

Les *Collationes* d'Abélard et la « question juive » au XIIe siècle

Monsieur Peter VON MOOS

Citer ce document / Cite this document :

VON MOOS Peter. Les *Collationes* d'Abélard et la « question juive » au XIIe siècle. In: Journal des savants, 1999, n° pp. 449-489;

doi : <https://doi.org/10.3406/jds.1999.1627>

https://www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1999_num_2_1_1627

Fichier pdf généré le 06/05/2018

LES *COLLATIONES* D'ABÉLARD ET LA « QUESTION JUIVE » AU XII^e SIÈCLE

Un texte peut devenir incompréhensible, non par manque, mais par excès d'attention de la part des chercheurs, quand le sujet les intéresse plus que le texte lui-même, et qu'ils négligent son objectif, sa situation historique et le type de discours auquel il s'apparente. C'est ce qui est arrivé aux *Collationes* d'Abélard, œuvre bien connue, mais trop souvent étudiée dans une optique étroite qui l'a réduite à sa valeur de document sur les rapports entre juifs et chrétiens au Moyen Âge. C'est pourquoi les réponses à la question primordiale de son sens et de son contexte historique ne peuvent surgir que d'une relecture attentive et intégrale du texte, et ce d'autant plus, que nous ignorons presque tout des circonstances biographiques dans lesquelles Abélard l'a composé et du public auquel il s'est adressé ¹.

Les *Collationes* nous sont parvenues à travers six manuscrits, dont trois seulement datent du Moyen Âge. La première édition fut publiée par Franz Rheinwald en 1831 ². Cet éditeur a, le premier, imposé des choix qui ne furent plus remis en question avant la deuxième moitié de notre siècle, et en particulier un titre : « Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien ». Dans l'*incipit* du manuscrit le plus fiable ainsi que dans une citation de l'œuvre par Abélard

1. Cet article reprend une introduction allemande, destinée à un plus large public, paru dans *Interpretationen zu Hauptwerken der Philosophie im Mittelalter*, éd. Kurt FLASCH, Stuttgart, 1998, 129-150. Je remercie Jean-Claude SCHMITT de m'avoir donné l'occasion d'en présenter le résultat dans le cadre d'un séminaire de l' E.H.E.S.S. sur les débats entre juifs, musulmans et chrétiens au Moyen Âge, ce qui m'a permis de remédier à quelques lacunes et conclusions hâtives de ma première lecture. L'abondante bibliographie relative aux *Collationes* (en particulier les articles de Maurice de GANDILLAC) m'a aidé à percevoir chez Abélard l'ambiguïté d'une conception philosophique du judaïsme, qui ne se réduit pas à une simple alternative entre polémique et tolérance. En ce qui concerne le manque d'informations sur la genèse du texte, il est significatif que la récente biographie de CLANCHY réserve si peu de place aux *Collationes*.

2. *Anecdota ad historiam ecclesiasticam pertinentia* I, Berlin, 1831, repris par MIGNE, PL 178, 1609-84.

lui-même ³, il est désigné sous le titre général de *Collationes*, ce qui signifie « entretiens » ou « colloques », mais également « comparaisons » ou « échanges de vues » ⁴. Tant qu'à ajouter un titre qui rende compte du sens de l'œuvre, celui de l'élégante traduction de Maurice de Gandillac : « Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien » ⁵ est préférable à celui de Rheinwald et des éditeurs successifs jusqu'à Rudolf Thomas ⁶.

Le premier éditeur a également imposé une datation de l'œuvre qui n'a été contestée que récemment. Le texte aurait été composé dans les dernières années d'Abélard ; commencé en 1141, date de la condamnation de l'auteur par le concile de Sens et de son retrait à Cluny, il aurait été interrompu par sa mort en 1142. L'œuvre serait donc un fragment. La longévité de cette hypothèse tient sans doute au besoin de compléter les obscurités d'une biographie trop peu connue par des traits romanesques (phénomène encore plus éclatant dans les études sur les lettres d'Héloïse et Abélard ⁷). En 1985, Constant Mews a montré avec plus de vraisemblance que ce texte pourrait avoir été écrit au cours des années les plus actives d'Abélard, quand, après que le concile de Soissons eut condamné sa *Theologia summi boni*, il en élabora une version élargie et approfondie, la *Theologia christiana*, qu'il termina en 1124. Dans les *Collationes*, cet ouvrage est cité deux fois. Le Philosophe le loue, jugeant que l'envie « ne réussit pas à faire disparaître cette admirable œuvre de théologie, mais au contraire en augmenta la gloire » ⁸. Mews a également rejeté l'hypothèse d'une œuvre

3. *Expositio in Hexaemeron*, PL 178, 768B.

4. MEWS, 104-105.

5. Il a d'ailleurs déjà été proposé par PAYER dans sa traduction anglaise.

6. J'utilise l'édition de Carla TROVÒ, qui privilégie le manuscrit d'Oxford, Balliol 296 (XIV^e s.), plus fiable et plus complet que celui de Vienne, Nationalbibl. 819 (fin XII^e s.), servant de base à l'édition THOMAS, et qui tient compte des corrections apportées à cette dernière par ORLANDI.

7. MOOS, *Le silence*, et *idem*, *Heloise und Abaelard. Eine Liebesgeschichte vom 13. zum 20. Jh.*, *Mittelalter und Moderne*, éd. P. SEGL, Sigmaringen 1997, 77-92. Sur cette « histoire d'amour » il existe un grand nombre de biographies plus ou moins sentimentales destinées au grand public. Le débat sur l'authenticité de la correspondance d'Héloïse et d'Abélard, qui n'a finalement abouti à aucune certitude, semble avoir ralenti ce zèle biographique pour quelques années, mais, depuis 1996 au plus tard, d'éminents médiévistes n'ont apparemment plus pu céder à la tentation de ressusciter ce genre populaire. *Sed non est hic locus*.

8. *Coll.* 45-52 (*infra* n. 18), 1497-1503. MEWS, 104-126. Ce résultat semble généralement accepté aujourd'hui (CLANCHY, 242), même par des érudits, qui, comme M. de GANDILLAC (Introd. à sa traduction, 9) ou J. JOLIVET (Abelardo, 71) ont longtemps interprété le texte comme une œuvre de vieillesse. MARENBO, qui, en 1992, a encore douté de la datation de MEWS (*Abelard's Ethical theory*, 302-3), y trouve de « very strong arguments » en 1997 (*The Philosophy*, 66), et ajoute : « Mews is now inclined (personal communication) to favour 1126 to 31 ». Cette nouvelle datation, si elle se confirmait, permettrait de mieux expliquer les affinités de l'œuvre avec le *Scito te*

inachevée⁹. Les sujets annoncés ne sont effectivement pas tous développés, mais c'est pour un autre motif : si Abélard les expose sans en résoudre toutes les contradictions, procédé qu'il avait déjà utilisé dans le *Sic et non*, — collection d'autorités patristiques discordantes —, c'est afin d'inciter à la réflexion plutôt que de proposer des solutions définitives.

L'œuvre se situe donc dans la période la plus productive de la vie d'Abélard. Il se dédiait alors autant à la théologie qu'aux arts du langage, composant des œuvres de dialectique, de grammaire et peut-être même une rhétorique (aujourd'hui perdue) dans l'intention de démontrer une idée centrale de Boèce, l'unité rationnelle de tout savoir, profane ou religieux. Les *Collationes* pourraient avoir été composées entre 1125-1126, au « Paraclet » près de Troyes, alors qu'en dépit de conditions difficiles, il avait repris dans le « désert » champenois l'enseignement interrompu à Paris. D'autres œuvres de la même époque présentent avec les *Collationes* de grandes affinités. Le *Soliloquium* de 1122, autre dialogue avec lui-même, entre les deux personnages *Petrus* et *Abaelardus*, s'attache à démontrer la nécessité de la dialectique pour la foi ; la Lettre XIII à un antidialecticien inculte, écrite vers 1130, traite du même sujet¹⁰. Du *Sic et non* de 1121-1126, les *Collationes* reprennent deux idées majeures : le rejet de l'argument d'autorité et le primat de la quête de la vérité sur tout savoir acquis. De plus, elles anticipent une pensée radicale d'une œuvre plus tardive, du *Scito te ipsum* ou *Éthique* de 1138 : l'indifférence de l'acte face à la seule valeur morale de l'intention¹¹.

*
* *

Les protagonistes du dialogue, qui se présente sous la forme littéraire d'une « vision nocturne », ne sont pas des personnages historiques, mais les symboles de trois croyances, divergentes par leurs lois et coutumes, mais unies par un monothéisme dont l'évidence n'est pas remise en cause. Le premier se contente de la loi naturelle instaurée par Dieu : c'est « un gentil appelé philosophe ». Les deux autres, le Juif et le Chrétien, se réfèrent à des lois écrites, l'Ancien et le Nouveau Testament¹². La religion naturelle est ainsi confrontée

ipsum, écrit en 1138 (BUYTAERT, LUSCOMBE, p. XXVII). Ce qui reste sûr, c'est que les *Coll.* ne sont pas le testament d'un moribond.

9. MEWS, 107-109.

10. SMITS (éd.), 172-188.

11. LUSCOMBE (éd.), cf. p. XXIV-XXXVII.

12. *Coll.* 7-10.

aux religions du Livre. La question essentielle est de savoir si la raison naturelle, innée chez tous les hommes, suffit à assurer le bonheur, ou si la Révélation en est le complément indispensable. Ces *dramatis personae* sont également les représentants des trois étapes de l'histoire du salut, traditionnellement désignées par « avant, sous et après la Loi de Moïse »¹³. Ce n'est pourtant pas un ordre purement chronologique, puisque les personnages s'expriment au nom de traditions permanentes qui s'affrontent encore à l'époque d'Abélard. Mais ils ne sont pas non plus uniquement des partisans d'opinions en cours au XII^e siècle. Le dialogue se situe en dehors du genre théologique des controverses entre chrétiens, juifs et musulmans, qui prend son essor à la même époque¹⁴. Il joue plutôt sur l'ambiguïté entre l'apologétique du XII^e siècle et une spéculation profondément atemporelle sur les trois approches possibles de la question religieuse.

Les trois personnages se réclament chacun de « leur secte » et cherchent l'arbitre impartial qui n'appartienne à aucune. Dans une version allemande, *secta* a été traduit avec neutralité par « *Glaubensrichtung* » (orientation spécifique d'une croyance), ce qui efface toute connotation péjorative¹⁵. Ce terme pourrait pourtant avoir été inspiré à Abélard par un passage de la *Consolation* de Boèce, dans lequel *Philosophia* se plaint des « sectes » stoïciennes et épicuriennes, qui ont déchiré son vêtement, symbole de l'unité et de l'universalité de la philosophie, telle qu'elle a été définie par Platon¹⁶. Chez Abélard il désigne également des forces particularistes qui partagent le monde. La multiplicité de l'opinion dissout la vérité une et indivisible. Dans ce préambule, le christianisme semble donc être considéré comme une « secte ».

L'arbitre impartial qui n'appartiendrait à aucun des trois « sectes » est évidemment introuvable. Le Philosophe, dont la mission est la recherche de la vérité au-delà des opinions acquises, dans la plus haute discipline de la philosophie, l'éthique ou « science du souverain bien », s'efforce le premier de dépasser ses propres limites afin de déterminer laquelle des deux autres « sectes » s'accorde le mieux à la raison¹⁷. Ayant trouvé « sots » les juifs et « insensés » les chrétiens, il propose de consulter un chrétien extraordinaire, instruit autant dans les arguments philosophiques que dans les deux religions du

13. LIEBESCHÜTZ, 8-9.

14. SANTIAGO-OTERO, SCHRECKENBERG.

15. KRAUTZ, 9.

16. *Phil. Cons.* pr. I, 1. 4-5. Dans la tradition ecclésiologique, une image analogue, la *tunica inconsutilis desuper contexta per totum* de Jn. 19. 23, désigne traditionnellement l'unité de l'Eglise.

17. *Coll.* 15-27.

Livre : Abélard, célèbre par une œuvre de théologie que la persécution n'a rendue que plus glorieuse ¹⁸. (La condamnation de Soissons n'avait donc guère diminué chez l'auteur la certitude de sa valeur ¹⁹). Le Philosophe confère quelque ambivalence à l'épithète « chrétien ». Il se défend d'apparenter Abélard à l'une des « sectes » qu'il vient de dénigrer, celle qui est « folle » : « Je ne voulais pas t'offenser, toi que l'on *dit* chrétien » (comme si le mot ne désignait pas la chose) ²⁰, il s'incline devant le « chrétien de renom » et laisse entrevoir que la dernière en date des trois croyances pourrait bien être la plus apte à juger les autres et à apporter une sorte de convergence. Nous nous trouvons, ainsi, confrontés d'emblée non seulement à un conflit entre religions, mais à deux conceptions du christianisme, l'une sectaire et vulgaire, l'autre ouverte et éclairée. C'est au représentant de la seconde qu'on demande l'arbitrage.

Abélard accueille le compliment avec ironie, le taxant de flatterie. Il refuse de prendre parti et de se prononcer. Il accepte cependant de présider, non comme « juge », mais comme « disciple », souhaitant uniquement apprendre en écoutant et examiner les arguments afin de distinguer l'essentiel de l'accessoire. Salomon a dit : « En écoutant, le sage devient plus sage ». Citant Augustin et anticipant Leibniz, l'*ego* d'Abélard affirme : « Il n'est ni si fausse doctrine que ne s'y mêle quelque vérité, et aucun débat n'est si frivole qu'on ne puisse en tirer quelque enseignement » ²¹. Abélard n'est donc pas seulement l'auteur,

18. Coll. 45-52 : *Quod vero ingenii tui sit acumen, quantum philosophicis et divinis sententiis memorie tue thesaurus abundet, preter consueta scholarum tuarum studia, quibus in utraque doctrina pre omnibus magistris etiam tuis sive ipsis quoque repertarum scientiarum scriptoribus constat te floruisse ; certum se nobis prebuit experimentum opus illud mirabile theologie quod nec invidia ferre potuit nec auferre prevaluit, sed gloriosius persequendo effecit.*

19. GANDILLAC (Le 'Dialogue', 4 ; *Genèses*, 165) trouve cette position arbitrale « scabreuse ». Il ne me semble pas nécessaire de moraliser ici sur la trop célèbre *superbia* d'Abélard, reconnue dans l'*Hist. cal.* comme l'une des tentations majeures du héros de cette confession. Je soulignerai plutôt l'élégance avec laquelle Abélard a su résoudre le problème de l'impartialité d'un arbitre chrétien face à un coreligionnaire et à un païen. Selon R. Voss (cf. n. 149) 45, ce même problème est à l'origine des contradictions et des maladroites de l'*Octavius* de Minucius Felix, dialogue du II^e siècle traitant d'un sujet assez voisin.

20. Coll. 29 : *Comperi Iudeos stultos, Christianos insanos, ut cum salva pace tua, qui Christianus diceris, ista loquar.*

21. Coll. 64-78 : *Quia tamen hoc ex conducto et pari statuistis consensu et de viribus vestris singulos vestrum confidere video, nequaquam ausibus vestris nostra erubescencia inferet repulsam, presertim cum ex his aliquam percipere me credam doctrinam. Nulla quippe, ut quidam nostrorum meminit, adeo falsa est doctrina, ut non aliqua intermisceat vera, et nullam adeo frivolum esse disputationem arbitror, ut non aliquod habeat documentum [cf. Augustin. *Quaest. ev.* II 40, CC 44B, p. 98]. Unde et ille maximus sapientum in ipso statim *Proverbiorum* [1.5] suorum exordio lectorem sibi attentum preparans ait : *Audiens sapiens sapientior erit, intelligens gubernaculum possidebit. Et Iacobus apostolus [1.19] : Sit, inquit, omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum.* L'idée de l'utilité partielle de*

mais un personnage du dialogue. Son rôle est celui du lecteur implicite, du lecteur modèle de son livre. Il indique comment il faut le lire : en s'instruisant et en renonçant à juger. De même que dans le *Sic et non*, il confronte des opinions divergentes, auxquelles l'auteur ne s'identifie qu'en partie, mais qui sont matière à réflexion. À la fois philosophique et littéraire, ce texte, qui s'attache plus aux problèmes qu'aux solutions, est, contrairement à la future *disputatio* scolastique orientée vers la *determinatio* finale du maître, un des rares authentiques dialogues du Moyen Âge ²². Le ton ne manque pas d'humour et le rapport mutuel des personnages y est le plus souvent amical. Les rares pointes polémiques sont presque toutes dirigées contre des tiers absents.

