



**HAL**  
open science

## Pierre Abélard théologien ?

Dominique Poirel

► **To cite this version:**

Dominique Poirel. Pierre Abélard théologien?. Dominique Poirel. Pierre Abélard, génie multi-forme. Actes du colloque international, organisé par l'Institut d'Études Médiévales et tenu à l'Institut Catholique de Paris les 29-30 novembre 2018, Brepols, pp.139-152, 2022, 978-2-503-59565-8. halshs-03480780

**HAL Id: halshs-03480780**

**<https://shs.hal.science/halshs-03480780v1>**

Submitted on 5 Feb 2025

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Pierre Abélard théologien ?

### Dominique POIREL

Pierre Abélard fut-il théologien ? S'il fallait répondre à cette question en deux mots, ce seraient « oui » et « non », *sic et non*<sup>1</sup>. Il semble en effet que ce soit la marque distinctive de notre personnage qu'il n'y ait pas une facette de son œuvre et de sa vie qui ne suscite ou n'ait suscité la contradiction. C'est par excellence le cas de son œuvre théologique. De son vivant, on s'est demandé si sa doctrine était orthodoxe ou hérétique<sup>2</sup>. Aujourd'hui, on se demanderait plutôt quelle est sa teneur précise, sur la Trinité notamment, et cette question n'est pas moins épineuse que la précédente<sup>3</sup>. Pour introduire mon propos je voudrais soulever une troisième interrogation, encore plus radicale : est-il légitime de ranger Pierre Abélard parmi les théologiens ? Il me semble en effet que les deux réponses possibles, l'affirmative et la négative, ont pour elles de nombreux arguments *pro* aussi bien que *contra*.

Oui bien sûr, Pierre Abélard fut théologien : c'est attesté tout ensemble par son cursus, ses écrits et sa méthode. Son cursus, puisqu'en 1113 il suivit les cours d'Anselme à Laon, il y fit même des progrès assez rapides pour rivaliser avec son maître par ses cours sauvages sur Ézéchiël, un des livrets les plus obscurs de la Bible, et pour attirer, une fois renvoyé de Laon, des étudiants par centaines<sup>4</sup>.

Ses écrits, car à côté d'œuvres clairement philosophiques, ou d'autres mitoyennes entre la philosophie et la théologie, Abélard a composé le *Sic et non* auquel je faisais allusion, recueil de questions théologiques, sur lesquelles s'affrontent deux séries contraires d'autorités bibliques, conciliaires ou patristiques<sup>5</sup> ; des commentaires sur le début de la Genèse<sup>6</sup> et sur saint Paul<sup>7</sup>, sur le *Pater*<sup>8</sup>, le *Credo* d'Athanase<sup>9</sup> et le *Credo* des apôtres<sup>10</sup> ; des sermons<sup>11</sup>, des

---

<sup>1</sup> Sur la théologie d'Abélard, il existe de nombreux travaux de valeur. Parmi eux, une place majeure revient à ceux, pionniers et toujours actuels, de Jean JOLIVET : *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris : Vrin, 1982 (Études de philosophie médiévale, 57) ; ID., *La théologie d'Abélard*, Paris : Cerf, 1997 (Initiations au Moyen Âge) ; voir aussi Jacques VERGER – Jean JOLIVET, *Bernard, Abélard, ou le cloître et l'école*, Paris : Fayard – Mame, 1982. A quoi l'on ajoutera Giuseppe ALLEGRO, *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, Presentazione di Constant J. MEWS, Palermo : Officina di studi medievali, 2010 (Biblioteca dell'Officina di studi medievali), pourvu en outre d'une riche bibliographie.

<sup>2</sup> Sur les jugements contradictoires dont la théologie d'Abélard a fait l'objet, voir Jean JOLIVET, « Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 30, 1963, p. 7-51 = ID., *Aspects de la pensée médiévale : Abélard, doctrines du langage*, Paris : Vrin-Reprise, 1987, p. 7-51.

<sup>3</sup> Sur la question des appropriations trinitaires chez Hugues de Saint-Victor et Pierre Abélard, voir notre *Livre de la nature et débat trinitaire au XII<sup>e</sup> siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout : Brepols, 2002 (Bibliotheca Victorina, 14).

<sup>4</sup> Voir *Historia calamitatum*, éd. Jacques MONFRIN, Paris : Vrin, 1959 (Bibliothèque des textes philosophiques), p. 68-70.

<sup>5</sup> *Sic et non*, éd. Blanche B. BOYER – Richard MCKEON, *Peter Abailard. Sic et non. A critical edition*, Chicago – London : Chicago University Press, 1976-1977.

<sup>6</sup> *Petri Abaelardi opera theologica*, t. V : *Expositio in Hexameron. Abbreviatio Petri Abaelardi expositionis in Heameron*, éd. Mary ROMIG – David E. LUSCOMBE – Charles BURNETT, Turnhout : Brepols, 2004 (CCCM 15).

<sup>7</sup> *Petri Abaelardi opera theologica*, t. I : *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum*, éd. Eligius M. BUYTAERT, Turnhout : Brepols, 1969 (CCCM 11).

<sup>8</sup> *Expositio orationis dominicae*, éd. PL 178, 611-618.

<sup>9</sup> *Expositio fidei in symbolum Athanasii*, éd. PL 178, 629-632.

<sup>10</sup> *Expositio symboli quod dicitur apostolorum*, éd. PL 178, 618-630.

<sup>11</sup> *Sermones*, éd. PL 178, 379-610 ; Paola DE SANCTIS, *I sermoni di Abelardo per le monache del Paraclito*, Leuven : Leuven University Press, 2002 (Mediaevalia Lovaniensia).

hymnes<sup>12</sup>, une règle monastique<sup>13</sup>, diverses apologies<sup>14</sup> et surtout une grande somme en trois rédactions principales, connues sous le nom de *Theologia*<sup>15</sup>.

Sa méthode enfin, puisque ses efforts pour examiner et argumenter rationnellement les énoncés de la foi chrétienne, grâce aux arts du langage, en particulier la dialectique, comme Jean Jolivet l'a magistralement analysé, font d'Abélard un des fondateurs de la théologie scolastique<sup>16</sup>, et que les *Sentences* de Pierre Lombard, pendant des siècles le manuel universel de la théologie, dépendent largement de ses enseignements<sup>17</sup>.

Des arguments égaux se présentent néanmoins pour nier qu'Abélard ait été un vrai théologien. D'abord, de son propre aveu, il n'est resté que quelques jours (*non multis diebus*) à l'école d'Anselme de Laon<sup>18</sup>. Tandis qu'il a passé de longues années à se former sous plusieurs maîtres dans les arts libéraux, en théologie notre auteur est un brillant autodidacte. Or nous parlons d'une discipline où, plus qu'ailleurs, on attend de qui l'enseigne une connaissance intime de la tradition, un sens délicat de l'équilibre entre les vérités de la foi, une lente acquisition non seulement de savoirs, mais encore d'habitus et de mœurs accordés à ces savoirs.

