabula dicta de Deo secundum essentiam dicta de creaturis eandem essentiam significent ; sed aliter et aliter».

30 Cf. G. ANGELINI, *ibid.*, p. 150-154.

31 Cf. M. D. CHENU, «Un essai...», *loc. cit.*, p. 261.

32 *Ibid.*, p. 266.