L'œuvre se divise en deux dialogues (ou *collationes*) séparés. Le Philosophe, personnage central et omniprésent, interroge successivement le Juif puis le Chrétien, sur l'apport de leurs lois respectives à la quête du Bien suprême. Le quatrième personnage, l'*ego* d'Abélard, n'intervient que deux fois, à la manière d'un arbitre qui rappelle la règle du jeu. Il n'y a donc pas, comme dans les controverses apologétiques, confrontation directe entre juifs et chrétiens. Toute discussion délicate, par exemple sur la personnalité du Christ, est soigneusement écartée. Ce ne sont pas deux religions du Livre qui s'affrontent ; elles sont toutes deux mises à l'épreuve par la raison philosophique, laquelle, loin d'être profane, incarne l'unité de la sagesse divine, intrinsèque au *Logos* grec et au *Verbum* latin ²³.

C'est la philosophie qui dicte la règle du jeu, tour à tour transgressée, puis rappelée tout au long du débat : ne sont admis que les seules prémisses acceptables par tous les participants, les textes saints ne constituant pas des autorités ²⁴. Ces prémisses doivent être universelles et incontestables, qu'il s'agisse « d'opinions respectables » (*endoxa*) ou de « principes » (*per se nota*), selon la distinction établie par la tradition des *Topiques* depuis Aristote, et à laquelle Abélard a consacré tout un traité de logique ²⁵. Le principe irréfutable et commun, entraînant immédiatement le consensus général, est le désir du *summum bonum*. Le débat tourne autour des diverses définitions possibles du souverain bien et ne dépasse guère ce niveau relativement abstrait. Comme dans un syllogisme,

chaque effort intellectuel est proverbiale depuis Pline le Jeune, Ep. III 5.10 : *Nullus est liber tam malus, ut non aliqua parte prosit*.

22. Sur la culture dialogale du XII^e s. cf. MOOS, Schriftlichkeit et *Le dialogue latin*, 1019-223.

23. Coll. 1369-72, *infra* n. 112 ; JOLIVET, *Abélard*, 90 ; *Abelardo*, 77-79.

24. Coll. 80-89, 1399-1488, *infra* p. 476-478.

25. *Super Topica glossae*, 205-330 (*Logica ingredientibus*) ; MOOS, Die angesehene Meinung, ch. I et *Introduction*.

les prémisses ébauchent déjà la conclusion, la convergence finale se prépare d'entrée de jeu ²⁶.

Si l'on compare les deux dialogues entre eux, on peut observer un changement de structure. Dans le premier, le Philosophe prend l'initiative et dirige la discussion ; dans le second, il cède le terrain au Chrétien. On peut y déceler une conviction centrale d'Abélard : le judaïsme, la philosophie gréco-romaine et le christianisme sont pour lui les étapes d'un progrès continu vers une spiritualité et une rationalité de plus en plus parfaite ²⁷. Entre les diverses étapes de ce développement, nulle rupture. Le précédent n'est pas complètement nié par le suivant, mais, pour employer le terme de Hegel, « *aufgehoben* », à la fois aboli, conservé et élevé à un niveau supérieur. Cette idée d'histoire du salut transformée en histoire du progrès intellectuel absorbe toute question d'identification historique. Les personnages ne sont ni des contemporains ni des protagonistes d'une sorte de « dialogue des morts » à la manière de Lucien, mais les types métahistoriques de ce qu'Abélard entendait par tradition juive, hellénique et chrétienne. Ils symbolisent trois visions de Dieu et du monde qui se sont combattues pendant des siècles et qu'il s'agit, enfin, de faire dialoguer rationnellement.

Chacun des personnages connaît d'avance les positions respectives des autres et utilise le même fonds de citations bibliques, antiques et patristiques, dans lequel Abélard a lui-même constamment puisé, ce qui montre bien que ce dialogue n'est qu'un soliloque déguisé. Bien que l'argument d'autorité soit catégoriquement exclu en faveur de celui de raison pure, les autorités elles-mêmes sont abondamment citées. Si des transgressions délibérées de la règle du jeu apparaissent, elles sont aussitôt critiquées ; les références scripturaires ou philosophiques sont néanmoins le plus souvent parfaitement conformes à cette règle essentielle : il faut « juger les autorités et non par elles », *de ipsis prius quam per ipsa iudicandum* ²⁸. Ce ne sont pas des preuves ; elles n'ont que valeur informative ou maïeutique.

Le Philosophe, contre toute vraisemblance, cite fréquemment la Bible, soit pour réfuter les interprétations juives ou chrétiennes, soit pour étayer ses propres thèses, ce qui peut produire un effet ironique d'*argumentum ad hominem*, parce qu'il se moque ainsi de ceux qui reconnaissent ces citations comme arguments d'autorité. On y trouve aussi un grain d'humour quand par exemple le Philosophe appelle saint Paul *magnus vester philosophus* et saint Augustin

26. GANDILLAC, *Le 'Dialogue'*, 6.

27. LIEBESCHUETZ ; MOOS, *Das Literarische*, 437-443 et *Geschichte als Topik*, 238-285.

28. *Coll.* 1488, *infra* p. 476.

vester maximus philosophus ²⁹. Le Juif et le Chrétien utilisent les auteurs classiques de la même façon, s'essayant à leur tour à battre l'adversaire avec ses propres armes.

Les personnages montrent certains traits caractéristiques qui rappellent l'évolution de la pensée humaine à travers les trois étapes qu'on vient d'évoquer. Le plus ambivalent des trois est sans doute le Philosophe. S'il est le prédécesseur des autres, il est également le maillon intermédiaire entre le Juif et le Chrétien, car la loi naturelle est à l'origine de toute morale et demeure une obligation permanente, que le christianisme a faite sienne tout en la réformant. Le Philosophe s'exprime au nom de ceux qui ne suivent pas une loi particulière, que ce soit celle de Moïse ou l'Évangile, mais uniquement la loi morale inscrite dans la conscience (selon Rom. 2.14-15). Il se réclame de la prescription fondamentale des deux religions du Livre, celle de l'amour de Dieu et du prochain, *a priori* qui, avec celui du Bien suprême, est commun à tous ³⁰. Il se réclame de l'élite de tous les justes et sages depuis Abel, qu'il place dans une généalogie assez inhabituelle. Nous y trouvons Noé, Abraham, Enoch, Job ³¹, Socrate, Platon, Sénèque, Épicure et Plotin ³². C'est pour cette raison métahistorique que le Juif le considère comme le descendant d'Ismaël, ce premier fils d'Abraham, circoncis à l'âge de douze ans en même temps que tous les autres garçons de la maison du patriarche, qu'ils soient d'origine juive ou étrangère ³³. Bien que l'Islam se réclame de cette même première circoncision, il n'y a aucune raison de voir là une allusion à cette religion « ismaélitique ». Le Philosophe n'a rien d'un musulman, puisqu'il ne reconnaît pas de livre saint et refuse l'appartenance à une « communauté textuelle » ³⁴. L'identification à la tribu d'Ismaël, qu'il ne soutient d'ailleurs pas lui-même, a sans doute été placée par Abélard dans la bouche du Juif afin de justifier l'une de ses idées préférées : l'interprétation prophétique de la Genèse confirme le rôle préparatoire de la pensée gréco-latine dans une économie du salut étendue à l'humanité tout entière. La circoncision d'Ismaël, l'alliance abrahamique avec tous les hommes, est « plus naturelle » que celle des Juifs sous la loi de Moïse, parce qu'elle est

29. Coll. 1999, 1805-6.

30. Coll. 332-335. Sur l'importance du concept de la « loi inscrite dans le cœur » tant dans la réforme spirituelle que dans la « Renaissance » intellectuelle du XII^e siècle cf. Giles CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 262-78 et Rudolf WEIGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten...*, Munich, 1967, 259-282.

31. Coll. 335-352, 485-6, 724-737, 1159.

32. Coll. 2041, 2063 ; 1537-41, 1648 ; 1882.

33. Coll. 700-23.

34. Brian STOCK, *The Implications of Literacy*, Princeton 1983, 90-92.

symbole d'universalité, tandis que le rite juif est signe de séparation et d'exclusivité³⁵. En outre, le personnage du Philosophe renvoie à une qualité méthodologique : en prônant la supériorité de la quête sur la possession de la vérité, comme le fait également l'arbitre du dialogue, il incarne l'aspect dialectique de la pensée d'Abélard, et le Chrétien sa compétence théologique³⁶.

Le Juif, dont l'argumentation consiste essentiellement en un récit des souffrances d'un peuple persécuté depuis toujours³⁷, raisonne à partir d'événements historiques concrets, qui constituent les fondements de la promesse du salut. Il représente l'aspect littéral et historique de la Loi. Sa place symbolique dans le dialogue est un peu celle d'un faire-valoir de l'oecuménisme rationnel des deux autres convictions. Il est néanmoins considéré avec une grande sympathie. Nous ignorons tout des contacts qu'Abélard pouvait entretenir avec les érudits juifs de son temps. S'il est possible qu'il ait eu des relations avec les rabbins de Paris, ou avec ceux de la célèbre école du Talmud fondée à Troyes par Rashi une génération plus tôt, tout ce qu'il évoque dans le dialogue lui-même montre qu'il ne connaît le judaïsme qu'à travers une érudition scripturaire³⁸. Son œuvre n'est en rien comparable à une *disputatio* comme

35. Coll. 706-7 suivant Gen. 117.23-7 ; cf. *infra* p. 465-466, GANDILLAC, Conférences, Introd., 16, 21-22. Dans *Le « Dialogue »* (7-8) et *Genèses* (169), l'auteur évoque le sous-entendu possible à propos de la castration, à laquelle Abélard a plusieurs fois essayé de donner une signification spirituelle. Sur la seule base de l'allusion à la tribu d'Ismaël, JOLIVET, Abelardo (72-75), maintient, comme il l'a fait en 1963, que le philosophe serait musulman. *Abélard et le philosophe* et le chapitre de son *Abélard* (90-91) ne cachent pourtant pas le caractère hypothétique d'une identification qui a été présentée par d'autres comme une certitude (ALLARD, 496-8, R.R. GUERRERO, *Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval*, SANTIAGO-OTERO, 364-5, ou SCHRECKENBERG, 135). Certains (comme ROQUES, 260-4, EBERHARD, 368, ou TOLAN, 153) en ont fait un compromis entre un philosophe ancien et un musulman contemporain. Contre cette théorie v. aussi CLANCHY, 245-6 ; ABULAFIA, *Christians and Jews*, 170 et *Intentio recta an erronea ?* Outre l'interprétation « ismaélitique », cette hypothèse se fonde 1° sur un passage de l'*Hist. cal.* (l. 1221-5), dans lequel Abélard, las d'être persécuté par une certaine orthodoxie, avoue avoir songé à « passer chez les gentils » (*ad gentes transire*), afin de vivre en chrétien parmi les infidèles, ce qui est visiblement une *exaggeratio* rhétorique, même s'il est vraisemblable qu'il ait cru l'Espagne musulmane plus tolérante que la France de saint Bernard, 2° sur la fausse datation des *Collationes* (cf. plus haut p. 450-451), qui permettait de supposer l'influence de Pierre le Vénérable sur Abélard, si tant est que l'abbé de Cluny ait pu s'intéresser à l'Islam avant l'achèvement de la traduction du Coran en 1146.

36. Sur les problèmes d'une telle distinction voir *infra* n. 93.

37. Coll. 244-320, *infra* p. 462-463.

38. GANDILLAC, Conférences, Introd., 19 ; GRABOÏS, Un chapitre de tolérance et *The 'Hebraica veritas'*. Les analogies relevées entre notre dialogue et de celui d'Yehuda Halevi me semblent purement fortuites ; PAYER, 8-10 ; LIEBESCHÜTZ, 12-13. Le seul indice, qui permet de supposer qu'Abélard ait eu des contacts directs avec des rabbins, se trouve dans *Problemata Heloissae XXXVI*, éd. COUSIN, 282, à propos d'un problème d'exégèse : *ita Hebreum quemdam audivi exponemem*.

celle de Gilbert Crispin, récit d'une conversation réelle de cet abbé de Westminster avec « un Juif ami et voisin »³⁹.

La présentation des *dramatis personae* à elle seule ne permet guère de considérer cette fiction littéraire comme un débat entre religions⁴⁰. Aucune comparaison n'est possible avec les dialogues que Raymond Lulle et Nicolas de Cues ont composés, à la fin du Moyen Âge, avec la volonté de réconcilier trois religions dans lesquelles ils voyaient des approches partielles d'une vérité commune⁴¹. Il faut noter qu'Abélard semble ignorer complètement l'Islam, religion pourtant déjà sérieusement étudiée à son époque (son ami Pierre le Vénérable avait alors commandité la première traduction latine du Coran)⁴². Au vrai, notre auteur ne s'attache même pas à la réalité du judaïsme de son temps, mais à ce qu'il a de plus abstrait, sa valeur préfigurative dans l'évolution de la pensée antique et chrétienne. Mais c'est surtout dans la sagesse grecque qu'il cherche à déceler la préfiguration du christianisme : il était effectivement convaincu que les philosophes de l'Antiquité étaient plus réceptifs à l'Évangile que les Juifs, que les penseurs païens les plus éminents étaient doués d'une piété naturelle qui leur conférait la grâce de l'inspiration divine et peut-être même le salut⁴³. Cette idée, qui a scandalisé Bernard de Clairvaux, lui venait pourtant d'Augustin, qui avait attribué à Platon une certaine intuition de la Trinité. Mais, si Augustin insistait sur la différence entre la philosophie païenne et la foi, Abélard, pour sa part, met l'accent sur leur convergence⁴⁴.

Les personnages du dialogue représentent donc trois voies d'accès au Bien suprême et à la béatitude, dans un ordre qui va de la thèse juive, la loi seul garant du salut, à l'antithèse philosophique, la raison ou la loi naturelle seules suffi-

39. FUMAGALLI, introd. à TROVÒ, 25-26. *Disputatio Iudei et Christiani*, éd. B. BLUMENKRANZ, Utrecht-Anvers, 1956 ; *The Works of Gilbert Crispin*, éd. G.R. EVANS/ A.S. ABULAFIA (*Auctores Britannici Medii Aevi* 8), Londres, 1986 ; DAHAN 636 (s.l.).

40. EBERHARD, 358 : « *Weniger ein..Gespräch zwischen verschiedenen Religionen, sondern eher ein inneres Gespräch zwischen den Elementen Abelardschen Denkens* ».

41. GANDILLAC, Conférences, Introd. 21-22 et *Le « Dialogue »*, 6-7. Kurt FLASCH, Nikolaus von Kues, *Geschichte einer Entwicklung*, Francfort, 1998, 340-82.

42. Cette traduction était présentée seulement en 1146, quatre ans après la mort d'Abélard. GANDILLAC, *Le « Dialogue »*, 7 ; sur l'intérêt général J. GAUSS, *Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit vor den Kreuzzügen*, *Saeculum*, 19 (1968) 362-89 ; John V. TOLAN (éd.) *Medieval Christian Perceptions of Islam*, New York, 1996 ; *supra* n. 35.