On peut dès lors se demander si Abélard fut un théologien, ou bien un philosophe en théologie. N'est-ce pas d'ailleurs ce qui lui fut objecté, la veille de son premier cours sur l'Écriture, quand, raconte-t-il avec complaisance, « quelqu'un me demanda, pour me mettre à l'épreuve, ce que je pensais de la lecture des livres saints, moi qui n'avais rien étudié d'autre que les textes philosophiques » ? La réponse d'Abélard, qu'il se fait fort d'expliquer Ézéchiel du jour au lendemain, s'explique par la conviction que ses études précédentes en philosophie, surtout dans

---

<sup>12</sup> Une nouvelle édition critique de l'hymnaire du Paraclet est en cours par les soins de Franz Dolveck. En attendant, les éditions les plus souvent citées sont celles-ci : Guido Maria DREVES, *Petri Abaelardi peripatetici Palatini Hymnarius Paraclitensis, seu Hymnorum libelli tres*, Paris : Lethielleux, 1891, repris dans *Analecta hymnica*, t. 48, 1905, p. 141-223, et dans Joseph SZÖVERFFY, *Peter Abelard's Hymnarius Paraclitensis. An annotated edition with introduction*, 2 vol., Albany – Brookline : Classical Folia Editions, 1975 (Medieval Classics : Texts and Studies, 2-3) ; Chrysogonus WADDELL, *Hymn Collections from the Paraclete*, 2 vol., Trappist (Kent) : Gethsemani Abbey, 1989 (Cistercian liturgy series, 8-9). Sur cet hymnaire, voir ci-dessous la contribution de Pascale BOURGAIN, p. 000.

<sup>13</sup> C'est la lettre VIII, éd. Betty RADICE, *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, edited with a revised translation by David LUSCOMBE after the translation by Betty RADICE, Oxford : Clarendon Press, 2013 (Oxford Medieval Texts).

<sup>14</sup> *Confessio fidei « universis »*, éd. Charles S. BURNETT, « Peter Abaelard, *Confessio fidei 'universis'*. A critical edition of Abelard's replay to accusations of heresy », dans *Mediaeval Studies*, t. 48, 1986, p. 111-138 ; *Apologia contra Bernardum*, voir ci-dessous n. 11.

<sup>15</sup> Ce sont la *Theologia 'Summi boni'*, condamnée au concile de Soissons en 1121 ; la *Theologia christiana* ; la *Theologia 'Scholarium'* : *Petri Abaelardi opera theologica*, t. II : *Theologia christiana. Theologia 'Scholarium' (recensiones breuiores). Capitula haeresum Petri Abaelardi*, éd. Eligius M. BUYTAERT, Turnhout : Brepols, 1969 (CCCM 12) ; t. III : *Theologia 'Summi boni'. Theologia 'Scholarium'*, éd. Eligius M. BUYTAERT – Constant J. MEWS, Turnhout : Brepols, 1987 (CCCM 13). À quoi s'ajoutent les « Sentences » qui reflètent son enseignement : *Petri Abaelardi opera theologica*, t. VI : *Sententie. Liber sententiarum*, éd. David E. LUSCOMBE – Julia BARROW – Charles BURNETT – Katharine Stéphanie Benedicta KEATS-ROHAN – Constant J. MEWS, Turnhout : Brepols, 2006 (CCCM 14).

<sup>16</sup> Voir note 1, en part. Jean JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris : Vrin, 1982 (Études de philosophie médiévale, 57).

<sup>17</sup> Sur le succès et la postérité d'Abélard, voir David E. LUSCOMBE, *The school of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period*, Cambridge : Cambridge University Press, 1969 ; ID., « The School of Peter Abelard Revisited », dans *Vivarium*, t. 30, 1992, p. 127-138.

<sup>18</sup> « Hoc igitur comperto non multis diebus in umbra eius ociosus iacui ; paulatim vero me iam rarius et rarius ad lectiones eius accedente, quidam tunc inter discipulos eius eminentes graviter id ferebant, quasi tanti magistri contemptor fierem. », *Historia calamitatum*, éd. Monfrin, p. 69.

le *trivium*, sont un bagage suffisant pour aborder la science sacrée<sup>19</sup>. Abélard serait donc en théologie un philosophe par son cursus et sa méthode.

L'est-il aussi par ses écrits ? Là encore, oui et non. On l'a dit, notre auteur a composé trois *Theologiae* ; mais à vrai dire ce sont les éditeurs qui ont aligné ces trois titres : *Theologia 'Summi boni'*, *Theologia christiana*, *Theologia 'Scholarium'*, afin d'insister sur la continuité du projet intellectuel ; en réalité seul le deuxième titre, *Theologia christiana*, remonte clairement à notre auteur<sup>20</sup>. Bien plus, ce terme de *theologia* n'a pas le même sens au XII<sup>e</sup> siècle qu'à notre époque. Quand aujourd'hui nous opposons la théologie à la philosophie, nous définissons la première comme une discipline qui s'efforce d'éclairer, d'articuler entre elles et de prouver le contenu de la Révélation en s'appuyant sur les textes inspirés et sur le raisonnement. Dans la première partie du XII<sup>e</sup> siècle en revanche, loin de s'opposer à la philosophie, la théologie en est une partie, la plus haute, celle qui traite des intellectibles, Dieu et les autres réalités immatérielles ou immuables<sup>21</sup>.

Il y a donc deux théologies, naturelle et révélée ; toute la question est de savoir à laquelle se rattache notre auteur. Qu'Abélard associe constamment le témoignage des philosophes, des prophètes et des Évangiles, surtout qu'il choisisse d'intituler *Theologia « christiana »* la seconde version de son ouvrage, cela me semble hautement révélateur de son dessein. Il part de la *theologia* des philosophes, mais veut prouver qu'elle est naturellement capable de rejoindre la foi chrétienne et que, par conséquent, « tous les hommes ont naturellement la foi en la Trinité », comme il le déclare dans le titre même du dernier chapitre de sa *Theologia 'Summi boni'*<sup>22</sup>. Le but d'Abélard est moins d'exposer la foi chrétienne dans sa logique propre, en s'appuyant sur les Écritures, que de montrer la convergence, vers cette foi chrétienne, des trois traditions : philosophique, prophétique, évangélique. Ainsi entendu, le projet de la *Theologia*

---

<sup>19</sup> « Ubi cum me quidam animo intemptantis interrogasset quid mihi de divinorum lectione librorum videretur, qui nondum nisi in philosophicis studueram, respondi : saluberrimum quidem huius lectionis esse studium ubi salus anime cognoscitur, sed me vehementer mirari quod his qui litterati (*litterari ed.*) sunt ad expositiones sanctorum intelligendas ipsa eorum scripta vel glose non sufficiunt, ut alio scilicet non egeant magisterio. », p. 68-69.

<sup>20</sup> Ainsi la *Theologia 'Summi boni'* est-elle intitulée *De Trinitate* dans deux des trois manuscrits (*E* et *L*), le troisième (*B*) ne portant pas de titre ; et Pierre la désigne lui-même comme « quendam theologiae tractatum de unitate et Trinitate divina » dans son *Historia calamitatum*, éd. MONFRIN, p. 82-83. Voir Ingo KLITZSCH, *Die « Theologien » des Petrus Abaelardus. Genetisch-kontextuelle Analyse und theologiegeschichtliche Relektüre*, Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2010. C'est peu à peu que le sens de *theologia* se rapproche au XII<sup>e</sup> siècle de la signification que nous connaissons. Voir à ce sujet Olivier Boulnois, « La naissance de la théologie », dans *Histoire générale du christianisme*, t. I, dir. Jean-Robert ARMOGATHE – Pascal MONTAUBIN – Michel-Yves PERRIN, Paris : Presses universitaires de France, 2010, p. 1028-1049 ; et aussi notre étude : « Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor et la naissance de la théologie », dans *Perspectives médiévales*, t. 31, juin 2007, p. 45-85, repris dans *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII<sup>e</sup> s.*, Turnhout : Brepols, 2013 (Bibliotheca Victorina, 23), p. 435-473. Voir encore notre étude sous presse : « Les théologies du XII<sup>e</sup> siècle », intervention au colloque international *La naissance de la théologie comme science*, Paris, 23-25 septembre 2019, organisé par Olivier BOULNOIS – Philippe HOFFMANN – Claude LAFLEUR – Jean-Marc NARBONNE.