43. GREGORY, 47-64 ; LUSCOMBE, Peter Abelard, 298-301 ; Gandillac, *Intention et loi*, 601 ; MOOS, *Geschichte*, 448-9.

44. GANDILLAC, *Le « Dialogue »*, 18, réponse à l'intervention de S. S. VANNI ROVIGHI qui soulignait le parallélisme entre Augustin et Abélard. Sur cette même différence dans l'analogie voir mon article *Die angesehene Meinung*, ch. II 3 (Augustin, *De vera religione* I-2 et Abélard, *Theol. Sch.* I 110 et 157-9).

santes, puis à la synthèse chrétienne, la loi et la raison réunies dans la foi. Dans ce cadre général, il faut surtout remarquer qu'Abélard s'intéresse beaucoup moins à réfuter des adversaires non-chrétiens, qu'à combattre ses ennemis traditionalistes parmi les chrétiens de son temps. Après le concile de Soissons, son œuvre était devenue suspecte, et la fiction littéraire, le « langage par personnes interposées » pouvait lui servir de camouflage, lui permettre des libertés difficiles à assumer dans le « langage d'auteur ». Le dialogue, ce qui est fréquent dans l'histoire de ce genre, devient alors une sorte de stratagème destiné à neutraliser une censure prévisible ⁴⁵.

*
* *

Le Philosophe pose d'emblée le problème des préséances. En vertu du double primat de la loi naturelle, qui est *prima non solum tempore sed natura*, première dans l'ordre chronologique et ontologique, il s'alloue le droit de parler le premier et d'interroger les autres. Sa loi précède les lois écrites, plus tardives, car le « simple précède le complexe ». Ses partenaires ne peuvent qu'accepter ce point de départ évident, autre *per se notum* ⁴⁶. Si, plus tard, le Juif prend la parole en s'appuyant lui aussi sur ce même principe, sa loi est la plus ancienne ⁴⁷, le Philosophe, par contre, souligne le « primat de nature » : sa loi est permanente et universelle.

Il commence par fustiger le pouvoir néfaste de l'opinion et de la coutume, ce qu'on appellerait aujourd'hui les effets de socialisation. L'homme adulte s'obstine à soutenir sans jamais le mettre en doute ce que l'enfant a appris. Il tient à « la jolie foi de son enfance. » Alors que l'intelligence humaine se développe avec l'âge (dans le sens individuel comme dans le sens collectif), la foi, quant à elle, ne fait aucun progrès : *Cum in cunctis humana intelligentia crescat, in fide nullus est profectus*. Elle se fige en formules immuables. Pourquoi cette exception ? Ce n'est pas seulement la paresse intellectuelle, mais aussi l'esprit de corps qui régit l'opinion commune, essentiellement « vulgaire », obstacle principal à tout progrès intellectuel ⁴⁸. L'orgueil humain est tel que

45. Sur le lien fondamental entre dialogue et censure cf. Moos, *Gespräch*, 251-4 ; Gérard GENETTE, *Introduction à l'architexte*, Paris 1979, 14-15. Platon, soucieux de la discipline intellectuelle de sa *République*, avait déjà exécuté cette *mimesis* proprement dite qui permet au poète « de nous faire croire que c'est un autre que lui qui parle » (*Rép.* 392B-396E).

46. *Coll.* 80-89.

47. *Coll.* 146-7, *infra* p. 460.

48. *Coll.* 117-134. Cette critique de l'immobilisme intellectuel est reprise dans le *Carmen ad Astralabium*, v. 363-368 : *Tot fidei sectis mundus divisus habetur, ut que sit vite semita vix pateat.*

tout adepte d'une secte se croit seul détenteur du salut tout en vouant autrui à l'enfer ⁴⁹.

« Considérant de longue date cette cécité et superbe du genre humain, c'est à la divine miséricorde que je me suis confié, la suppliant humblement qu'elle daigne me faire sortir d'un pareil gouffre d'erreurs, et me conduire jusqu'au port du salut ».

Le Philosophe s'érige, avec une ferveur religieuse, et même une sorte d'humilité chrétienne, contre « la foi du charbonnier », source de tous les fanatismes. Quoiqu'appartenant lui-même à l'une des trois « sectes », il montre ainsi son absence de sectarisme et incite ses partenaires à faire preuve de la même ouverture d'esprit.

Cette critique d'une foi imposée par la coutume semble s'adresser plus particulièrement au Juif, qui, avec timidité, demande à répondre : « À nous deux ensemble tu as posé la même question, mais il ne convient pas que nous répondions ensemble. » Sa priorité se justifie par l'ancienneté. Le peuple juif a, le premier, vénéré Dieu selon la loi. Pour se prémunir contre tout soupçon d'arrogance, le Juif demande à son frère cadet, le Chrétien, de suppléer à sa faiblesse, d'ajouter ce qu'il pourrait omettre, puisqu'il s'agit de se défendre contre un adversaire commun qui refuse autant l'Ancien que le Nouveau Testament. Il implore l'indulgence du Philosophe, fort de toute sa dialectique, pour sa *simplicitas et imbecillitas*, afin que l'impuissance d'un petit homme seul, *homunculus*, ne rejaillisse pas sur son peuple tout entier ⁵⁰. Il est le seul des trois à s'exprimer moins en son propre nom, qu'en celui d'une communauté.

Le Philosophe est prêt à se conformer à la grande règle du dialogue philosophique, qui exclut l'arrogance ou l'ostentation des sophistes, et exige, non la victoire, mais la recherche de la vérité ⁵¹. Cette règle socratique, souvent réaffirmée, donne au débat le ton d'une conversation privée entre amis. On peut déceler là l'influence des dialogues de jeunesse d'Augustin, qu'Abélard citait souvent pour opposer la vraie dialectique aux joutes puériles des dialecticiens

Quod tot habet fidei contraria docmata mundus, / quisque facit generis traditione sui. / Denique nullus in his rationem consulere audet, / dum quacumque sibi vivere pace cupit.

49. Coll. 134-142 : *Quos etiam adeo presumptuosos et elatos facit proprie secte singularitas, ut, quoscumque a se viderint in fide divisos, a misericordia Dei iudicent alienos et omnibus aliis condemnatis solos se predicent beatos. Diu itaque hanc ego generis humani cecitatem atque superbiam considerans ad divinam me contuli misericordiam suppliciter et iugiter eam implorans, ut de tanta errorum voragine et tam miserabili Charybdi me dignetur educere atque ad portum salutis de tantis procellis dirigere.*

50. Coll. 145-160.

51. Coll. 161-166.

exacerbés de son temps. C'est peut-être pour répondre au reproche d'ergotage qui lui était fréquemment fait, qu'il insiste autant sur ce point ⁵².

Le plaidoyer du Juif s'ouvre sur la défense d'une religion éclairée par la raison. Lui aussi refuse une croyance fondée sur l'habitude, la pression des parents et du milieu. Lui aussi veut examiner le pour et le contre des opinions transmises et « user de son propre arbitre, ... se confier à son propre jugement » pour atteindre la vérité ⁵³. Il avance un argument que le Chrétien aurait pu soutenir tout autant : n'est-il pas raisonnable d'adhérer à une croyance établie sur des témoignages crédibles ? Pour l'illustrer, il utilise une parabole qui s'apparente un peu au pari pascalien ⁵⁴ : À supposer qu'il soit le serviteur d'un maître qu'il craint, et doive un jour douter d'un ordre transmis par d'autres serviteurs, est-il plus prudent d'obéir ou de désobéir ? Il opte pour la première solution. Car, si l'ordre avait réellement été donné, il serait inexcusable de ne pas le suivre ; dans le cas contraire, les intermédiaires seraient responsables de l'erreur, alors qu'il aurait, pour sa part, néanmoins prouvé son respect pour le maître ⁵⁵. Il est difficile de croire qu'Abélard ait souscrit au pragmatisme d'une logique qui met en scène un Dieu plus terrible que bienveillant, et invoque comme motivation humaine l'obéissance et la crainte d'offenser un maître sévère ⁵⁶. Il n'aurait probablement guère apprécié un raisonnement qui, au lieu d'examiner les témoignages, comptabilise égoïstement les chances de salut ⁵⁷. Aussi le Philosophe réplique-t-il qu'il s'intéresse moins à la fiabilité des

52. Voss (cité *infra* n. 149) 197-232 ; Moos, *Le dialogue*, 997-9 à propos de l'influence d'Augustin sur le genre du dialogue au Moyen Âge. *Die angesehene Meinung*, ch. II 1 sur le problème de l'humilité du théologien chez Abélard. LIEBESCHUETZ (13-14) propose comme modèle le *De natura deorum* de Cicéron, sans tenir compte de l'influence indirecte, à travers Augustin, de l'ensemble des dialogues cicéroniens.

53. *Coll.* 174-183. Par endroits, la discussion sur l'autonomie du jugement adulte semble annoncer Kant, *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* (1784). Le point de départ en est Gal. 4.1, cf. MOOS, *Das 12. Jahrhundert — eine « Renaissance » oder ein « Aufklärungszeitalter »*, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 23 (1991) 1-10.

54. GANDILLAC, *Conférences*, Introd., 20.

55. *Coll.* 190-209 : *Ut autem ex humane consuetudine vite sumamus exemplum, da mihi, obsecro, consilium ! Servus sum cuiusdam domini, et eum offendere vehementer timeo et multos habeo conservos eodem timore sollicitos. Dicunt illi mihi dominum nostrum quiddam precepisse omnibus servis suis me absente, quod ego ignoro, quod et illi operantur et ad cooperandum me hortantur. Quid mihi laudas faciendum esse, si de eo dubitaverim precepto, cui ego non interfui ? [...] Si hoc Dominus preceperit, quod multorum testimonio confirmatur et plurimum habet rationis, inexcusabilis omnino sum, qui non obedio. Si autem consilio vel exhortatione et exemplo conservorum deceptus, quod preceptum non sit, operor, etsi operandum non fuerit, illis potius quam mihi est imputandum, quem ad hoc reverentia domini traxit.*

56. GANDILLAC, *Le 'Dialogue'*, 9-10.

57. Néanmoins, cette « dialectique » de la crainte, dont l'enjeu est palpable, ébauche la critique rationnelle des autorités et de la tradition écrite, prônée plus tard dans le dialogue (*infra* p. 476-477).

témoins qu'à la rationalité universelle de la loi transmise ⁵⁸. Le Juif n'est pas dépourvu d'arguments : il allègue la valeur universelle de lois dont l'objet essentiel est d'assurer la répression durable de l'anarchie ⁵⁹. S'il est saluaire qu'un prince séculier édicte des lois et des sanctions, qui pourrait reprocher à Dieu, maître suprême de la coercition, de prendre le même soin pour discipliner un peuple rétif, toujours enclin au péché et à l'idolâtrie ? ⁶⁰

C'est dans ce contexte que se situe la description pathétique de toutes les souffrances du peuple juif : ce sont, d'une part les persécutions, celles des païens pour l'occupation de la Terre Sainte, celles des chrétiens pour le meurtre de leur Seigneur ⁶¹, et d'autre part, les privations terribles imposées par l'obéissance aux préceptes rituels de la Loi elle-même ⁶². Si ce dernier grief est visiblement une projection chrétienne, le premier est fondé : le peuple juif est dispersé dans le monde, sans organisation politique, accablé d'exactions, menacé de perdre son asile, interdit de propriété du sol, sa seule ressource étant un « profit » qu'on lui reproche après l'y avoir réduit.

« C'est attribuer à Dieu la pire cruauté qu'imaginer que reste sans salaire la persévérance de notre zèle après tout ce qu'il supporte. Il n'est, en effet, ni su ni même croyable qu'aucune race jamais ait pu subir pour Dieu autant que pour Lui nous ne cessons de souffrir (.....). Les princes sous l'autorité desquels nous vivons, et dont nous achetons cher la protection, souhaitent d'autant plus notre mort qu'elle leur permet plus licitement de faire main basse sur nos biens. Soumis à tant de contraintes et d'oppressions, comme si contre nous seuls s'était ligué le monde entier, c'est miracle déjà qu'il nous soit licite de vivre » ⁶³.

58. Coll. 184-5, 209-11, 322-330.

59. Cette justification peu édifiante de la religion a été répandue de tous les temps, depuis qu'Aristote justifiait les mythes pour leur rôle saluaire dans le respect des lois (*Met.* λ 8, 1074b). GANDILLAC, *Le 'Dialogue'*, 9.

60. Coll. 219-235.

61. Coll. 212-294.

62. Coll. 294-321.

63. Coll. 252-291 : *Crudelissimum Deum astruit esse, quisquis huius zeli nostri perseverantiam tanta sustinentem a mercede vacuam esse censet. Nulla quippe gens umquam tanta pro Deo pertulisse noscitur aut etiam creditur, quanta nos iugiter pro ipso sustinemus. Nonne in omnes dispersi nationes soli sine rege vel principe terreno tantis exactionibus gravamur, ut singulis fere diebus vite nostre misere redemptionem exsolvamus intolerabilem? Tanto quippe nos contemptu et odio digni censemur ab omnibus, ut quisquis aliquam nobis inferat iniuriam, id maximam credat iustitiam et summum Deo sacrificium oblatum. [...]Gentiles quidem antiquarum memores oppressionum, quibus eorum primo terram possedimus et diuturnis eos postmodum persecutionibus attrivimus atque delevimus, quidquid nobis ingerunt, debite imputant ultioni. Christiani vero, quia, ut aiunt, eorum Deum interfecimus, maiorem in nos persecutionis causam habere videntur. [...]Somnus ipse, [...]tanta nos inquietat sollicitudine, ut dormientes etiam non nisi iuguli nostri periculo liceat cogitare, [...] Principes ipsi, qui*

Charles de Rémusat a dit de ce passage qu'il est « un tableau vrai de la situation des Juifs au moyen âge, et certainement un des plus beaux morceaux qu'Abélard ait écrit »⁶⁴. Ce qui frappe le plus dans sa compréhension de la question juive, c'est qu'Abélard mentionne le meurtre de Jésus, principal grief chrétien de l'époque, comme si c'était « un détail de l'histoire ». Dans le *Scito te ipsum* il l'excusera par l'intention mal éclairée de tuer un hérétique, et il retournera même l'accusation. La faute aurait été plus grande, si, contre leur conscience, les Hébreux avaient agi autrement⁶⁵. (Il n'invoquait pas encore le concept de « péché d'ignorance », qui permettra aux théologiens jusqu'à Thomas d'Aquin, d'éviter les conséquences hétérodoxes de l'argument⁶⁶.) De plus, comme Abélard le dit ailleurs, Jésus a lui-même pardonné aux Juifs : ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient. Les chrétiens n'avaient donc aucune raison de se venger d'une faute involontaire, déjà pardonnée, et absolument nécessaire à l'économie du salut⁶⁷. Abélard ne va pas encore si loin dans notre dialogue, mais cette interprétation perce déjà dans sa tentative pour assimiler la sanction du « meurtre de Jésus » aux autres malheurs causés par le zèle excessif du

nobis presunt, et quorum graviter emimus patrocinium, tanto amplius mortemnostram desiderant, quanto licentius ea, que possidemus, diripiunt. Quibus etiam adeo constrictis et oppressis, quasi in nos solos coniuresset mundus, hac ipsum mirabile est, si vivere licet [...]Unde nobi precipue superest lucrum, ut alienigenis fenerantes hinc miseram sustentemus vitam, quod nos quidem maxime ipsis efficit invidiosos, qui se in hoc plurimum arbitrantur gravatos.

64. RÉMUSAT, 536. Ce passage, dans lequel Abélard interprète les souffrances du peuple hébreu comme un signe de son élection, permet à SCHRECKENBERG, dans son histoire encyclopédique des traités *Contra Judaeos*, d'écrire (142) que les *Coll.*, malgré certains préjugés traditionnels, contiennent « *die seit Augustinus bedeutendste christliche Sicht des Judentums* ». L'auteur inclut néanmoins ce dialogue dans la littérature *adversus Iudaeos*, car, selon lui, il n'« échappe qu'en partie » aux clichés du genre (cf. n. 86). En accord avec THOMAS, *Erkenntnisweg* (50-2), il décèle dans la plainte du Juif un accent « larmoyant, qui frôle le comique ». Cet étonnant jugement me semble traduire une analyse anachronique, inspirée de certaines interprétations modernes de Shylock.

65. *Scito te ipsum*, 67 : *sic et illos qui persequebantur Christum vel suos [...] tamen gravius per culpam peccassent si contra conscientiam eis parcerent*. Cette position a été condamnée au concile de Sens (Otton de Freising, *Gesta Friderici* 49). Abélard s'est partiellement rétracté dans sa *Confessio fidei* (721) : *Crucifixores Christi in ipsa crucifixione gravissimum peccatum fateor commisisse*. Mais comme le remarque à juste titre GANDILLAC (*Genèses*, 17), « il ne contredit en rien aux distinctions du *Scito te ipsum* entre *intentio* et *operatio* ». Abélard reprend alors l'opinion la plus répandue au Moyen Âge (DAHAN, 562-70), selon laquelle les Juifs auraient péché sans savoir qu'ils tuaient le Messie, opinion qu'il avait lui-même déjà soutenue dans l'*Invectio in Iudeos* de sa *Theol. Sum.* (I, 24). Il voit un péché de « rébellion » dans ce qui traditionnellement passait pour de l'*invidia*. TOLAN, 83, 217 ; COHEN, 11-12.

66. Odon LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, III 2, Louvain-Gembloux 1949, 11-96.

67. *Scito te ipsum*, 62 ; GANDILLAC, *Le « Dialogue »*, 10-11. Petrus Alfonsi (*Dialogi contra Iudeos*, PL 157, 646) récuse tous ces arguments au nom de la même morale de l'intention : selon lui, les Juifs ont consciemment voulu ce crime, par haine et envie. TOLAN, 82-84.

peuple juif à servir son Dieu. Il est significatif que ce point n'est pas réfuté par ce qui suit.

Le Philosophe pose une question plus importante à ses yeux. Tout en rendant justice au zèle des Hébreux, il se demande si ce zèle est vraiment soutenu par la raison, s'il part d'une « intention droite ou erronée ». Toute secte est persuadée d'obéir à Dieu, mais la « secte » juive, grâce à sa loi, s'arroge le monopole de la vérité. Comment expliquer pareille singularité ? ⁶⁸ S'appuyant sur des citations de l'Ancien Testament, le Philosophe en réfute toutes les justifications. Bien des justes, d'Abel à Moïse, ont été agréables à Dieu, sans se soumettre à une loi écrite postérieure, ce qui réduit considérablement la valeur de cette dernière. Ils obéissaient à la loi naturelle, valable partout et toujours, « qui consiste à aimer Dieu et son prochain » ⁶⁹. La loi juive, en outre, promet des biens terrestres, l'accès à la Terre Sainte, et non la béatitude de l'âme immortelle, seul objet d'une quête vraiment philosophique. Le Philosophe conclut par un dilemme :

« Comme, selon votre propre jugement, vous êtes les plus affligés de tous les mortels, il est fort surprenant que cet espoir qui, dans l'obéissance de la Loi, vous fait supporter de telles épreuves, alors que vous fûtes au premier chef frustré de l'avantage, que, comme dû de la promesse, il vous fallait spécialement attendre, ou bien vous ne cessez de désobéir à la loi et êtes condamnés par la malédiction de cette même Loi, ou bien celui qui vous fit cette promesse ne tient pas son engagement ». ⁷⁰

Loin de posséder sa terre et de dominer les autres peuples, de les « dévorer » ⁷¹, le peuple juif est en exil et persécuté par les autres. Il y a là une contradiction insoluble entre la cause et l'effet. L'argument de la répression ne convainc pas plus. L'expérience apprend — Ovide et l'apôtre Paul sont pris à témoin —, que l'interdit fait naître le désir ; les préceptes ne limitent pas les péchés, mais en augmentent le nombre. Le légalisme contredit l'instinct naturel, si bien que

68. Coll. 322-330 ; ABULAFIA, *Intentio recta an erronea ?*

69. Coll. 332-388.

70. Coll. 396-406 : *Quod etiam diligenter attendas, quam remunerationem observantiae totius legis Dominus promittat ac prefigat. Nihil utique inde ab eo nisi terrenam prosperitatem potestis exspectare, cum nihil aliud ibi promissum esse videatis. Qui cum nec ostendat, utrum hanc saltem obtineatis, qui vestro quoque iudicio super omnes mortales affligimini, qua spe in hac legis obedientia tot et tanta sustineatis, non mediocriter est mirandum, cum illo videlicet commodo precipue frustrati sitis, quod specialiter ex ipso promissionis debito vobis est exspectandum. Aut igitur non impletis legem et per hoc maledictum legis incurritis dampnandi, aut qui hec implentibus legem promisit, verax in suis non existit promissis.*

71. Coll. 453 : « *Devorabis omnes populos, quos Dominus, Deus tuus, daturus est tibi* » (Dt. 7.6.15-16).

loin de purifier les cœurs, la Loi elle-même a fait « abonder le péché » et rendu encore plus coupable un peuple déjà « rétif » 72.

Le Juif avoue la confusion dans laquelle le plonge ce réquisitoire : « Tu as tant multiplié les objections qu'il est malaisé de se les remémorer, pour y répondre une à une dans l'ordre même ». C'est là une critique métalinguistique du dialogue. Le Socrate platonicien, déjà, préférerait aux longs discours qui surchargent la mémoire l'échange rapide de questions et de répliques. Le Juif répond donc par une sorte d'association libre : « Je répondrai autant que les idées me viennent à l'esprit » 73. Il commence par justifier l'endogamie par la nécessité d'une protection contre le danger de contamination des idolâtries étrangères. Par des mesures spéciales, la circoncision et les rites de pureté alimentaire, Dieu a voulu rassembler son peuple *in propriam civitatem*, dans une Cité de Dieu essentiellement « privée » 74. Ce qui aux yeux des autres peuples apparaît comme un stigme répulsif et incompréhensible est en vérité le signe éminent de l'élection. Mais cette distinction, élitiste à l'origine, ne manque pas de valeur universelle. À travers l'histoire du salut, l'Élection, sanctification exemplaire, incite les autres peuples à imiter celui qui seul a inscrit la parfaite dilection de Dieu et du prochain dans une constitution formelle 75. L'extension de l'Alliance à l'humanité toute entière est, en effet, une idée authentiquement

72. *Coll.* 523-533 : *Quod si hec vel ante legem vel etiam nunc aliquibus ad salutem sufficient, quid necesse fuit iugum legis addere et multiplicatis preceptis transgressionem augere ? Ubi enim non est lex, nec eius prevaricatio accidere potest. Et tanto quisque ardentius quilibet concupiscit, quanto se amplius ab eo inhiberi et quasi vi quadam retrahi conspicit, iuxta illud poeticum : « Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata. »* [Ovide, *Am.* 3.4. 17] *Quod quidem etiam vestrum diligenter considerans et ex legis operibus neminem iustificari convincens : « Lex enim, inquit, iram operatur : ubi enim non est lex, nec prevaricatio »* [Rom. 4.15].

73. *Coll.* 566-8 ; Jürgen MITTELSTRASS, Versuch über den sokratischen Dialog, *Das Gespräch*, (Poetik und Hermeneutik 11), Munich, 1984, 11-28 ; Heinrich NIEHUES-PROEBSTING, *Ueberredung zur Einsicht*, Francfort, 1987, ch.1 (Platons Rhetorikkritik).

74. *Coll.* 569-623, cf. *infra* n. 133.

75. *Coll.* 624-877. C'est dans ce contexte que le Juif appelle le Philosophe un Ismaélite circoncis. Le double sens de la circoncision (*supra* p. 456), à la fois exclusion et universalité, apparaît aussi dans le *Sermo* 3 sur la Circoncision, éd. COUSIN, I, 371 et dans le Commentaire de l'Épître aux Romains, *Comm. Rom.* p. 87-90, 93-96, 135-6. MEWS (112-3) constate une évolution de ce thème : Abélard, dans la *Theol. chr.* (n. 78), soulignait seulement l'aspect traditionnel, la circoncision d'Isaac comme signe d'élection du peuple juif ; dans le sermon 3, il va jusqu'à le présenter comme une préfiguration du sacrement du baptême, ce qu'il ne fait pas dans les *Coll.* (cf. en revanche l'audacieuse comparaison citée plus loin, 2239-40, *infra* p. 480) ; dans le *Comm. Rom.* toutes ces interprétations sont réunies et le double sens, universalité et exclusion, essentiel dans les *Coll.*, est terminologiquement précisée : la circoncision est appelée *signum* quand elle désigne la lignée d'Isaac, et *signaculum* quand elle se rapporte à la descendance spirituelle des gentils depuis Ismaël.

juive ⁷⁶. Enfin, l'argument d'une récompense exclusivement temporelle est réfuté par l'exégèse des termes bibliques qui qualifient la promesse de « sempiternelle » et « éternelle », en raison précisément de son oecuménisme latent ⁷⁷.

Le Philosophe ne peut plus se contenter maintenant du simple reproche de particularisme sectaire pour réfuter une argumentation qui vient de soutenir la convergence du principe de la *perfecta dilectio* avec la loi naturelle et universelle. Ceci est d'autant plus remarquable que cette critique du provincialisme religieux sera reprise plus tard, dans la discussion avec le Chrétien, quand le Philosophe dira : « Chacun doit imiter Dieu, qui n'est pas sollicité pour son propre bien, mais pour le monde entier, qui comme *magnae rei publicae procurator* gère le bien commun de toute la république de l'humanité. » Au moyen de références classiques, en citant l'exemple de Caton, qui selon Lucain se croyait « engendré pour le monde entier », Abélard développe alors une théorie métapolitique de la charité chrétienne, qui annonce déjà le cosmopolitisme du *De monarchia* de Dante ⁷⁸. La solidarité sociale universelle de la communauté chrétienne aurait été préfigurée par l'utopie platonicienne du communisme philosophique et par la réalité de la *res publica* romaine ⁷⁹. Rien de tel dans la réponse du Philosophe, qui, une fois de plus, se contente d'une réduction à l'absurde, en comparant des causes et des effets contraires. Non seulement le peuple juif n'a pas réussi à s'exclure du reste du monde, mais il a, au contraire, plus que tout autre, été livré à la domination des étrangers, au point de ne plus pouvoir célébrer en paix ses rites les plus saints ⁸⁰. Par ailleurs, plutôt que par une exégèse littérale des mots « récompense sempiternelle » et « alliance éternelle », ceux-ci doivent être interprétés de manière allégorique, car ce n'est pas

76. GANDILLAC, *Le « Dialogue »*, 11 ; *Conférences*, Introd. 21-22, avec un intéressant renvoi au *De pace fidei* de Nicolas de Cues, qui propose que tous les peuples se rejoignent dans l'usage de la circoncision, pratique conservée par les chrétiens d'Éthiopie comme par l'Islam. La double signification, particulariste et universaliste, du concept de « peuple élu » m'a d'abord échappé (cf. n.1), comme elle a échappé à ABULAFIA, *Christians and Jews*, 124-5, qui appuie son analyse uniquement sur la diatribe du Philosophe contre l'irrationalité des rites « séparateurs ». Le cas est méthodologiquement intéressant. Car il serait trop simple de croire qu'Abélard ne parle qu'à travers la bouche du Philosophe, réservant au Juif les points de vue qu'il récuse. De même que le *Sic et non*, les *Collationes* sont un dosage savant d'opinions qu'Abélard partage plus ou moins.

77. *Coll.* 742-817.

78. *Coll.* 2185-2216, *infra* p. 480 sur le contexte. MARENBOON, *Abelard's Ethical Theory*, 308-9 ; MOOS, *Lucan und Abaelard*, 431-433 sur Ph. II 377-83 dans *Coll.* 2194-9. La critique du particularisme juif se retrouve aussi dans le sermon d'Abélard sur la Circoncision (n. 75), dans les *Problemata Heloissae XIII*, (COUSIN, 257-8) et dans la *Theol. chr.* II, 15-25. ABULAFIA, *Christians and Jews*, 125-6.

79. *Theol. chr.* II 48-49 ; *Comm. Rom.*, Prol. 56-95 ; GANDILLAC, *Intention et loi*, 602-4.

80. *Coll.* 952-7.

la béatitude céleste qui a été promise à ce peuple « sensuel », mais bien une rémunération terrestre dans cette vie même ⁸¹. Les rites compliqués et bizarres des Juifs en sont garants. Ils ne s'appliquent qu'aux souillures du corps et contiennent beaucoup d'injustices contre nature, comme les interdits concernant la menstruation des femmes et la pollution nocturne des hommes. L'acte même de la procréation est considéré comme une souillure ⁸². (On sent qu'Abélard s'intéresse moins ici aux mœurs propres aux Hébreux, qu'il ne les utilise pour fustiger une forme radicale de l'ascétisme monastique, dont le judaïsme devient l'émissaire symbolique.) Le point central de l'argumentation cependant est que la Loi ne s'applique pas à l'impureté de l'âme, « que nous appelons le péché », point qu'Abélard reprendra dans son *Scito te ipsum*. Le péché n'est qu'une faute de l'âme ou de l'intention ; point n'est besoin d'autres remèdes pour le guérir que la contrition du cœur, la sincère componction du repentir ⁸³. La conclusion du Philosophe est simple : elle reprend l'argument principal de la loi naturelle contre les religions du Livre, ce qui touche évidemment tout aussi bien le christianisme que le judaïsme ⁸⁴ :

« De par ce colloque je juge acquis que l'autorité de la Loi ne t'autorise pas à m'imposer la soumission à son fardeau, comme s'il était requis d'ajouter quoi que cela fût à cette loi que Job par son exemple nous a prescrite, ou à cette science des mœurs que nous ont léguée nos philosophes quant aux vertus qui suffisent à la béatitude ».

Après ce plaidoyer pour la loi naturelle, qui ne semble pourtant pas avoir détruit tous les arguments de son adversaire, le Philosophe se détourne du Juif et demande l'intervention de l'arbitre. Le personnage d'Abélard rappelle alors le contrat initial : il n'est pas venu pour prononcer un jugement, mais pour écouter et apprendre. En outre, il lui faut entendre toutes les parties. Plus on écoute, plus on devient circonspect et réticent à juger. Tous trois approuvent,

81. Coll. 1101-20.

82. Coll. 1121-35. GANDILLAC, *Intention et loi*, 598.

83. Coll. 1137-45 : *Ex quo magis has purificationes ad quandam vite presentis honestatem quam ad anime salutem intelligas accommodari. [...] Anime vero reatus, sicut voluntate ipsius committitur, per eius cor contritum ac veram penitentie compunctionem statim ita condonatur, ut ulterius pro ipso nullatenus damnetur. Cf. Scito te ipsum, 76-78, 88.*

84. Coll. 1155-1162 : *In qua quidem nostre consultationis collatione id actum esse perpendo, ut nec auctoritate legis tue, etsi eam a Deo datam recipias, cognoscere possis ad eius sarcinam me debere submittere, tamquam illi quam nobis exemplo sui Iob prescribit, legi quidquam necessarium sit addi aut illi morum discipline, quam de virtutibus ad beatitudinem sufficientibus posteris philosophi nostri reliquerunt.*

car « ils étaient tous inspirés du même désir d'apprendre »⁸⁵. Ceci est la dernière parole de l'*ego* d'Abélard dans le dialogue, ce qui rend inutile d'en déduire la nécessité d'un jugement final, même dans l'hypothèse où l'œuvre serait réellement un fragment. Il est plus que probable que cette parole exprime la volonté d'abandonner définitivement le rôle d'arbitre et de garder un silence attentif.