<sup>21</sup> Depuis Boèce, ce sens philosophique du mot *theologia* se lit par exemple chez Guillaume de Conches : « Sapientiae vel philosophiae sunt duae species : theorica et practica [...]. Theoreticae similiter sunt tres species : theologia, mathematica, phisica », *Glosae super Boetium, In consolationem*, I, in *prosam*, 1, éd. Lodi NAUTA, Turnhout : Brepols, 1999 (CCCM 159), p. 30-31, lin. 291... 304 ; chez Hugues de Saint-Victor, « Theorica dividitur in theologiam, mathematicam et physicam », *Didascalicon*, II, 1, éd. Charles H. BUTTIMER, p. 24, l. 25-26 ; chez Isaac de l'Étoile, « Unde duae illae disciplinae nominatae dinoscuntur, naturalis videlicet et mathematica [...]. Superminet autem adhuc ea disciplina quam theologiam dicunt eo quod de divinis ratiocinetur », *Epistula de anima*, éd. Caterina TARLAZZI, « *Epistola de anima* di Isacco di Stella : studio della tradizione ed edizione del testo », dans *Medioevo*, t. 36, 2011, p. 270, lin. 377... 387 ; chez Godefroid de Saint-Victor : « De theorica et practica [...]. Namque caput altius fert theologia et ad Deum peruenit celsiore via », *Fons philosophiae*, I, Titulus et v. 321-322, éd. Pierre MICHAUD-QUANTIN, Louvain – Lille : Nauwelaerts – Giard, 1956 (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 8), p. 46 ; etc.

<sup>22</sup> « Quod fidem Trinitatis omnes homines naturaliter habeant », *Theologia 'Scholarium'*, III, éd. BUYTAERT – MEWS, p. 200-201, lin. 1335-1367.

*christiana* rejoint celui du *Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien* : sur d'autres points et sous une forme diverse, il s'agit de part et d'autre de montrer l'accord de la philosophie avec les traditions vétero et novotestamentaire<sup>23</sup>. Ce titre *Theologia christiana*, qu'il semble si naturel de traduire par « théologie chrétienne », il faudrait en réalité le rendre par « théologie christianisée ». Car loin d'être une évidence ou une redondance superflue, l'adjectif *christiana* signifie une inflexion, une orientation, presque une conversion de la théologie philosophique, naturelle et païenne des Anciens vers ce qui n'existe pas encore mais commence tout juste à poindre, dans les écrits d'Abélard, d'une part, mais aussi, j'y reviendrai, dans ceux d'Hugues de Saint-Victor : une « théologie » au sens scolastique et moderne de ce mot.

## I. Une partialité assumée

Pour aller plus avant dans la découverte de Pierre Abélard théologien, examinons un passage de sa *Theologia 'Scholarium'*, la question sur la toute-puissance divine, aux paragraphes 27-56 du livre III<sup>24</sup>. C'est une question qu'il a plusieurs fois abordée, dans le *Sic et non*, éclatée en plusieurs sections<sup>25</sup>, et à la fin de la *Theologia christiana*<sup>26</sup>. On en trouve d'autre part l'écho dans plusieurs écrits d'Hugues de Saint-Victor, avec des variantes suggérant que le Victorin répond à un enseignement oral d'Abélard<sup>27</sup>. Dans son livre *Abelard in four dimensions* John Marenbon a donné de l'argumentation abélardienne, résumée par les lettres NAG : « No alternatives for God », une analyse, une interprétation et une discussion à la fois pénétrantes et convaincantes<sup>28</sup>. C'est à un point de vue complémentaire que j'aimerais revenir sur ce passage de la *Theologia 'Scholarium'*, pour l'étudier dans sa forme et comprendre en quel sens Abélard peut être dit un théologien.

Comme souvent, la thèse défendue est paradoxale, voire provocatrice. Pierre lui-même n'ignore pas que la question est complexe car, dit-il au début, « que nous répondions oui ou non, nous nous heurterons peut-être à un grand nombre de difficultés embarrassantes<sup>29</sup> ». Il a pleinement conscience aussi que, dit-il, son « opinion a pour elle peu de partisans, voire aucun, et qu'elle semble contredire fortement les paroles des saints et dans une certaine mesure la raison<sup>30</sup> ». Bref, elle est à peu près indéfendable ; mais il en faut plus pour arrêter notre auteur.

La thèse d'Abélard est que Dieu ne peut rien faire d'autre que ce qu'il fait. Pour la démontrer, il procède ainsi. D'abord, il présente les raisons (27-29) et les autorités (30-33) en sa faveur :

---

<sup>23</sup> *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et christianum*, éd. Rudolf THOMAS, *Textkritische Edition*, Stuttgart : Frommann – Holzboog, 1970.

<sup>24</sup> « An plura vel pauciora facere possit Deus quam faciat et contra », dans *Theologia 'Summi boni'*, III, v, éd. BUYTAERT – MEWS, p. 511-524, cf. *Theologia 'Scholarium'*, II, 183, *ibid.*, p. 497-498 ; *Theologia christiana*, IV, 159, éd. BUYTAERT, p. 345-346.

<sup>25</sup> *Sic et non*, Quaestio 32 : « Quod omnia possit Deus et non » ; Qu. 33 : « Quod Deo resisti non possit et contra » ; Qu. 34 : « Quod Deus non habeat liberum arbitrium et contra » ; Qu. 35 : « Quod ubi deest velle Dei desit et posse et contra » ; Qu. 36 : « Quod quicquid vult Deus faciat et non » ; Qu. 37 : « Quod nihil fiat Deo nolente et contra », éd. BOYER – MCKEON, p. 180-183, 184-188.

<sup>26</sup> *Theologia christiana*, V, 18-58, éd. BUYTAERT, p. 352-372.

<sup>27</sup> Hugo de Sancto Victore, *Super Canticum beatae Mariae*, éd. Bernadette Jollès, *L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. II, Turnhout : Brepols, 2000, p. 64-72 ; *De sacramentis christianae fidei*, I, II, 22, éd. PL 176, 214A-216D ; *Libellus de potestate et voluntate Dei utra maior sit*, ou *Si pares sint potestas Dei et voluntas*, éd. PL 176, 839A-842A.

<sup>28</sup> John MARENBO, « An unpopular argument (I) Abelard and his contemporaries », dans ID., *Abelard in four dimensions. A twelfth-century philosopher in his context and ours*, Notre Dame (IN) : University of Notre Dame Press, 2013, p. 45-87.

<sup>29</sup> « Quod sive concedamus sive negemus, multas fortassis inconvenientium anxietates incurremus. », *Theologia 'Scholarium'*, III, 27, éd. BUYTAERT – MEWS, p. 511.

<sup>30</sup> « [...] licet haec nostra opinio paucos aut nullos habeat assentatores, et plurimum dictis sanctorum et aliquantulum a ratione dissentire videatur. », *ibid.*, III, 46, p. 519.