On peut donc constater que, dans cette première *Collatio*, les arguments du Philosophe se réduisent à l'opposition entre le ritualisme traditionaliste des Juifs et la valeur permanente et universelle de la loi naturelle, ce qui n'aurait rien d'original, comparé aux lieux communs de l'apologétique médiévale *adversus Judaeos*, si Abélard ne s'en était habilement servi pour exprimer sa critique des traditionalistes chrétiens de son temps. Gilbert Dahan n'a pas entièrement tort de classer ce dialogue parmi les œuvres polémiques contre le judaïsme, pour la seule raison qu'il contient une démonstration implicite de l'insuffisance et de l'inactualité de l'Ancien Testament⁸⁶. Cet argument, à vrai dire, est une évidence inéluctable pour tout chrétien. Il faut donc plutôt prendre en compte le caractère symbolique de cette critique. Le judaïsme y est surtout attaqué en tant que symbole d'une mentalité rétrograde, qui, loin de lui être particulière, se retrouve également dans le christianisme. Il est significatif, qu'Abélard ne cite pas, dans cette première partie, le mot célèbre de la première Lettre aux Corinthiens (1. 22) : « Les Juifs réclament des signes et les Grecs cherchent la sagesse ». Il le citera plus tard, par l'intermédiaire du Chrétien, pour s'en prendre aux *iudaizantes* de son temps, qui s'en tiennent aveuglément à la lettre des Écritures⁸⁷. Le mot de l'Apôtre prendra alors un sens précis, que beaucoup de théologiens préscolastiques lui ont donné, celui d'une critique des exégètes conservateurs et antidialectiques⁸⁸. Par ailleurs, la sympathie qu'Abélard exprime pour le sort du peuple juif persécuté n'est pas en contradiction avec ce

85. Coll. 1166-71 : *Ego vero cupidus discendi magis quam iudicandi, omnium prius rationes me velle audire respondeo, ut tanto essem discretior in iudicando, quanto sapientior fierem audiendo [...] in quo omnes pariter assenserunt, eodem accensi desiderio discendi.*

86. DAHAN, 421. TOLAN (99) range également les *Collationes* parmi les « anti-Jewish works » (cf. n. 64 sur SCHRECKENBERG). PAYER, 8-10, rejette cette classification en arguant que la critique du judaïsme « is inspired primarily by rational and not by specifically Christian considerations. » La vérité est entre ces deux positions.

87. Coll. 1309-15 : *Hec quippe sola est naturalis disciplina, quae preceptis moralibus tanto amplius philosophis congruit, quanto magis eos lege uti et rationibus constat inherere, sicut ille vester doctor meminit. Nam et Iudei, inquit, signa petunt, et Greci sapientiam querunt. [I Cor 1.22] Iudei quippe tantum, quod animales sunt et sensuales, nulla inbuti philosophia, qua rationes discutere queant, solis exteriorum operum miraculis moventur ad fidem.*

88. Moos, *Le dialogue latin*, 1012.

refus d'un « judaïsme » idéologique qui se manifeste au-delà de la judaïté réelle. Il semble distinguer clairement le peuple juif de sa religion, contre laquelle il dirige ses attaques. Si, dans la première *Collatio*, il plaint les souffrances du peuple hébreu, nous verrons, dans la deuxième partie du dialogue, le judaïsme servir de repoussoir aux exigences d'un christianisme éclairé par la rationalité grecque. Cette double perspective permet de formuler une hypothèse paradoxale. N'était-il pas lui-même persécuté, exilé de son école parisienne par une certaine orthodoxie, selon lui stupide et cruelle ? Se considérait-il comme un juif errant, en quelque sorte circoncis malgré lui, mais convertissant un stigme en signe d'élection ? Ce qui est sûr, c'est que, dans le second registre symbolique, il a voulu se montrer en vrai chrétien, souffrant, à l'imitation du Christ, de l'incompréhension judaïque et du littéralisme de nouveaux pharisiens. ⁸⁹

*
* *

La première partie du dialogue sert en quelque sorte d'introduction préphilosophique à la deuxième, elle exclusivement philosophique. Cette seconde *Collatio*, qui représente les deux tiers de l'œuvre, a cependant beaucoup moins intéressé les médiévistes, ce qui s'explique, soit par l'actualité de la question juive pour les historiens, soit par le degré d'abstraction du discours abélardien, qui devient plus doctrinal dès qu'il s'élève au niveau d'une spéculation philosophique et théologique sur le *summum bonum*. Si le sujet proposé ici exige de passer plus vite sur l'entretien du Philosophe avec le Chrétien ⁹⁰, il faut néanmoins mettre l'accent sur les passages qui traitent encore du judaïsme, sans toutefois les isoler du sens général de l'œuvre.

Le problème crucial de la deuxième partie est celui de la spécificité du christianisme face à la thèse du Philosophe que l'Évangile, tout comme la Loi de Moïse, est déjà contenu dans la loi naturelle, et par conséquent une adjonction superflue. Ce qui surprend, c'est qu'Abélard ne puise pas sa réponse dans les mystères propres à la foi, les *articuli fidei*, tels que le péché originel, l'Incarnation, la Trinité, la Crucifixion et Résurrection du Christ, non plus que dans une

⁸⁹. *Hist. cal.* 392-689 ; CLANCHY, 195-201 (Castration and reconciliation) ; J. CHATILLON, Abélard mutilé, *Revue du Moyen Age latin* 21 (1965) 98-103 ; D.K. FRANK, Abelard as Imitator of Christ, *Viator* 1 (1970) 107-113 ; je n'ai pas encore vu Susan TUCHEL, *Kastration im Mittelalter*, Düsseldorf, 1998, qui voue un important chapitre à Abélard ; cf. aussi plus haut n. 35.

⁹⁰. MARENBO, *Abelard's Ethical Theory* comble cette lacune, fréquente dans les études sur les *Coll.*

théologie mystique de l'amour christique ⁹¹, mais dans ce que les théologiens scolastiques appelleront les *praeambula fidei* : dans le principe d'une eudémonie perfectionnée et dans l'ébauche d'une théodicée. Puisque son œuvre majeure, la *theologia*, à laquelle il a toute sa vie travaillé, traite abondamment de tous les *data fidei* écartés ici, on peut en conclure, qu'il les a délibérément mis entre parenthèses ⁹². Dans le dialogue, il s'exprime en philosophe, non en théologien ⁹³. Si le Chrétien ne peut éviter d'évoquer certains dogmes ou préceptes évangéliques, c'est comme conséquences d'une loi naturelle plus parfaite que celle défendue par le Philosophe. La quête du Bien suprême par la vertu, apogée de toute science, est dépassée par le vrai salut chrétien. Ce sont deux voies d'accès non essentiellement, mais hiérarchiquement différentes ⁹⁴. Ce programme n'a rien, en soi, d'hétérodoxe. Il s'intègre dans un genre de discours préétabli, rendu célèbre par Anselme de Canterbury, qui voulait prouver la « raison de la foi » *remoto Christo*, en raisonnant comme si le Christ n'avait pas existé ⁹⁵. Mais c'est Boèce qui passait pour le fondateur lointain de ce genre d'argumentation : au Moyen Âge, sa *Consolation de Philosophie* était lue comme l'œuvre crypto - ou

91. Le ms. de Vienne comporte un petit additif d'un maître anonyme du XII^e siècle, *Exortacio ad discipulum de inquisitione summi boni* (éd. SYNAN, 188-92), assez polémique contre les *Collationes*, et qui prétend suppléer précisément à ces « omissions » (189-90) : *illic invenis aliquid investigatum, sed non satis elucidatum*. Le Bien suprême est au-dessus de tout ce qu'on peut penser — *ut nichil melius cogitari possit, immo, melius est quam ab ulla creatura cogitari possit* (selon Augustin, *De natura boni*, 6.2, *De libero arbitrio* 6.14 et autres passages qui ont déjà inspiré la célèbre formule du *Proslogion* d'Anselme). Il ne faut donc pas le scruter avec la raison humaine. L'unique connaissance que l'homme puisse en atteindre *per speculum et in enigmate* se trouve dans la *canonica scriptura veteris* [...], *maxime autem novi testamenti*. La Bible enseigne qu'il faut travailler dans « la vigne du Seigneur » ; les *ociosi pagani sive negotiantes iudei sive — illis peiores — falsi christiani* en sont exclus. Il faut uniquement écouter le Christ (191) — *ipsum audite* est répété 22 fois —, *non paganum philosophantem et ebreum iudaizantem*, et ne s'y appliquer que par la foi, non par la « sagesse de ce monde » et les « œuvres de la Loi ». A quoi bon recourir à la loi naturelle, puisque l'enseignement du Christ, la Sagesse elle-même, la contient ? (192) SYNAN a relevé les accents anti-intellectuels et « antisémites » de ce sermon hautement rhétorique, mais il me semble qu'il faut y voir surtout un supplément fidéiste et christocentrique, rédigé par un esprit conservateur voisin des idées de Bernard de Clairvaux ou de Thomas de Morigny.

92. Cette mise entre parenthèses apparaît le mieux dans *Coll.* 1478-95, cité plus bas n. 126.

93. Ces termes s'entendent dans leur sens moderne, car dans le langage d'Abélard la différence est beaucoup moins claire. JOLIVET (*Abelardo*, 77-79) considère la deuxième *Collatio* comme l'introduction la plus explicite à la méthode théologique qu'Abélard ait écrite : « *La nozione di Bene ne costituisce il centro, quella di beatitudine è ad essa associata, e la filosofia identificata alla teologia nel tempo lo è anche alla morale. Le discipline sono poste lungo una via ascendente...* » GANDILLAC (*Genèses*, 166), tout en rappelant que « philosophie première et théologie formaient en somme une seule science », souligne (ibid. 183) l'omission, dans le dialogue, de tout ce qui relève spécifiquement de la Révélation, ce qui me semble le point central.

94. GANDILLAC, *Intention et loi*, 605-6.

95. *Cur Deus homo*, Praef., éd. F.S. SCHMITT, Darmstadt 1960, 2.

méta-chrétienne d'un théologien, qui, pour mieux convaincre par la raison de la vérité divine, omettait toute référence aux Évangiles ⁹⁶.

Dans le dialogue, l'idée centrale d'un christianisme dépassant la raison naturelle est évoquée dès les premières paroles du Philosophe, qui se dit prêt à tirer profit de la connaissance d'une loi qui devrait être d'autant plus élaborée, qu'elle a été établie longtemps après celle des Juifs. Si jusqu'ici le Philosophe et le Juif ont pris l'initiative du débat pour des raisons de priorité ontologique ou chronologique, le Philosophe maintenant donne la parole au Chrétien en vertu d'un principe de postériorité, celui du progrès intellectuel. Un argument juridique extrait de la rhétorique de Cicéron est avancé : en cas de lois contraires, c'est la dernière en date qu'il faut appliquer. Une loi nouvelle abolit l'ancienne ⁹⁷. L'argument rentre dans le cadre d'une sorte de « querelle des anciens et des modernes », en vogue au XII^e siècle. Il n'y avait guère de domaine intellectuel qui n'en fût touché. Les théologiens eux-mêmes débattaient de sujets brûlants tels que « le progrès des dogmes », le déclin des institutions dans le *senescens saeculum*, le renouveau du monde par l'Esprit Saint et le retour aux origines de l'Église primitive, etc. ⁹⁸

Dans sa réponse, le Chrétien réagit ironiquement à la *captatio benevolentiae* du Philosophe, qui, en effet, se contredit lui-même, puisqu'il déclare qu'une loi est supérieure quand elle est ultérieure, et que la loi chrétienne n'est qu'une adjonction superflue à la loi naturelle d'origine. N'avait-t-il pas, tout au début du dialogue, appelé « insensés » les chrétiens ? Qu'apprendrait-il de neuf auprès d'un fou ? Cette même « folie », prêchée par des « apôtres simples et

96. MOOS, *Geschichte*, 285, 488-494, 498-502 («Praeterspirituelles»). Dans les *accessus* à Boèce, celui-ci est souvent considéré comme l'instigateur de cette règle du jeu qui dirige le dialogue d'Abélard : la récusation de l'argument d'autorité en faveur de celui de raison. Thomas d'Aquin attribue même ce rôle précurseur à Boèce théologien ; dans le prologue (9) de son commentaire *In Boetii de Trinitate* (éd. R. SPIAZZI, Rome, 1954, 314b) il distingue trois *modi tractandi* utilisés par les auteurs théologiques : *per auctoritates, per rationes, per auctoritates et rationes*. Certains auteurs, tels Ambroise et Hilaire, ont recours aux seules autorités ; d'autres, tel Augustin, utilisent les deux, l'autorité et la raison. *Boetius vero elegit prosequi secundum alium modum, scilicet secundum rationes, praesupponens hoc quod ab aliis fuerat per auctoritates prosecutum*.

97. *Coll.* 1172-1181 : *Te nunc, Christiane, alloquor, ut et tu inquisitioni mee secundum propositi nostri conditionem respondeas. Cuius quidem lex tanto debet esse perfectior et remuneratione potior eiusque doctrina rationabilior, quanto ipsa est posterior. Frustra quippe populo priores leges scriberentur, si quid ad doctrine perfectionem eis non adderetur. Quod quidam nostrorum in secundo Rhetorice diligenter considerans, cum de contrariis legibus causam formaret, attendendum esse precepit, utra lex posterior lata sit. Nam postrema quaeque, inquit, gravissima est [Cic. *De Inv.* 2. 49]. Pour l'histoire de la règle juridique *lex posterior derogat legibus prioribus* (Baldus), élaborée d'abord dans le droit canon, cf. R. GRAWERT, *Gesetz, Geschichtliche Grundbegriffe*, éd. O. BRUNNER *et al.* II, Stuttgart, 1975, 871-3 ; Dieter WYDUCKEL, *Ius publicum*, Berlin, 1984, 91-96.*

98. MOOS, *Geschichte*, 103-5, 238-41 et *passim*.

incultes », avait pourtant persuadé de grands savants et philosophes de l'Antiquité de se convertir ⁹⁹. Dans ce paradoxe un peu rhétorique, l'accent est mis moins sur la simplicité des apôtres que sur la conversion de la sagesse grecque, car, par la suite, le Chrétien insistera surtout sur l'érudition des Pères de l'Église, raison principale du succès du christianisme dans le monde antique. Le Philosophe s'excuse de sa boutade polémique sur un ton qui montre bien le climat à la fois ludique et agonal de tout le dialogue ¹⁰⁰ :

« Il arrive que plus aisément querelles et invectives provoquent les hommes que ne les fléchissent supplications et objurgations ; et ceux qui de la sorte sont provoqués montrent plus de zèle au combat que ceux qu'on a priés et qui ne se mettent en marche que pour obliger leurs adversaires ».

Le Chrétien approuve l'intention de stimuler la recherche par la provocation et se déclare prêt au combat. Mais avant de s'y jeter, il demande au Philosophe de faire avec lui une prière commune afin que le Seigneur les inspire tous les deux. Le Philosophe accepte par un *amen* et le Chrétien lui fait écho en latin : *fiat, fiat* ¹⁰¹. Ce petit intermède amusant fait allusion à une idée non négligeable qu'Abélard a développée à la même époque dans sa *Theologia christiana* : la vraie dialectique se moque de la dialectique, car elle est une *via humilitatis*. Socrate qui « sous le masque de Platon » ne se fie pas à lui-même, mais à la grâce divine, en est l'exemple parfait. Avant d'entamer la discussion avec Timaios, il prie Dieu de lui inspirer la connaissance *in omni veritate discutienda* ¹⁰². De même, dans notre dialogue, l'invocation de Dieu suggère que la *disputatio* à deux est, tout autant que la *meditatio* solitaire, un véritable exercice spirituel, et que la philosophie ancienne, qui la pratiquait si bien, était elle-même souvent inspirée par Dieu. Le fait qu'une telle prière initiatique soit absente de la première *collatio*, semble indiquer que, même sur le plan strictement religieux, le christianisme a plus d'affinité avec la philosophie païenne qu'avec le judaïsme ¹⁰³.