Platon (30), Augustin (31-32), Jérôme (33), et il récapitule (34-35). Puis il énonce et réfute une objection à sa thèse (36) et ajoute de nouveaux arguments de raison (37) et d'autorité, Jérôme surtout (38). Seulement alors, il donne la parole à la thèse contraire, pour présenter brièvement trois arguments de raison (39-40), puis un argument d'autorité unique, parmi un grand nombre dit-il, qu'on pourrait lui opposer. Il réfute aussitôt l'interprétation que ses adversaires donnent de l'autorité (41), montre comment la comprendre correctement (42) et conclut, citation d'Augustin à l'appui, qu'on ne peut l'invoquer contre sa thèse (43-45). Cela fait, il revient sur les trois arguments de raison, qu'il réfute longuement l'un après l'autre (46-50, 51-53, 54-55), avant de conclure toute la question (56).

Dans sa structure même, la question d'Abélard se démarque de questions analogues chez ses contemporains par ce qu'on pourrait appeler une partialité assumée. D'autres maîtres maintiendraient entre les deux réponses un semblant d'équilibre au moins formel. Par exemple ils commenceraient par avancer les arguments en faveur de l'une, puis de l'autre, avant d'exposer les raisons qui soutiennent l'une, et de combattre celles qui défendent l'autre<sup>31</sup>. Ici, sauf une section modique où il expose à la suite trois raisons contraires, Abélard ne laisse jamais passer une objection à sa thèse sans aussitôt la réfuter longuement. Au total, la thèse adverse occupe à peine 5 % de la question dans son ensemble, elle est donc à peu près 23 fois moins présente que la position abélardienne.

Celle-ci, par ailleurs, est ultra-minoritaire, de l'aveu même de son auteur. En pareil cas, d'autres maîtres auraient commencé par présenter l'opinion commune, pour ensuite la critiquer et lui en substituer une autre, plus solide. C'est ici tout le contraire. Alors qu'il admet que sa thèse est totalement paradoxale, Abélard commence par en assener l'évidence (*Constat quippe... Constat similiter...*), par dénoncer l'irrationalité de sa contradiction (*Nec rationalis causa subesse potest...*) et par affirmer la vérité suprême d'une raison qui l'appuie (*Hinc est illa Platonis verissima ratio...*<sup>32</sup>). Le moins qu'on puisse dire est qu'il ne maintient pas longtemps le suspense sur sa position ! Comme souvent chez lui, son écriture même manifeste une impatience de convaincre.

Ainsi qu'on pouvait s'y attendre de la part d'un logicien consommé, sa démonstration est à la fois cohérente, vigoureuse et subtile : je renvoie aux pages lumineuses de John Marenbon<sup>33</sup>. Pourtant, il est clair qu'elle pouvait difficilement emporter l'adhésion de ses pairs. Pourquoi ? Parce qu'elle va trop loin. Au Moyen Âge, la *doctrina sacra* est avant tout affaire d'équilibre entre des vérités qui s'opposent en apparence, mais qu'il convient de concilier. Or, parmi deux thèses concurrentes, Abélard aime en choisir une et la pousser jusque dans ses ultimes retranchements. Emporté par son élan, il n'atteint pas seulement le but qu'il se proposait, il le dépasse et suscite chez ses contemporains, non seulement la contradiction, ce qui est normal, mais un certain malaise et agacement. Là où l'on attend du *lector sacer* qu'il endosse le rôle du juge impartial, qu'il arbitre avec sagesse et pondération entre des thèses opposées, Abélard ne se résout pas à quitter les armes et l'éthos du champion, qui fait valoir devant tous sa vaillance, sa maîtrise et sa pugnacité<sup>34</sup>. Là où lui-même, dans la préface du *Sic et non*, présente la doctrine

---

<sup>31</sup> C'est le schéma classique de la *quaestio* universitaire, déjà présent dans l'opuscule d'Hugues de Saint-Victor analysé ci-dessous, *Libellus de potestate et voluntate Dei ultra maiora sit*, éd. PL 176, 839A-842A.

<sup>32</sup> « Hinc est illa Platonis verissima ratio, qua videlicet probat Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere quam fecerit. », *ibid.*, III, 30, p. 512, l. 402-404.

<sup>33</sup> John MARENBNON, « An unpopular argument », cité n. 28, en part. p. 59-73.

<sup>34</sup> Voir à ce sujet Jean JOLIVET – Jacques VERGER, Bernard, *Abélard, ou le cloître et l'école*, Paris : Fayard – Mame, p. 51, ou Jacques Verger énumère, parmi les valeurs propres au milieu chevaleresque : « sens de l'honneur, goût de l'aventure, du défi et du combat et jusqu'à l'affectation d'une certaine agressivité permanente dans le langage et le comportement » ; voir aussi notre article : « Deux styles de vie et de pensée dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle : Pierre Abélard et Hugues de Saint-Victor », dans *Bulletin de philosophie médiévale*, t. 58, 2016, p. 3-22.

sacrée comme un exercice d'équilibre et de conciliation entre des énoncés contraires<sup>35</sup>, lorsqu'il défend son point de vue il pratique une théologie virtuose et militante.

## II. La perfection du bien suprême

En l'occurrence, tout le dispositif d'Abélard repose sur un argument traditionnel, qu'aucun théologien de son temps ne songerait à contester : que Dieu ne puisse pas accomplir certaines actions, comme marcher, parler, sentir, a fortiori pécher ou mentir, cela n'est nullement une limite à sa puissance, car ces actions, s'il les accomplissait, dérogeraient à sa perfection et seraient au contraire des marques de faiblesse et d'impuissance<sup>36</sup>. Toutefois, ce qui fait d'une doctrine consensuelle une opinion provocante, c'est qu'Abélard généralise l'argument et l'étend très au-delà de son champ d'application ordinaire. Selon lui, ce ne sont pas seulement des anthropomorphismes naïfs ou des actions pécheresses qui dérogent à la perfection de Dieu, c'est tout ce qu'il ne fait pas<sup>37</sup>. La notion d'indignité vis-à-vis de Dieu n'est pas tirée du caractère objectif des actions examinées – marcher ou pécher ne s'accorde pas avec la conception chrétienne d'un Dieu immatériel et parfait – mais du simple fait que Dieu en a décidé autrement.

Dieu, pour Abélard, est la « perfection du bien suprême », expression par quoi débute sa première *Theologia* (« Summi boni perfectionem... ») et qui revient ensuite à de nombreuses reprises<sup>38</sup>. Que veut-elle dire sinon qu'Abélard se propose dans son ouvrage de n'attribuer à Dieu que le meilleur, le parfait, le bien suprême, mieux : la « perfection du bien suprême » ? Par ce redoublement de l'idée de bien sur elle-même, renforcée qui plus est par un superlatif, Abélard exprime le souci d'écartier de Dieu tout ce qui pourrait enfreindre sa dignité. « Perfection du bien suprême » : voilà le moteur de sa *Theologia*, tout comme « ce dont on ne

---

<sup>35</sup> *Sic et non*, Prologus, éd. BOYER – MCKEON, p. 89-108.

<sup>36</sup> « Possumus autem quaedam, ut ambulare, loqui, sentire, quae a natura divinitatis penitus aliena sunt, cum necessaria istorum instrumenta nullatenus habere incorporea queat substantia. Quibus quidem obiectis, id praedicendum arbitror quod iuxta ipsos quoque philosophos et communis sermonis usum, numquam potentia cuiusque rei accipitur, nisi in his quae ad commodum vel dignitatem ipsius rei pertinent. », *Theologia 'Scholarium'*, III, 18, éd. BUYTAERT – MEWS, p. 507, l. 265-271 ; « Constat quippe eum nonnisi bona facere posse, nec nisi ea quae ipsum facere convenit et quae bonum est ipsum facere. », *ibid.*, III, 27, p. 511, l. 381-382 ; « Quibus quidem respondeo non ideo nos potentiores vel meliores estimari debere, quia quaedam facere possumus quae ille facere non potest, ut comedere vel ambulare vel denique peccare, quod a potentia divinitatis penitus est remotum et ab eius dignitate prorsus alienum. Quod denique attinet Deum illa etiam posse facere quae numquam faciat, vel quae eum facere minime conveniat? Nam et quod nos quaedam facere possumus quae facere non debemus, infirmitati nostrae potius quam dignitati ascribendum est, qui omnino meliores essemus si ea quae tantum facere debemus, facere possemus nec quicquam inhoneste a nobis fieri posset. », *ibid.*, III, 47, p. 519-520, l. 626-636 ; « Prorsus quippe naturae divinae repugnat id eum facere quod eius derogat dignitati, et quod eum facere minime convenit. », *ibid.*, III, 49, p. 521, l. 678-679.

<sup>37</sup> « Praedictis itaque rationibus vel obiectorum solutionibus, liquere omnibus reor ea solummodo Deum posse facere vel dimittere quaecumque facit vel dimittit, et eo modo tantum vel illo tempore quo facit, non alio. », *ibid.*, III, 56, éd. 524.

<sup>38</sup> « Summi boni perfectionem quod Deus est [...] », *Theologia 'Summi boni'*, I, 1, éd. BUYTAERT – MEWS, p. 86, l. 4 ; « Nec solum hec trinitatis distinctio ad summi boni perfectionem describendam convenit [...] », *ibid.*, I, 4, p. 87, l. 37-38 ; « [...] ut utrumque populum ad cultum unius dei ipsa summi boni perfectio agnita invitaret », *ibid.*, I, 5, p. 88, 58-59 ; « Similiter cetera nomina dei, quae ad perfectionem illius summi boni determinandum conveniunt [...] », *ibid.*, II, 113, p. 154, l. 1075-1076 ; « [...] quare videlicet dicta sit hec trina personarum distinctio - ad commendationem scilicet vel descriptionem summi boni », *ibid.*, II, 116, p. 156, l. 1115-1116. A quoi s'ajoutent les occurrences parallèles ou supplémentaires, dans la *Theologia christiana* (9 occ.), dans la *Theologia 'Scholarium'* (6 occ.) et dans les *recensiones breviores* de celle-ci (4 occ.).

peut rien penser de plus grand » est le moteur du *Proslogion*<sup>39</sup>. Ici cependant, Anselme me paraît mieux avisé qu'Abélard. En effet, le superlatif d'Abélard oriente sa théologie vers le meilleur de ce qui peut être dit, à l'exclusion de tout le reste : théologie de la transcendance et de la nécessité divines ; tandis que le comparatif négatif d'Anselme oriente sa théologie vers plus grand que ce qui peut être pensé, au-delà donc de toute affirmation et négation : théologie de la transcendance et de la liberté divines.

Anselme aurait pu nommer Dieu « le plus grand, le meilleur, le plus parfait de ce qui peut être pensé ». S'il n'a pas retenu cette piste, c'est parce qu'il veut raisonner valablement à propos de Dieu, sans l'obliger à quitter cette « lumière inaccessible » où selon l'Apôtre il habite<sup>40</sup>. La toute-puissance, la transcendance divine, comme dans l'incarnation du *Cur Deus homo*, c'est ce par quoi Dieu dérouté et choque ce que nous penserions qui lui convient, qu'il lui est bon de faire, qui s'accorde avec la « perfection du bien suprême ». « Ce dont on ne peut rien penser de plus grand » est donc plus grand et meilleur que « la perfection du bien suprême ». Les chapitres XIV-XV du *Proslogion* déduisent même logiquement que si Dieu est « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » il est donc aussi « plus grand que ce qui peut être pensé<sup>41</sup> ». Dieu est ainsi libéré de tout étau logique dans lequel on voudrait enfermer son essence et sa toute-puissance. Par là, à mon avis, Anselme concilie mieux qu'Abélard la rigueur argumentative, sans laquelle la raison déraisonne, et la transcendance divine, sans laquelle Dieu n'est plus Dieu.

Dans la suite de sa question, Abélard se demande si Dieu pourrait faire ce qu'il fait autrement qu'il ne le fait : la réponse est bien entendu négative. Élargissant alors son propos, il déclare en conclusion : « Il est donc clair que, comme il ne change ni de science ni de volonté, pas davantage il ne change de possibilité<sup>42</sup> ». Cette « possibilité », là où l'on attendrait le mot de « puissance », étonne d'abord : on pourrait suspecter une leçon erronée, comme j'en ai vu deux autres dans le passage (*proinde/provide*, classique erreur de jambages ; *a Deo* en deux mots, qu'il faut réunir en un seul : *adeo... ut*<sup>43</sup>). Toutefois le contexte invite non seulement à conserver *possibilitate*, mais à comprendre que pour Abélard les notions de puissance et de possibilité sont très proches. Pourquoi, au fond, refuser à Dieu la puissance de faire tout qu'il ne fait pas, ce qui est tout de même une thèse audacieuse et non conformiste ? Parce que, pour notre auteur, la puissance de faire ou ne pas faire, dans son indécision initiale, relève plus de la possibilité, de la virtualité, de l'éventualité, de la mutabilité, de l'instabilité, que de la force et de la puissance véritables. Dans « il peut », « il ne peut pas », Abélard est moins sensible à la question des limites de l'empire divin qu'à la convenance de certaines modalités pour en parler. Ce qui le choque, ce n'est pas que Dieu garde le pouvoir sur ce qu'il fait ou ne fait pas, mais qu'il *se* puisse, qu'il soit possible que Dieu ne fasse pas ce qu'il fait, ou fasse ce qu'il ne fait pas. Ce qu'il refuse à l'action divine, ce n'est pas tant la puissance que la contingence. Pour lui, la

---

<sup>39</sup> *Proslogion*, 2-3, 15, éd. Franciscus Salesius SCHMITT, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, t. I, Edimburg : Nelson, 1946, p. 101-102, 112 ; *Proslogion : Quid ad Gaunilonem respondeat editor illius libelli*, 4-5, 7-9, *ibid.*, p. 130-132, 134-138.

<sup>40</sup> *Proslogion*, 1, 9, 16, *ibid.*, p. 98, 107, 112, selon I Tim. 6, 16 : « Qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem ».

<sup>41</sup> « Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. », *Proslogion*, 15, *ibid.*, p. 112.

<sup>42</sup> « Liqueat itaque Deum, sicut nec scientia nec voluntate mutari, ita nec etiam possibilitate », *Theologia 'Scholarium'*, III, 64, éd. BUYTAERT – MEWS, p. 527.