99. *Coll.* 1182-98. Abélard évite toute référence explicite à la « folie de la Croix. »

100. *Coll.* 1199-1202 : *Nonnumquam conviciis et impropriis facilius homines provocantur, quam supplicationibus et obsecrationibus flectuntur, et qui sic provocantur, studiosius satagunt de pugna, quam qui orantur, moventur ex gratia.*

101. *Coll.* 1203-09.

102. *Theol. chr.* III 36, 423 ; cf. *Theol. Sum.* II 5. 46-54 ; II 14, 337 ; *Theol. Sch.* 108-9 (Platon, *Tim.* 27BC) etc. ; MOOS, *Die angesehene Meinung*, ch. II 3.

103. GANDILLAC (*Conférences* 12) fait la même observation à propos des citations de l'Évangile, plus fréquentes chez le Philosophe que chez le Juif. Dans l'optique ambivalente d'Abélard ce n'est pourtant que l'un de deux aspects. Selon l'autre hiérarchie des valeurs, c'est le Juif et non le Philosophe qui appelle le Chrétien son « frère » (*supra* p. 460).

L'entretien se poursuit par un échange rapide de questions et de réponses dans le style socratique ou plutôt augustinien ¹⁰⁴. La « querelle des anciens et des modernes » reprend. Le Chrétien retourne l'argument de Cicéron, précédemment utilisé par le Philosophe, par une autre citation du *De inventione*. Ce n'est pas nécessairement la loi la plus récente qui compte, mais celle qui touche aux *res maximas*, à l'essentiel. Si deux lois s'excluent mutuellement, il faut conserver « la plus importante ». C'est le principe fondamental de l'*aequitas* canonique, adopté quelques années plus tard par Gratien comme règle de discernement entre le droit naturel et le droit positif de l'Église ¹⁰⁵. Il repose sur la conviction que « la vérité ne peut contredire la vérité », parce qu'elle est divine dans les deux registres. Elle doit donc être cherchée dans le sens, non dans la lettre de la loi, ce qui revient à une autre condamnation du littéralisme juif. Nos deux partenaires s'accordent aisément sur l'idée de progrès. Tout comme pour l'évolution du savoir humain, les successeurs peuvent suppléer aux lacunes de leurs prédécesseurs s'ils sont à la hauteur de l'*ingenium* de ceux-ci. C'est une variante de la célèbre métaphore des nains juchés sur les épaules des géants, qui a d'ailleurs fait sa première apparition dans une réflexion inspirée par Abélard lui-même ¹⁰⁶. Le Philosophe pose alors une question : Que faire, si le génie des successeurs est manifestement supérieur à celui des prédécesseurs ? C'est ce que prétendent les chrétiens de leur incomparable

104. *Supra* p. 460-461.

105. Brian TIERNEY, « Only truth has authority »..., *Law, church and society*, Mém. S. KUTTNER, Philadelphia, 1977, 84-88 ; Francesco CALASSO, *Medioevo del diritto*, Milan, 1954, 470-80 ; Peter VON MOOS, Die angesehene Meinung IV, Johannes von Salisbury, *Mittellateinisches Jahrbuch* 34.2 (1999) 1-56.

106. *Coll.* 1216-29, Christianus : *Quod et supra memorat rhetor vester de contrariis, ut dixisti, legibus agens consulit dicens : »Si leges due vel plures servari non possunt, quia discrepant inter se, ea maxime conservanda putetur, que ad maximas res pertinere videtur.«* [Cicero, *De inv.* II 49] — Philosophus : *Nihil hoc consilio probabilius, et nihil stultius, quam ab antiquis ad novas recedere leges nisi doctrina potiores. Quas videlicet novas leges, qui composuerunt, tanto eas cautius ac perfectius scribere potuerunt, quanto iam priorum legum disciplina et ipsa necessariorum rerum experientia instructi facile, quae deerant, ex proprio addere potuerunt ingenio, sicut etiam in ceteris contingit philosophie disciplinis. Tum autem de perfectione posteriorum scriptorum maxime est confidendum, si moderni scriptores equare ingenii antiquos potuerint.* Sur les nains et les géants cf. Jean de Salisbury, *Metalogicon*, III 4, qui approuve Abélard pour avoir dit que les modernes pourraient écrire un livre qui nullo [...] *antiquorum sit inferior, sed ut auctoritatis favorem sortiretur aut impossibile aut difficillimum* (l'idée vient d'Augustin, *Contra Faustum* XI 5). Il introduit alors la comparaison des nains et des géants pour expliquer le paradoxe d'un génie moderne malheureusement dépourvu de l'autorité des anciens. Dans les études sur la métaphore, son contexte précis est trop souvent négligé. Edouard JEAUNEAU, *Lectio philosophorum*, Amsterdam, 1973, 56-57 ; MOOS, *Geschichte*, 239-45, 381-3 ; Walter HAUG, *Strukturen zum Schlüssel der Welt*, Tübingen, 1990, 86-109 ; T. LEUKER, « Zwerge auf den Schultern von Riesen ». Zur Entstehung des berühmten Vergleichs, *Mittellateinisches Jahrbuch* 32.1 (1997) 71-76.

« Législateur », le Christ, qui est d'ailleurs toujours désigné par ce terme, non par celui de Rédempteur. Ils le nomment la Sagesse elle-même, car déjà « notre Job » (descendant philosophique d'Ismaël) a prédit : « Nul entre les législateurs ne l'égalera » et « votre apôtre » l'a expressément affirmé dans la lettre aux Hébreux, déclarant la loi juive abolie et inutile, dépassée par la perfection ou « le meilleur espoir qui nous mène à Dieu »¹⁰⁷. Notons en passant que le Philosophe a délicatement évité ce formidable argument d'autorité dans sa discussion avec le Juif.

Le Chrétien, ravi de tant de clairvoyance philosophique, croit déjà pouvoir triompher¹⁰⁸ : « Tu cherches donc toujours ce que tu as déjà trouvé et ce qui devrait être ta règle de vie ». Il reproche au Philosophe de s'obstiner dans l'infidélité. Celui-ci lui rappelle la règle du jeu, comme il le fait chaque fois que le Chrétien tente de le convertir. N'était-il pas convenu de refuser l'autorité de témoignages scripturaires ? Il était venu pour des *collationes* ou « comparaisons », non pour entendre prêcher un missionnaire¹⁰⁹. Le Chrétien doit le concéder et se rétracter : « Mon propos n'est point de t'imposer mes pensées, mais de te faire connaître la doctrine de nos ancêtres. » Les autorités n'ont donc de valeur qu'informatrice. Il loue le progrès de la discussion atteint jusqu'ici, qui tient essentiellement au primat de l'éthique et de la dialectique, sur lequel tous deux s'accordent aisément¹¹⁰.

Un autre conflit surgit à propos des conversions de païens dans l'Antiquité. Le Philosophe met en doute leur sincérité. À l'époque de l'apôtre Paul la *lex naturalis* était en pleine décadence, les superstitions abondaient. Les conversions des Grecs lui paraissent donc plutôt l'effet d'une contrainte que d'un libre choix. Abélard, si c'est bien lui qui se cache derrière le Philosophe, semble étendre la notion de conversion contrainte, objet de débats fréquents pendant tout le Moyen Âge, de la contrainte purement physique à celle de la

107. Coll. 1228-44, Job 36.22, Hébr. 1.1, 7.18-19.

108. Coll. 1245-50 : *Certe, ut video, non te ignorantia fidei nostre, sed magis tue infidelitatis obstinatio dampnat. Qui et nostre legis perfectionem ex scriptis ipsius didicisti et adhuc, quod sequaris, inquiris, quasi perfectum ibi [...] non habeas documentum virtutum, quas ad beatitudinem sufficere nullatenus dubitas.*

109. Coll. 1260-62 : *Harum me, ut nosti, collationum tantummodo desiderium huc adduxit, et hac nos omnes intentione congregati sumus.* Voir aussi la dispute semblable Coll. 2758-60 : *Miror te rationibus tuis, quibus me arguere niteris, eas quoque auctoritates ex scripturis vestris proferre, quibus me non dubitas minimum cogendum esse.*

110. Coll. 1262-1309 passe le reproche sous silence ; mais Coll. 2761-5 : *Propositum mihi est, sicut nosti, ne tibi proprias inferre sententias, sed communem maiorum nostrorum tibi fidem seu doctrinam aperire. Que igitur testimonia de nostris affero, non ut per hoc cogaris intendo, sed ut aliorum magis ista intelligas esse, quam me ipsum finxisse.*

manipulation rhétorique ¹¹¹. Le Philosophe s'en prend ensuite avec vigueur à une formule célèbre de Grégoire le Grand, qui lui semble bien résumer le fidéisme ignorantiste, qu'il abhorre : « La foi est sans mérite, si la raison humaine lui fournit l'argument ». Cet interdit de la raison en matière de religion, ce *credo quia absurdum*, est à l'opposé de la conception essentielle qui se dégage de ce dialogue : la certitude que la Sagesse de Dieu (*sophia, logos*) a donné la raison à tous les hommes, même si les chrétiens se distinguent comme « les vrais philosophes et logiciens ». La pire idolâtrie pourrait se justifier sous le prétexte de ce *magister dixit*, « cette consolation de l'ignorance », « ce refuge commun des misérables » (des pauvres d'esprit). Qui peut réfuter celui qui adore une pierre ou un bout de bois, si « la foi exclut toute discussion par voie de raison, sous peine de perdre tout mérite ? » ¹¹²

Cette fois, c'est sans doute bien une conviction profonde d'Abélard qui s'exprime par la bouche du Philosophe. Le théologien a souvent débattu de cette maxime grégorienne, dont il acceptait le sens pieux, mais critiquait l'interprétation obscurantiste et antidialectique ¹¹³. Elle est présentée ici dans sa signification la plus négative, comme l'expression du pur fidéisme, ce qui conduit le Philosophe-Abélard à protester que la raison est toujours *naturaliter prior* ¹¹⁴. Cette affirmation semble autoriser, entre les deux « pères de la scolastique », Anselme et Abélard, une opposition, souvent exagérée jusqu'à qualifier l'un de mystique, l'autre de libre penseur. Dans l'œuvre théologique d'Abélard, en particulier dans le prologue du *Sic et non*, la *prima clavis sapientiae*, le doute rationnel corroborant la foi, contredit, en effet, le *fides quaerens intellectum* d'Anselme ; la foi est objet de recherche pour l'un, principe

111. Coll. 1341-1362. ALLARD, 499-500. Sur le problème de la conversion par contrainte cf. par ex. Thomas d'Aquin, *STh.* II-II qu. 10, art. 8 ; Benjamin Z. KEDAR, *Crusade and Mission*, Princeton, 1984 ; Klaus SCHREINER, «Duldsamkeit» (*tolerantia*) und «Schrecken» (*terror*). *Religiöse Devianz*, éd. D. SIMON, Francfort, 1990, 159-210.

112. Coll. 1369-1388 : *Atque utinam, ut dicis, sic convincere possis, ut ab ipsa, ut dicitis, suprema sapientia, quam grece logon, latine Verbum Dei vocatis, vos vere logicos et verborum rationibus exhibeatis esse armatos ! Nec illud Gregorii vestri me miserorum commune refugium pretendere presumatis.* «Fides», inquit, «non habet meritum, cui ratio humana prebet experimentum.» [*Hom. 26 in Ev., PL 76, 1197.....*] *Si enim fides ratione minime sit discutienda, ne meritum amittat, nec, quid credi oporteat, animi iudicio sit discutiendum, sed statim his, quae predicantur, assentiendum, quoscumque errores predicatio seminet, suscipere nihil refert, quia nihil licet ratione refellere, ubi rationem non licet adhibere. Dicat idolatra de lapide vel ligno vel qualibet creatura : Hic est Deus verus, Creator celi et terrae ; vel quamlibet patentem abominationem predicet, quis eam valebit refellere, si de fide nihil sit discutiendum ratione ?*

113. *Theol. Sum.* II 24, *Theol. chr.* III 50, *Theol. Sch.* II 47, 753-4 et 49, 789-6 ; pour l'interprétation positive de la formule cf. MOOS, *Die angesehene Meinung*, ch. II 1.

114. Coll. 1405.

de recherche pour l'autre. Pour Abélard, c'est à la raison d'interroger la foi, non à la foi d'interroger la raison. Or, sans qu'il soit nécessaire de renchérir sur le rationalisme abélardien, la formule lapidaire du Philosophe déclarant « la priorité naturelle de la raison » est une occasion de préciser une différence sémantique : chez les deux penseurs, la « foi » n'a pas le même sens. Pour Anselme, elle signifie tout d'abord l'acte personnel de dévouement, la « confiance dans la vertu rédemptrice du Christ », qui doit précéder toute recherche ; pour Abélard, cet engagement existentiel, qu'il n'a jamais remis en question, est un préalable implicite, situé en-dehors ou plutôt au-dessus d'une recherche théologique, qui, elle, présuppose un tout autre concept de « foi ». *Fides* a pour lui le sens objectif d'un ensemble de témoignages transmettant la Révélation, d'un corps de doctrines remontant à la Vérité divine, dont le théologien doit éliminer les apports humains, les fausses interprétations survenues au cours de sa transmission ¹¹⁵. L'engagement, la foi active, comme l'entend la devise anselmienne autant que la formule grégorienne, n'est qu'un présupposé évident, autorisant l'examen dialectique ou philologique d'une « foi » entendue comme tradition, la critique rationnelle des *auctoritates*, indispensable à l'intelligence du Verbe ¹¹⁶. Si, dans les *Collationes*, plus que dans toute autre œuvre d'Abélard, le sens proprement religieux de la foi est écarté au profit de son sens doctrinal et dogmatique, c'est non seulement parce que la fiction du dialogue exige de se limiter aux prémisses acceptables par un païen cultivé, mais surtout parce que la critique du fidéisme aveugle peut ainsi se faire plus véhémement ¹¹⁷. Le Juif avait déjà mis en avant cette foi-tradition, fondement de son zèle, dans sa tentative avortée pour résoudre le problème de possibles faux témoins, tentative qu'Abélard a pourtant présentée comme une ébauche prérationnelle de la dialectique ¹¹⁸. Le Philosophe va au cœur du sujet : pour lui, un chrétien n'a pas le droit de sauter l'étape préliminaire de la raison pour se précipiter sur un mot d'autorité pris au pied de la lettre. Reprenant son grief initial, il voit surgir derrière ce « court-circuitage » la même mentalité sectaire qui est la racine de tous les fanatismes et conflits entre religions ¹¹⁹. Pour étayer son attaque contre le respect servile des « autorités », le Gentil cite lui-même une *auctoritas* chrétienne, celle d'Antoine, Père du désert : « Puisque c'est la raison humaine qui inventa les écrits, à qui la possède ne sont aucunement nécessaires

115. GANDILLAC, *Le 'Dialogue'*, 12-13.

116. JOLIVET, *Abelardo, passim* ; MOOS, *Die angesehene Meinung*, ch. II 1.

117. Voir la réponse à ce passage (*Coll.* 1478-1503) *infra* n. 126.

118. *Supra* p. 461-462.

119. *Coll.* 1399-1406.

les écrits »¹²⁰. Ainsi, un apophthème anti-intellectuel d'origine ascétique, dont le contexte est délibérément négligé, se transforme, non sans ironie, en argument pour la raison contre le recours abusif aux mots d'autorité, pour la discussion orale contre le culte de l'écriture.