<sup>43</sup> La succession en début de phrase de deux mots de liaison, *Proinde itaque*, deux adverbes de conséquence, est une difficulté qui disparaît si l'on lit *provide* au lieu de *proinde*, erreur classique dans l'interprétation des jambages (*proinde*) : faut « *Provide* itaque atque optime de Deo dictum est quod subest ei posse, cum uoluerit [...] », *Theologia 'Scholarium'*, III, 45, p. 519, l. 604. De même, la lecture *a Deo*, étrange dans un passage insistant sur la perfection de la volonté divine plutôt que sur son origine, qui ne fait pas de doute, s'illumine si on lit à la place *adeo*, corrélé à la conjonction *ut* qui vient peu après : « Non enim perfecte bonus esset, nisi in omnibus perficiendis *adeo* uoluntatem optimam haberet, ut singula eo modo fieri uellet quo conuenientius fierent. », III, 57, p. 524.



puissance de Dieu ne consiste pas à délibérer librement entre divers possibles, mais à choisir nécessairement le meilleur et à s’y tenir indéfectiblement.

C’est ce qui entraîne Abélard dans des formulations parfaitement logiques avec son propos, mais qui rendent un son peu acceptable au regard de la tradition patristique. Ainsi de ce passage qui examine en quel sens on peut dire qu’un futur damné peut être sauvé :

En effet, quand nous disons qu’il peut être sauvé par Dieu, nous rapportons la possibilité à la faculté de la nature humaine, comme si nous disions qu’il n’est pas contraire à la nature humaine que soit sauvé celui qui est en soi si muable qu’il peut consentir aussi bien à son salut qu’à sa damnation, et peut se présenter à Dieu de façon qu’il puisse être aussi bien traité de cette manière-ci que de celle-là. Mais quand nous disons que Dieu peut sauver celui qui ne doit point être sauvé, nous rapportons la possibilité à la nature même de la divinité, en ce sens que le sauver n’est pas contraire à la nature de Dieu : ce qui est on ne peut plus faux. En effet, il est tout à fait contraire à la nature divine de faire ce qui déroge à sa divinité et ce qu’il ne lui convient point de faire<sup>44</sup>.

Vous avez bien entendu : Dieu ne peut pas sauver cet homme, mais cet homme peut être sauvé, du fait de l’humaine mutabilité. Pour Dieu, sauver cet homme serait « tout à fait contraire » à sa nature et dérogerait à la perfection de sa suprême bonté. Si un contemporain d’Abélard lui demandait ce qu’il fait de la grâce divine, qui est précisément la puissance qu’a Dieu de sauver par miséricorde l’homme incapable de se sauver par lui-même, Abélard répondrait que l’objection n’infirmes en rien son propos puisque, si Dieu faisait grâce à cet homme, celui-ci ne serait pas un futur damné, on serait donc dans un tout autre cas de figure.

C’est vrai, c’est parfaitement cohérent avec le reste de l’argumentation abélardienne ; mais je crains que ce ne soit pas cohérent avec le reste de la tradition chrétienne. Dans celle-ci, le sommet de la bonté ne consiste pas pour Dieu à rester stablement dans sa superlative perfection, mais à sauver contre toute justice les futurs damnés en affrontant, à travers l’errance d’Israël et l’Incarnation du Verbe, la contingence de l’histoire, la possibilité de l’échec, l’inconvenance de la chair, l’indignité de la croix, l’irrationnel de la résurrection et l’injustice d’un salut offert à tous, non pas même, mais surtout aux pécheur. Dans cette tradition chrétienne, moins attentive à poser des attributs intemporels qu’à lire des événements temporels par lesquels l’action de Dieu bouscule les pensées des hommes, la puissance de Dieu dépasse tout, même la puissance de Dieu, comme l’œuvre de rédemption déborde l’œuvre de création<sup>45</sup>.

### III. La binarisation du discours théologique

Tout ceci bien sûr, Abélard le sait, il le croit, nulle raison d’en douter ; mais il ne lui fait pas place dans son exposé. Pourquoi ? Il faut ici décrire un dernier ressort de sa méthode, ce qu’on

---

<sup>44</sup> « Quippe cum dicimus eum posse a Deo salvari, ad facultatem humanae naturae possibilitatem reducimus, ac si videlicet diceremus naturae hominis non hoc repugnare, ut ipse salvetur qui in se ita mutabilis est ut tam salvationi suae quam damnationi consentiat, et tam hoc quam illo modo tractabilem se deo prebeat. Cum autem dicimus Deum posse illum salvare qui minime salvandus est, ad ipsam divinitatis naturam possibilitatem reducimus, ut videlicet naturae Dei non repugnet quin eum salvet. Quod omnino falsum est. Prorsus quippe naturae divinae repugnat id eum facere quod eius derogat dignitati, et quod eum facere minime convenit. », *Theologia ‘Scholarium’*, III, 49, p. 521.

<sup>45</sup> Matth. 9, 10. 13 etc. Rom. 3, 21-22 etc. Parmi les contemporains d’Abélard, on se contentera de citer Hugues de Saint-Victor : « Nam opera restaurationis multo digniora sunt operibus conditionis ; quia illa ad servitutem facta sunt, ut stanti homini subessent ; haec ad salutem, ut lapsus erigerent. », Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianae fidei, Prologus*, 2, éd. PL 176, 183D-184A ; « Videns ergo Deus hominem sua virtute iugum damnationis non posse evadere, misertus est eius ; et primum gratuito praevenit eum per solam misericordiam ut deinde liberaret per iustitiam ; hoc est, quia homo ex se iustitiam evadendi non habuit, Deus homini per misericordiam iustitiam dedit. », *ibid.*, I, VIII, 4, éd. PL 176, 308C.

pourrait appeler la binarisation du discours théologique. Relisons la question : comme souvent chez lui, les couples de notions opposées y abondent : « concéder » / « nier » ; « plus nombreux » / « moins nombreux » ; « faire » / « ne pas faire » ; « bon » / « mauvais » ; « convenant » / « inconvenant », « juste » / « injuste » ; « rationnel » / « irrationnel », et ainsi de suite<sup>46</sup>. Certes, ce genre d'antithèses est fréquent dans la littérature chrétienne, à commencer par les Écritures : on songe aux épîtres de Paul et à ses fréquentes oppositions entre la chair et l'esprit, les œuvres et la foi, la loi et la grâce, le péché et la justice, la mort et la vie, l'esclavage et la liberté, les juifs et les nations, l'homme et la femme, la lettre et l'esprit, la folie et la sagesse, la faiblesse et la force, etc.<sup>47</sup> Ou encore aux paroles du Christ, qui opposent le « ciel » et la « terre », la « lumière » et les « ténèbres », le « bon grain » et l'« ivraie », etc.<sup>48</sup> Toutefois, derrière leur apparente simplicité ces textes dessinent des dialectiques subtiles et diverses, de l'opposition frontale à la gradation, de sorte que les antithèses ne se superposent jamais exactement : il arrive même qu'elles se prolongent en triades, comme la chair, l'âme et l'esprit ; le péché, la loi et la grâce, etc.<sup>49</sup> Pour les théologiens de l'époque patristique et préscolastique, manipuler de telles antithèses et construire à partir d'elles des discours complexes, en jouant du fait qu'elles ne se superposent pas, mais se chevauchent et s'articulent en une sorte de mécano conceptuel, fut un exercice d'une grande fécondité doctrinale.

Or, dans la question abélardienne, l'argumentation est certes d'une grande subtilité ; mais tout le discours d'Abélard n'en va pas moins dans le sens d'une simplification, d'une réduction méthodique de tous les jeux d'opposition à un seul<sup>50</sup>. Sur le couple fondamental « faire » et « ne pas faire », affecté de la modalité « pouvoir » ou « ne pas pouvoir », Pierre superpose toute une série d'antithèses : « bon » et « mauvais », « convenir » et « ne pas convenir », « juste » et « injuste », « rationnel » et « irrationnel ». Bref, il serait « mauvais », « inconvenant », « injuste » et « irrationnel » que Dieu pût faire autre chose que ce qu'il fait, comme il est « bon », « convenant », « juste » et « rationnel » qu'il fasse ce qu'il fait.

Puisque tous ces couples de contraires se superposent les uns aux autres, l'action divine est acculée à deux options opposées : ou bien ceci, ou bien cela, ceci étant le contraire de cela, de sorte que si l'un est bon l'autre est mauvais, et réciproquement. En réalité, on pourrait imaginer que le choix divin s'opère parmi trois, quatre actions ou plus, ou bien entre des actions diverses mais non contraires, en sorte qu'il y ait plusieurs actions bonnes, et même également bonnes. Dans cette hypothèse, Dieu peut accomplir l'une aussi bien que l'autre. Supposé qu'il fasse ceci, on dira justement qu'il pouvait aussi faire cela, et vice versa. Mais Abélard refuse absolument de poser la question en ces termes. Décomposant chaque option, il se demande s'il

<sup>46</sup> Dans le seul paragraphe III, 35, à titre d'exemple (mais on aurait pu retenir la section entière, III, 27-56), les termes faisant l'objet de tels couples antithétiques ont été mis en italiques : « Patet itaque quicquid Deus faciat aut dimittat, iustam ac rationabilem subesse causam, ut sola illa faciat aut dimittat quae fieri vel dimitti oporteat atque ipsum deceat. Quod si quicquid facit eum facere oportet, iustum est utique ut faciat quicquid facit, ac sine dubio quicquid facit facere debet. Quod si debet, non potest profecto iuste dimittere ne faciat. Omne quippe quod iustum est fieri, iniustum est dimitti, et quisquis id non facit quod ratio exigit, aequè delinquit ac si id faciat quod rationi minime concordat. », éd. BUYTAERT – MEWS, p. 514-515.

<sup>47</sup> Jean NELIS, « Les antithèses littéraires dans les Épîtres de saint Paul », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 70, 1948, p. 360-387.

<sup>48</sup> Matth. 5, 18 ; 6, 10 ; 11, 25 ; 16, 19 ; 18, 18-19 ; 23, 9 ; 24, 35, etc. Matth. 4, 16 ; 6, 23 ; 10, 27 ; Ioh. 1, 5 ; 3, 19 ; 8, 12 etc. ; Matth. 13, 25-40.

<sup>49</sup> I Cor. 2, 10-3, 3 ; Rom. 6, 10-15 ; 7, 23-28, etc.

<sup>50</sup> Cette tendance à la binarisation est à rapprocher aussi bien de la logique aristotélicienne, qui privilégie le choc des contradictoires, que de l'éthos chevaleresque, qui promeut l'affrontement duel entre combattants. Sur la façon dont cet éthos se traduit dans le langage, voir notre étude « Abélard, Héloïse et les comparaisons parallèles », dans *Ad placitum. Pour Irène Rosier-Catach*, éd. Laurent CESALLI – Frédéric GOUBIER – Anne GRONDEUX – Aurélien ROBERT – Luisa VALENTE, Roma : Aracne, 2021 (Flumen sapientiae, Studi sul pensiero medievale), t. II, p. 547-560.

est bon que Dieu l'accomplisse ou non. Si c'est bon, le contraire est mauvais ; si c'est mauvais, le contraire est bon : la question est donc tranchée. Dieu n'a pas le choix : sa perfection, sa dignité, sa justice et sa rationalité suprêmes l'obligent – d'une nécessité certes intérieure et spontanée, mais irrévocable et unilatérale – à choisir le bon plutôt que le mauvais, le convenant plutôt que l'inconvenant, le juste plutôt que l'injuste, le rationnel plutôt que l'irrationnel.

Au cas où néanmoins deux actions seraient également bonnes, mais ne pourraient être accomplies en même temps, il faudrait dire alors qu'il est bon de faire l'une conditionnellement, c'est-à-dire sous réserve que l'autre ne soit pas accomplie, et vice versa, si bien qu'aucune des deux n'est bonne absolument, inconditionnellement, ce qu'Abélard estime incompatible avec l'action divine : Dieu ne peut faire que ce qu'il est pleinement bon qu'il fasse. Ou bien donc il y a une raison pour qu'il agisse ainsi, ou bien il n'y en a pas : on n'échappe pas à cette dichotomie (36)<sup>51</sup>. Ce dernier raisonnement est-il convaincant ? Je ne sais. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'Abélard veut à tous prix régler la question de la toute-puissance divine dans un format binaire, en appliquant le principe du tiers exclu. Le cadre qui préforme sa réponse n'est pas la parole de Dieu dans les Écritures, où sur cette question comme d'autres on trouve tout et le contraire de tout<sup>52</sup> ; mais la logique bivalente d'Aristote, qui fonde un discours scientifique en privilégiant les interrogations binaires, celles qui n'admettent pas d'autres réponses que l'affirmative ou la négative. Dans ce format, on parvient à une sorte de nécessitarisme divin : Dieu ne peut faire que ce qui est bon, convenant, juste, rationnel (au fond tout cela revient au même), bref Dieu ne peut faire que ce qu'il fait.

Pierre Abélard est donc lié par sa méthode intellectuelle, par sa manière virtuose et militante de la mettre en œuvre et par son effort pour transformer toute question en un choix à deux réponses seulement. Que d'autres manières de poser la même question puissent aboutir à d'autres théories, non moins rigoureuses mais divergentes, on le voit à la même époque chez Hugues de Saint-Victor, qui manifeste un souci inverse de débinariser la théologie, c'est-à-dire de dépasser les oppositions binaires en introduisant toujours un troisième terme, afin d'élargir le champ des possibles<sup>53</sup>. Ainsi, à la question : Dieu peut-il plus qu'il ne veut, il répond dans le *De potestate* à trois points de vue successifs, l'*affectus*, l'*effectus* et le *respectus*<sup>54</sup>. L'*affectus*, c'est la vie intime de Dieu et sa volonté ; l'*effectus*, son action extérieure ; le *respectus*, l'extension comparée de sa puissance et de sa volonté : ce à quoi, respectivement, elles se rapportent (*respiunt*). Selon l'*affectus*, il y a coïncidence entre la puissance et la volonté de Dieu, car tout ce qu'il peut, il veut le pouvoir, et tout ce qu'il veut, il le veut avec puissance de le réaliser<sup>55</sup>. Selon l'*effectus*, il y a encore coïncidence entre la puissance et la volonté divines,

---

<sup>51</sup> « Cum uero quid fieri bonum est, et rationabilem habet causam qua faciendum sit, irrationabiliter profecto agit, qui, quod a se fieri debere non ignorat, praetermittit. Atque ita iam in suprapositum inconueniens relabemur. Sin autem dicas de altero quod factum non est, quia non erat bonum ut fieret, nisi ita ut alterum cessaret, profecto eadem ratione de altero, quod factum est, non erit simpliciter concedendum ut bonum esset illud fieri, cum aequae concessum sit tam hoc quam illud fieri bonum esse. Fecit itaque Deus quod non erat bonum fieri ? Absit ! Quod si illud solum quod facit, fieri ab eo bonum est, profecto illud solum quod facit facere potest, qui nihil facere potest nisi quod ab eo fieri bonum est. », *Theologia 'Scholarium'*, III, 36, éd. BUYTAERT – MEWS, p. 515.