Suit une attaque violente de l'argument le plus faible, l'*argumentum ab auctoritate*, invalidé par la théorie des topiques de Cicéron et de Boèce. Ce n'est pas même un argument, mais une simple « opinion d'autrui », dont se servent les orateurs en panne d'idées pour impressionner la foule des ignorants¹²¹. Celui qui ne jure que par les « paroles d'un absent », d'un témoignage écrit, au lieu de se servir de sa raison, ne se comporte pas en chrétien, mais en juif, car il préfère les signes ou miracles à l'esprit de la sagesse¹²². (Abélard semble avoir oublié entre temps que le Juif a déjà réfuté cet argument.) Le Philosophe poursuit dans le registre exégétique en reprenant une interprétation, qu'Abélard croyait augustinienne, à propos de Matthieu 7. 8, « demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira » : par la prière et l'esprit de quête vous obtiendrez l'intelligence de la vérité, qui est une sorte de révélation divine. « Demandez en priant, cherchez en discutant, frappez en sollicitant. » Il y associe une célèbre (et authentique) parole d'Augustin sur la prééminence de l'art de la discussion : « C'est la discipline des disciplines qu'on appelle dialectique »,... parce qu'elle « apprend à apprendre, apprend à enseigner... Non seulement elle veut faire des savants, mais elle le peut »¹²³. Ce

120. Coll. 1407-1412 : *Nam et ipsi, qui scripserunt non nisi ex ratione, qua eorum abundare videntur sententia, auctoritatem, hoc est credendi statim eis meruerunt dignitatem. Adeo autem ipsorum quoque iudicio auctoritati ratio preponitur, ut, sicut vester meminit Antonius : »cum humane rationis sensus inventor fuerit litterarum, cui sensus est incolumis, ei minime necessarie sint littere.«* [Athanasius, *V. Ant.*, interp. Evagrio, PL 73, 184 CD].

121. Coll. 1413-1437 (Boèce, *De diff. topicis* II, PL 64, 1195 A, 1199 CD) ; Moos, *Die angesehene Meinung*, ch. I.

122. Coll. 1438-50 : *Quod vero dixisti in rationibus quoque discernendis sive cognoscendis nonnumquam errari, verum utique est atque liquidum. Sed hoc eis accidit hominibus, qui rationalis peritia philosophie et argumentorum carent discretione ; quales se Iudei profitentur esse, qui pro argumentis signa requirunt, et quicumque suum in dictis alterius presidium ponunt ; tamquam de auctoritatis vel scripto absentis facilius iudicetur quam de ratione vel sententia presentis, et sensus illius melius quam istius possit inquiri. Dum vero, quantum valemus, de nostra solliciti salute Deum inquirimus, eius utique supplet gratia, quod nostra non sufficit opera, et volentes adiuvat, ut possint, qui hoc ipsum etiam inspirat, ut velint.*

123. Coll. 1450-64 : *De quo vos ipsa, quam dicitis, veritas securos Christus efficiens congrua similitudine premissa subintulit [Mt. 7,7-8] : Petite, et accipietis, querite, et invenietis, pulsate, et aperietur vobis. Omnis enim, qui petit, accipit, et qui querit, invenit, et pulsanti aperitur. Que quidem memini precedentia verba Augustinus exponens quodam suo tractatu De misericordia inquit : « Petite orando, querite disputando, pulsate orando. » [Ps.-Augustinus, *Tract. de oratione et elemosyna*, PL 40, 1227] Unde et artem disputandi secundo De ordine libro [II 13, 38] ceteris preferens disciplinis, et*

passage, avec sa marqueterie de citations typiquement abélardienne, développe amplement la brève ébauche de la fin du prologue du *Sic et non*, pourtant bien mieux connue des médiévistes ¹²⁴.

Le Chrétien est en parfait accord avec ce recours à la réflexion contre une *fides* qui ne consisterait qu'en l'adhésion obstinée à quelques dogmes immuables et, et qui plus est, mal compris. Cette *fides*, sémantiquement encore plus éloignée de la foi religieuse que celle que le Philosophe a relevée dans la citation de Grégoire le Grand, implique, dans son sens élémentaire, la définition de l'argument rhétorique : « Ce qui rend crédible quelque chose de douteux ». C'est donc la raison ou l'argument qui provoque la croyance, ce n'est pas la soumission à une autorité, « chose douteuse », qui provoque la compréhension raisonnable ¹²⁵. Le Chrétien ajoute cependant une petite nuance : les autorités, si elles ne peuvent être alléguées comme arguments, peuvent, par les problèmes qu'elles posent, inciter à la recherche. Néanmoins, comme elles ne sont connues qu'à l'intérieur d'une communauté religieuse et que le Philosophe n'accepte aucune tradition écrite, il se déclare prêt à y renoncer.

« On ne peut arguer qu'à partir de ce que quelqu'un a concédé lui-même, et convaincre qu'à partir de ce qu'il admet. C'est pourquoi, avec toi, il faut discuter autrement que nous le faisons entre nous. Quelles que soient les assertions de Grégoire ou de nos autres docteurs, même du Christ ou de Moïse, nous savons qu'elles ne te concernent pas encore de telle manière que leurs dires te forcent à croire » ¹²⁶.

tamquam ipsa sola sciat vel scientes faciat, eam commendans ait : « Disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant. Hec docet docere, hec docet discere. In hac se ipsa ratio demonstrat, quid sit, quid velit, scit sola. Scientesque facere non solum vult, sed etiam potest. »

¹²⁴ *Sic et non*, p. 103-4.

¹²⁵ Cf. le commentaire de la définition cicéronienne *Super topica glossae*, 300-1, 306. Moos, *Die angesehene Meinung*, sur les différents sens de *fides* chez Abélard.

¹²⁶ Coll. 1478-88 : *Nemo certe nostrum, qui discretus sit, rationibus fidem vestigari ac discuti vetat, nec rationabiliter his, que dubia fuerint, acquiescitur, nisi cur acquiescendum ratione premissa. [...] In omni quippe disciplina tam de scripto quam de sententia se ingerit controversia, et in quolibet disputationis conflictu firmior rationis veritas reddita quam auctoritas ostensa. Neque enim ad fidem astruendam refert, quid sit in rei veritate, sed quid in opinionem possit venire, et de ipsius auctoritatis verbis plerumque questiones emergunt, ut de ipsis prius quam per ipsa iudicandum sit. Tecum vero tanto minus ex auctoritate agendum est, quanto amplius rationi inmitteris et Scripture auctoritatem minus agnoscis. Nemo quippe argui nisi ex concessis potest, [...] et aliter tecum, aliter nobiscum ad invicem conflegendum est. Quid Gregorius aut ceteri doctores nostri, quid etiam ipse Xpistus vel Moyses astruat, nondum ad te pertinere novimus, ut ex ipsorum dictis ad fidem cogaris.*

Avec cette forme élégante d'aposiopèse adaptée au niveau herméneutique du partenaire, le Chrétien s'épargne toute discussion sur le sens profond d'une pensée grégorienne qu'Abélard connaissait pourtant parfaitement ¹²⁷.

*
* *

Jusqu'ici le débat a essentiellement porté sur la méthodologie du dialogue. Tout est prêt pour que son sujet principal, la définition du Bien suprême et ses voies d'accès, puisse enfin être développé. Or, curieusement, à partir de ce moment, nous n'assistons plus à un véritable dialogue, mais à de longs exposés didactiques. Le Philosophe cède le terrain au Chrétien. À l'exception d'une sorte de dissertation sur les quatre vertus cardinales, il change de rôle : de partenaire il devient disciple, et pose des questions qui ne semblent avoir d'autre but que de faciliter les développements du maître ¹²⁸. Cet avocat de la loi naturelle, qui n'a pas cessé de juger superflus les préceptes plus tardifs, veut précisément mieux les connaître dans l'espoir d'y trouver le moyen du salut. On ne voit pas très bien comment il est passé d'une position à l'autre, si ce n'est par l'idée du progrès des lois, idée pourtant relativisée par le Chrétien lui-même ¹²⁹. Peut-être Abélard, en peine de résoudre cette contradiction a-t-il préféré la laisser dans l'ombre.

Il suffit de résumer brièvement la dernière partie ¹³⁰. Le Philosophe et le Chrétien s'entretiennent moins de la spécificité de la foi chrétienne que des principes de l'éthique qu'ils admettent tous deux, mais de façon légèrement différente. Prenant le contre-pied d'une puissante tradition, ils conviennent que la béatitude est nécessairement située après cette vie. Pour le Philosophe, elle n'est qu'un perfectionnement du bonheur des sages sur terre. L'homme y parvient par la vertu unique, qui contient toutes les vertus et rend égaux entre eux ceux qui la pratiquent. Pour le Chrétien, la vertu ne peut se suffire à elle-même ; sans parler de la grâce, il insiste sur le primat de l'amour désinté-

¹²⁷. *Supra* n. 113.

¹²⁸. Ce changement de l'*oratio concisa* à l'*oratio continua*, du dialogue dramatique au dialogue didactique est traditionnel depuis l'Antiquité. Il se trouve dans plusieurs dialogues de jeunesse d'Augustin (surtout dans *Contra Academicos*). Michel RUCHE, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron, Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris, 1958, 57-65 ; Manfred HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin, 1966, 135-143 ; MOOS, *Le dialogue*, 1013-1015 sur un autre exemple médiéval.

¹²⁹. *Supra* p. 471.

¹³⁰. *Coll.* 1504-1975. Pour plus de détails v. MARENBOU, *Abelard's Ethical Theory* et les articles de GANDILLAC.

ressé de Dieu qui a pour seul but la *visio Dei*. À l'unicité de la vertu stoïcienne, il oppose la diversité des vertus individuelles, et par conséquent la gradation des mérites dans l'au-delà, *omnes, qui habent caritatem, non aequaliter ea succensi sunt* ¹³¹.

Dans un long passage, qualifié de digression ou récréation, le Philosophe, sur la demande du Chrétien, établit une classification des vertus, à partir de la justice ¹³². Cette dernière prime, parce que, dépassant le salut individuel ou celui d'un peuple, elle est le fondement du bien public dans son sens le plus large ; elle profite à l'humanité tout entière ¹³³. Ce passage un peu scolaire contient pourtant quelques traits originaux. La vengeance est légitime en tant qu'elle exprime le souci du bien commun ; la magnanimité est valorisée comme faculté d'initiative ¹³⁴ ; la prudence et la miséricorde sont, en revanche, rayées du catalogue des vertus. Une distinction remarquable entre le droit naturel et le droit positif, assaisonnée d'une note critique contre les institutions, rappelle le débat antérieur sur la valeur des lois. À la loi naturelle de tous les hommes, chaque peuple a ajouté son « droit positif », variable selon les cultures et les époques. Ce droit particulier, institué par des conventions humaines, et contenant des rites, tels que la circoncision des juifs et le baptême des chrétiens, ou encore des édits, tels que les décrets des papes, n'est pas nécessairement conforme à la loi naturelle ou divine ¹³⁵. Ce ne sont pas là les idées d'un philosophe antique, mais bien les audaces d'un ecclésiastique contestataire du XII^e siècle.

Revenant sur l'idée du Bien suprême, le Chrétien soutient que la béatitude est d'un autre ordre que la tranquillité d'âme des stoïciens ou que le plaisir des épicuriens, même prolongés à l'infini ¹³⁶. Aux questions du Philosophe sur la nature des joies éternelles, le Chrétien oppose la sagesse apophasique : sans expérience personnelle, aucune réponse n'est possible, et personne ici-bas n'a l'expérience de la vie céleste. Conformément aux conseils du « théologien » Platon et du « philosophe » Paul ¹³⁷, il ne faut pas vouloir franchir les limites de la science humaine et scruter l'innommable. Quand le Philosophe demande si le

131. *Coll.* 1828-9.

132. *Coll.* 1976-2291 ; MARENBOON, *Abelard's Ethical Theory*, 303-9 ; D'ANNA, 406-18 ; GANDILLAC, *Intention et loi*, 602-5.

133. MOOS, *Lucan und Abelard*, 431-443. Un passage concernant la critique du particularisme religieux en a été citée plus haut p. 465. J'y reviens dans *Publica ratio. Studien zum Oeffentlichen im Mittelalter*, à par. dans *Heidelberger Akademie-Schriften* 1999.

134. *Coll.* 2252-54 ; GAUTHIER, 4066-18.

135. *Coll.* 2217-46.

136. *Coll.* 2292-2550.

137. *Coll.* 2550-2583.

ciel et l'enfer sont des lieux, le Chrétien se lance dans une nouvelle diatribe contre la « foi du charbonnier » inévitablement anthropomorphique. Il ne faut surtout pas « judaïser » à propos de ces images, mais les entendre au sens mystique ¹³⁸. Ce ne sont pas des lieux, mais des états de présence ou d'absence spirituelle. Le souverain bien est appelé ciel, parce qu'il est une croissance infinie de l'amour de Dieu, commencé ici-bas et continué dans l'autre vie ; l'enfer ou le souverain mal en est l'exacte image inversée : une haine de Dieu s'intensifiant à l'infini, une sorte d'agonie sans fin ¹³⁹.

La discussion aborde alors le problème de la théodicée. Si tout ce que Dieu a créé est bon, demande le Philosophe, qui semble mieux connaître la Genèse que la cosmologie antique, comment concilier le mal et la damnation éternelle avec le bien de la création ? La réponse est d'ordre sémantique. Le sens des adjectifs « bon/mauvais » est différent de celui des substantifs « le bien/ le mal ». « Le bien ne peut jamais être mauvais, mais il est bon qu'il y ait du mal ». Un châtement n'est bon que pour autant qu'il est bon de l'infliger au coupable, mais en aucun cas la peine elle-même n'est une *res bona*, un bien. L'homme, en tant que créature est *res bona*, mais de par son libre arbitre peut être qualifié de *bonus* ou *malus*, etc. ¹⁴⁰. C'est une théodicée plutôt rudimentaire : l'Abélard de la *Dialectica* y prend le dessus sur celui de la *Theologia* ¹⁴¹.

On s'aperçoit alors qu'une question annoncée au début n'a pas encore été traitée : quelles sont les voies d'accès à la béatitude ? Le Chrétien remarque avec consternation : « Il ne nous reste que peu de temps » ¹⁴². Comme théologien, il aurait pu introduire ici une dissertation sur la grâce divine, la foi salvatrice ou les sacrements de l'Église. Rien de tel. Sa réponse, assez abstraite, mi-sceptique, mi-apophasique, reste dans le sillon de la théodicée. Comment définir les choses ? Nous les connaissons souvent sans pouvoir les définir. Quelle est l'essence de la pierre, par exemple ? Le Bon non plus n'est pas aisément définissable. Il faut éviter de le concevoir comme un objet matériel. C'est une forme ou une fonction. Ce qui est bon est ce qui est adapté à sa fin. On

¹³⁸. Coll. 2792-2795 : *Si prophetizare magis quam iudaizare in littera nosset et, que de Deo sub specie corporali dicuntur, non corporaliter ad litteram, sed mystice per allegoriam intelligi scires, non ita, ut vulgus, que dicuntur, acciperes.*

¹³⁹.

Coll. 2566-3121. Le purgatoire ne semble pas, d'ailleurs, avoir place dans une conception déjà, elle-même, gradualiste.

¹⁴⁰. Coll. 3122-65.