<sup>52</sup> Sans parler des sources patristiques, le *Sic et non* par exemple allègue, en faveur de la toute-puissance divine : Ps. 75, 8 ; Ps. 134, 6 ; Esther 13, 9 ; Rom. 9, 19 ; et il invoque contre elle : Ps. 16, 8 ; Matth. 23, 37 ; Marc. 6, 4 ; Act. 7, 51 ; I Tim. 2, 4, spécialement dans les *quaestiones* 33, 35-36, p. 181-182, 185-187.

<sup>53</sup> Voir notre étude « Deux styles de vie et de pensée dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle : Pierre Abélard et Hugues de Saint-Victor », dans *Bulletin de philosophie médiévale*, t. 58, 2016, p. 3-22.

<sup>54</sup> « Tria sunt, affectus, effectus et respectus. Voluntas ergo et potestas in Deo et affectu et effectu unum sunt, sed respectu ad unum non sunt. », *Libellus de potestate et voluntate Dei utra maior sit*, éd. PL 176, 839CD. Nous préparons par ailleurs une édition critique de cet opuscule, dont le titre réel est plutôt : *Si pares sint potestas Dei et voluntas*. On cite donc ci-dessous un texte corrigé, en donnant cependant ses références dans l'édition Migne.

<sup>55</sup> « Quomodo haec duo in Deo affectu unum sunt ? Quia in ipso nec voluntas sine potestate est, nec potestas sine voluntate. Potestas sine voluntate esset, si aliquam haberet potentiam quam habere nollit ; rursus voluntas sine potestate esset, si aliquando non ex virtute sed ex infirmitate aliquid vellet. Quia ergo et potestas in ipso semper

car tout ce que Dieu réalise, il l'accomplit avec puissance et volonté de le faire<sup>56</sup>. Selon le *respectus* en revanche, Dieu ne veut pas tout ce qu'il peut, car sa puissance est infiniment plus vaste que sa volonté, sans pour autant qu'il puisse quoi que ce soit contre sa volonté<sup>57</sup>. Affirmer cela, ce n'est pas dire que sa puissance serait plus grande que sa volonté, ce qui choquerait la simplicité divine. Dieu, en effet, ne peut rien qu'il ne veuille pouvoir. Sa volonté, positive *et* négative, recouvre exactement sa puissance. Si, pour parler autrement, on veut dire que sa puissance est plus grande que sa volonté, parce qu'il peut plus qu'il ne veut, il faut aussi admettre à l'inverse que sa volonté est plus grande que sa puissance, car il y a un grand nombre de choses qu'il pourrait faire mais ne fait pas, parce qu'il ne veut pas les faire. Sa puissance est donc plus grande – horizontalement – parce qu'elle déborde la volonté ; et sa volonté est à l'inverse plus grande – verticalement – parce qu'elle contrôle la puissance<sup>58</sup>. Il y a donc différence d'extension, mais sans disparité, entre les deux facultés divines, qui ne diffèrent ni en soi ni dans leurs réalisations, mais pour nos yeux, en raison de notre manière particulière, humaine, de les observer.

Au fond, les deux auteurs sont à peu près d'accord sur tout : Dieu est tout-puissant ; tout ce qu'il fait est bien fait ; sa puissance et sa volonté sont profondément unies en lui comme dans son œuvre ; ce que Dieu ne peut pas faire n'est pas une limite mais une confirmation de sa puissance. Leur désaccord porte seulement sur les énoncés : « Dieu peut faire ce qu'il ne fait pas », et « Dieu peut ne pas faire ce qu'il fait », énoncés que Pierre refuse et qu'Hugues accepte. Encore n'est-il pas sûr qu'ils entendent le verbe « pouvoir » exactement dans le même sens, ce qui pourrait atténuer leur opposition<sup>59</sup>.

Derrière la divergence doctrinale, au fond circonscrite, il y a une différence, beaucoup plus générale, de climat et de méthode théologique. Hugues de Saint-Victor représente une théologie traditionnelle, qui part de l'exégèse patristique et médiévale des Écritures et s'efforce de raisonner la foi chrétienne : sa théologie est le déploiement spéculatif et christocentrique de la *lectio divina*. Pierre Abélard représente une théologie nouvelle, qui part de la théologie naturelle, philosophique des Anciens, et veut montrer sa correspondance avec les énoncés qui fondent la foi chrétienne : sa théologie est une conciliation logicienne et théocentrique entre la philosophie des Anciens, la prophétie des juifs, et la vérité de l'Évangile. La théologie universitaire devait naître de cette rencontre entre deux manières diverses et parfois adverses, mais complémentaires et convergentes, de réfléchir sur la foi chrétienne : l'une plus exégétique, l'autre plus philosophique ; l'une plus historico-biblique, l'autre plus systématique ; l'une plus herméneutique, l'autre plus dialectique ; l'une plus synthétique, l'autre plus polémique.

---

est voluntaria et voluntas potestativa – quoniam quod potest omne posse vult et quod vult omne ex potestate vult –, idcirco in ipso nec potestas sine voluntate est, nec voluntas sine potestate. », *ibid.*, 839D-840A.

<sup>56</sup> « Quidquid enim Deus voluntate facit, facit et potestate ; et rursus quidquid facit potestate, facit voluntate, quia omnia quae facit, et voluntate et potestate facit. Ergo in omni opere suo Deus et voluntatem et potestatem exercet, nec se dividunt in opere, quae dividi non possunt in operante. », *ibid.*, 840AB.

<sup>57</sup> « Quia enim Deus veraciter non omne quod potest velle dicitur – quia multa facere potest quae facere non vult, nichil autem facere vult quod facere non potest –, ideo ad quaedam respicit potestas eius ad quae non respicit voluntas eius ; ad omnia autem ad quae respicit voluntas eius, respicit potestas eius. Sic igitur potestas divina respectu aliquando ad alia se habet quam voluntas, sed in se aliud non habet quam voluntas, quia contra voluntatem nichil habet. », *ibid.*, 840B.

<sup>58</sup> « Si idcirco maior dici debet potestas Dei quam voluntas eius, quia multa facere potest quae facere non vult, ergo et voluntas maior esse dicatur quam potestas, quia multa quae facere potest non facit, quia facere non vult. Si enim potestas maior dicitur quia voluntatem transcendit, et voluntas maior dicatur quia potestatem constringit. Sed sicut potestas non coarctatur in eo quod sine voluntate nichil operatur, ita et voluntas non superatur in eo quod non ad omnia quae in potestate sunt dilatatur. », *ibid.*, 839C.

<sup>59</sup> Voir ci-dessus, p. 000. Tandis que « pouvoir » renvoie chez Hugues de Saint-Victor à une « puissance », c'est-à-dire à l'infinie fécondité causale d'un Dieu transcendant, « pouvoir » semble s'allier chez Abélard à une « possibilité », donc à une sorte de faiblesse ontologique, indigne d'un Dieu parfaitement bon.

Alors, Pierre Abélard fut-il un théologien, au sens où nous l'entendons aujourd'hui ? Pas tout à fait ; en revanche il a puissamment contribué à une christianisation de la théologie philosophique, et ce processus est une des sources majeures de la théologie « classique », telle qu'elle se constitue dans les générations suivantes. Donc, *non et sic*.