¹⁴¹. GANDILLAC, *Le 'Dialogue'*, 17 : « réponses un peu courtes d'une théodicée à bout de souffle. »

¹⁴². Coll. 3171-2.

dit d'un voleur qu'il est bon, quand il est habile dans sa discipline. Le bon est donc assimilable à l'utile, à ce qui nous permet d'atteindre un avantage quelconque. Quant au Bien suprême, ce concept est extrêmement difficile à définir. Le bien peut amener le mal, et le mal le bien. La bienfaisance engendre l'orgueil, le péché accompagné de repentir produit l'humilité. Les mêmes choses peuvent être utilisées en bien ou en mal, comme le glaive dans la main du prince ou du tyran. Il est donc évident que l'acte ne vaut que par l'intention. Tout dépend « non de ce qui est fait, mais dans quelle intention il est fait. » Si le terme *bonum facere* se rapporte à la volonté objective de Dieu, *bene facere* se rapporte par contre à la conscience subjective. Mais les intentions humaines sont radicalement contingentes, elle dépendent des cas et des circonstances ; souvent s'y mêlent des erreurs qui conduisent au péché sans pour autant rendre coupable. Aucune règle générale ne peut donc être appliquée à nos intentions. Seule l'intention de Dieu est toujours bonne, parce que, selon Platon, tout ce qu'il fait a une raison nécessaire et logique, et que, selon Augustin, il ordonne tout, même des volontés humaines mauvaises, vers le bien. L'homme qui doute de la bonté de son intention n'a qu'un seul recours : la prière « que ta volonté soit faite »¹⁴³.

Fiat voluntas tua. Le dialogue se termine ainsi par le même mot qui a servi de citation finale à la *Theologia Scholarium* et à l'*Historia calamitatum*. C'est donc bien une façon abélardienne de terminer une œuvre¹⁴⁴. Le Chrétien, avant de se séparer du Philosophe, ajoute encore : « Si je ne me trompe, j'en ai dit assez à présent pour faire voir comment se doit entendre ce nom de bon... »¹⁴⁵. Cela pourrait se rapporter uniquement au dernier passage sur la sémantique du *nomen boni*. Mais le Chrétien précise : « C'est ce qui est resté en suspens dans la recherche du souverain bien ». Comme cette *inquisitio* a été le sujet principal de l'œuvre, la phrase précédente pourrait également signifier qu'après ce dernier point « dépendant » du thème central, du *summum bonum*, il

143. *Coll.* 3169-3421 (Platon, *Tim.* 28a ; Mt. 6.10). GANDILLAC, *Le 'Dialogue'*, 15-17.

144. Il se peut qu'Abélard ait été inspiré par la *Consolatio* de Boèce, qui, après un développement analogue sur le *summum bonum* et la théodicée, se termine également sur une exhortation à la soumission à la Providence dans la prière (V 6, 45-48). Ceci est d'autant plus remarquable que la *Consolation de Philosophie*, elle aussi, a été longtemps considérée comme une œuvre laissée inachevée par la mort de son auteur. Cf. le résumé du débat à propos de cette hypothèse par Joachim GRUBER, *Kommentar zu Boethius De consolatione Philosophiae*, Berlin-New York, 1978, 414-5.

145. *Coll.* 3422-6 : *Hec, nisi fallor, in presentiarum satis est me dixisse ad ostendendum videlicet, qualiter nomen boni est intelligendum, quando pro re bona simpliciter sumitur, vel quando etiam rerum eventibus, vel que a propositionibus dicuntur, applicatur. Quod quia ex inquisitione summi boni pendebat, [...]* La phrase reprend d'ailleurs presque littéralement ce qui a été dit au début de ce dernier paragraphe, *Coll.* 3400-1 : *Hoc autem ad presens ad descriptionem rei bone satis esse arbitror*. Abélard multiplie ainsi les indices de la fin prochaine.

ne reste plus rien à résoudre et que le sujet est épuisé. Mais le Chrétien continue ¹⁴⁶ : « S'il te semble, qu'il reste encore quelque chose à questionner *de ipso*, sur ce sujet lui-même, tu peux l'indiquer, sinon *ad reliqua festinare* ». À quoi d'autre le Philosophe peut-il « vite passer » ? Soit, dans l'absolu, à des questions encore ouvertes, susceptibles d'être examinées en-dehors de ce dialogue, soit à des points envisagés, mais pas encore développés à l'intérieur de celui-ci ¹⁴⁷. Comme tous les aspects essentiels, préalablement annoncés, ont été abordés, sinon traités de façon exhaustive, pourquoi envisager une suite et supposer à tout prix que l'œuvre soit inachevée ¹⁴⁸ ? Il n'y a rien d'inhabituel pour un auteur du moyen âge à terminer un texte par « passons à autre chose ! » Une histoire littéraire des fins d'œuvres, qui reste à écrire, montrerait que celle des *Collationes* se rapproche de la tradition de l'aposiopèse ou *praecisio* rhétorique, définie comme « fin avant la fin légitime » ¹⁴⁹. Elle pourrait indiquer que le texte n'est pas un exposé doctrinalement achevé ou fermé, mais ce que

146. Coll. 3426-8 : *Quod quia ex inquisitione summi boni pendeat, si quid superest, quod de ipso ulterius queri censeas, licet te subinferre vel ad reliqua festinare.*

147. GANDILLAC (204), en traduisant librement par « passer à la suite » et en condensant toute la phrase, a pris parti pour la deuxième version : « S'il reste quelque chose à examiner concernant notre recherche du bien suprême, tu le peux indiquer, sinon nous passerons vite à la suite. » Il semble s'inspirer de la traduction de PAYER (169) : « *If something is left in the investigation concerning the supreme good which you think should be questioned further, you are permitted to introduce it or to hurry on to what remains.* » La traduction allemande de KRAUTZ (289) est plus précise sur le début que sur la fin de la phrase : « *Weil dies von der Untersuchung des höchsten Gutes abhing : wenn noch etwas übrig ist, das du über es selbst darüber hinaus für wert erachtest, daß es untersucht werde, magst du es nach und nach einfügen oder zu den übrigen Punkten eilen.* » La traduction la plus fidèle est celle de TROVÒ (301) : « *Questo era ciò che era rimasto in sospeso nella ricerca sul summo bene. Se ti sembra che altre questioni siano rimaste aperte, puoi proporle, oppure passa velocemente ad altro.* » Car *reliqua* a ici le sens très vague de « tout le reste », « les autres choses » ou « les et caetera » et *festinare* semble s'opposer à la réflexion approfondie pratiquée dans le dialogue. *Ad reliqua festinare* n'est donc pas loin des formules abruptes de la « *Schlussstopik* » analysées par Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berne, 1948, 95, 99-101, 453, 479-81 (concision fondée sur la crainte de provoquer *fastidium* ; *converter ad alia, cetera pretereo, negotia vocant* etc.).

148. MEWS, 107-9. À propos des lacunes doctrinales, on pourrait rappeler le caractère fragmentaire de toute l'œuvre théologique d'Abélard ; cf. Marcia L. COLISH, *Peter Lombard*, Leyde, 1994, vol. I, 48 : « *...he left no complete work of systematic theology of his own. He was one of those academics constitutionally incapable of finishing anything he started.* »

149. MOOS, *Le silence*, 457-62 à propos du début de la sixième lettre d'Héloïse ainsi que d'autres œuvres médiévales employant ce procédé. Il est particulièrement répandu sous la forme de l'aposiopèse dite « religieuse », d'un « silence imposé par le respect ou la peur de ce qu'on n'ose plus exprimer. » Quoique j'aie omis de citer les *Collationes* dans ce contexte, JOLIVET (*Abelardo*, 79-80) appuie son refus de la thèse de l'œuvre inachevée sur mon article de 1975. Il fait en outre un parallèle très convaincant avec le *Livre du Gentil et des Trois Sages* de Raymond Lulle, qui se termine sans que l'on apprenne à laquelle des trois religions le Gentil se convertira. Jean de Salisbury utilise ce procédé à la fin de certains chapitres ; il lui permet souvent d'éviter des spéculations théologiques, cf. MOOS, *Geschichte*, 496-7.

Umberto Eco appellerait une « œuvre ouverte ». Car le dialogue se montre, en effet, ouvert à d'autres discussions du même type. L'un des principaux modèles d'Abélard, le *De ordine* d'Augustin ne se termine pas autrement ¹⁵⁰. Le but essentiel est atteint : la démonstration de la rationalité de la foi chrétienne, qui perfectionne la loi juive en l'enrichissant par la sagesse de la loi naturelle. Rappelons l'objectif fixé par le prologue : les représentants des trois croyances se sont réunis autour d'Abélard *ut altercatio nostra finem acciperet*, « afin que notre querelle trouve sa fin » ¹⁵¹. Abélard, en refusant le rôle d'arbitre et en écoutant silencieusement toutes les parties *in utramque partem*, a transformé l'*altercatio* en *collatio*, en confrontation paisible, en zététique ou quête commune de la vérité. S'il n'y a ni conversion, ni sentence finales, c'est simplement, que le sens même de l'œuvre exclut semblable exigence ¹⁵². Ce dialogue se rapproche à la fois de l'essai et de la confession. Abélard tente de se convaincre lui-même que l'accord entre les trois religions est possible, rien de plus.

L'historien et l'historien de la littérature pourraient s'engager dans un autre débat, *collatio*, *non altercatio*, sur la méthode adéquate pour poser les questions intéressantes pour nous, à des œuvres qui ne les posaient pas ou les posaient autrement. Peut-on faire abstraction de l'intention de l'auteur, de la situation particulière dans laquelle il a écrit, et du mode de discours auquel il s'est conformé ? Dans le présent cas, on peut constater que les historiens se sont beaucoup penchés sur la « question juive » chez Abélard, sans remarquer qu'elle ne l'intéresse que de façon plutôt marginale, ne lui servant que de métaphore pour transmettre un tout autre problème, celui de la rationalité de la vraie religion. C'est peut-être précisément en prenant ce recul théorique pour examiner la judaïté, qu'il a su rendre justice à la situation réelle de la diaspora juive de son temps, avec cette tolérance exceptionnelle qu'on lui a, à juste titre, si souvent reconnue ¹⁵³.

Peter von Moos

¹⁵⁰. *De ordine* II 20. 53-4, CC 29 : Alypius remercie le maître de son enseignement, *quamvis suspicemur et credamus tibi esse adhuc secretiora, tamen non absque impudentia nos putemus, si amplius quicquam flagitandum arbitremur. [...] Hic finis disputationis factus est, [...] cum iam nocturnum lumen fuisset inlatum*. Bernd Reiner Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, Munich 1970, 197-232.

¹⁵¹. *Coll.* 38.

¹⁵². Voir surtout *Coll.* 2761-5, *supra* n. 110 ; STEIGER, 253, 258-9.

¹⁵³. Cf. par ex. SCHRECKENBERG, 133-44 ; EBERHARD, 356-3668 ; GAUSS ; LANGMUIR, *Faith of Christians*, 86-88, pense que le « rationalisme » d'Abélard l'empêchait d'adopter les arguments irrationnels incitant à la persécution chrétienne des Juifs au moyen âge .

BIBLIOGRAPHIE

Pierre ABÉLARD

Carmen ad Astralabium, éd. J. M.A. RUBINGH-BOSSCHER, Groningue, 1987.

Collationes (Coll.) : *Pietro Abelardo, Dialogo tra un filosofo un giudeo e un cristiano* (lat./it.), éd. Carla TROVÒ, introd. M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, Milan 1992 (*Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, éd. Rudolf THOMAS, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1970.) Numérotation des lignes identique dans les deux éditions. — Traductions : *Pierre Abélard, Conférences, Connais-toi toi-même*, éd. Maurice DE GANDILLAC, Paris, 1993. — *Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, éd. Hans-Wolfgang KRAUTZ, Francfort-Leipzig, 1995. — *Abelard, Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian*, éd. Pierre J. PAYER, Toronto, 1979.

Commentaria in epistolam ad Romanos (Comm. Rom.), éd. E.M. BUYTAERT, *Petri Abaelardi Opera theologica* I, CC cm 11, Turnhout, 1969, p. 1-340.

Confessio fidei (Apologia), éd. Victor COUSIN, *Opera* II (1859), Hildesheim, 1970, p. 719-23.

Epistolae : *Peter Abelard, Letters IX-XIV*, éd. Edmé R. SMITS, Groningue 1983.

Expositio in Hexaemeron, PL 783-978.

Historia calamitatum (Hist. cal.), éd. Jacques MONFRIN, Paris, 1967.

Logica ingredientibus : Super Topica glossae, éd. Mario DAL PRÀ, *Pietro Abelardo, Scritti di logica*, Florence 1969, 205-330.

Problemata Heloissae, PL 179, 677-730. ; éd. Victor COUSIN, *Opera*, I (1849), Hildesheim, 1970, 237-294.

Scito te ipsum, cf. *infra* LUSCOMBE, *Ethics*.

Sermones, PL 179, 379-611, éd. COUSIN, I, p.349-595.

Sic et Non, éd. B.B. BOYER/R.McKEON, Chicago/London 1976-1977.

Soliloquium, éd. Charles BURNETT, *Studi Medievali* 25.2 (1984) 857-94.

Theologia christiana (Theol. chr.) éd. E.M. BUYTAERT, *Petri Abaelardi Opera theologica* II, CC cm 12, Turnhout 1969, p. 1-371.

Theologia 'Scholarium' (Theol. Sch.), *Petri Abaelardi Opera theologica* III, éd. C. MEWS, CC cm 13, Turnhout 1987, p. 310-549.

Theologia 'Summi boni' (Theol. Sum.), *ibid.* p. 87-201.

*
* *

ABULAFIA (Anna Sapir), *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, Londres-New York, 1995.

ABULAFIA (Anna Sapir), 'Intentio recta an erronea' ? Peter Abelard's Views on Judaism and the Jews, *Festschrift for A. SALTMAN*, éd. B. ALBERT *et al.*, à par.

ALLARD (Guy-H.), Une suggestion à propos des trois personnages du *Dialogue* d'Abélard, *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*, Madrid, 1979, p. 495-504.

BUYTAERT (Eligius), Abelard's 'Collationes', *Antonianum* 44 (1969) 18-39.

CLANCHY (M.T.), *Abelard, a Medieval Life*, Oxford 1997.

COHEN (Jeremy), The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, *Traditio* 39 (1983) 1-27.

CROCCO (Antonio), *Abelardo, L'altro versante del Medioevo*, Naples, 1979, p. 129-151.

DAHAN (Gilbert), *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, 1990.

D'ANNA (Gabriella), Abelardo e Cicerone, *Studi medievali* 10.1 (1969) 333-419.

DOTTO (Gianni), Incontro di culture nella figura del 'Philosophus' del *Dialogus inter philosophum judaeum et christianum* di Pietro Abelardo, *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*, Madrid 1979, p. 663-668.

EBERHARD (Winfried), Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert : Pierre Abélard und Anselm von Havelberg, *Historisches Jahrbuch* 105 (1985) 353-87.

DE GANDILLAC, *Conférences*, Introd. cf. plus haut *Collationes*.

DE GANDILLAC (Maurice), Intention et loi dans l'éthique d'Abélard, *Pierre Abélard — Pierre le Vénérable*, éd. R. LOUIS (Coll. C.N.R.S. 546), Paris 1975, p. 585-610.

DE GANDILLAC (Maurice), Notes préparatoires à un débat sur le *Dialogus*, *Petrus Abaelardus, Person, Werk und Wirkung*, éd. R. Thomas, Trêves 1980, p. 243-6.

DE GANDILLAC (Maurice), Le « Dialogue » d'Abélard, *Abélard, le « Dialogue », la philosophie de la logique*, éd. M. DE GANDILLAC *et al.*, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1981, p. 3-20.

DE GANDILLAC (Maurice), *Genèses de la modernité, De la « Cité de Dieu » à la « Nouvelle Atlantide »*, Paris 1992, p. 163 — 178.

GAUSS (Julia), Das Religionsgespräch von Abaelard, *Theologische Zeitschrift* 27 (1971) 30-36.

- GAUTHIER (R.-A.), *Magnanimité*, Paris 1951, p. 257-262.
- GRABOÏS (Aryeh), The 'Hebraica Veritas' and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century, *Speculum* 50 (1975), p. 613-34.
- GRABOÏS (Aryeh), Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au XII^e siècle : le 'Dialogus' de Pierre Abélard et le 'Kuzari' d'Yehuda Halevi, *Pierre Abélard — Pierre le Vénérable*, éd. R. LOUIS (Coll. C.N.R.S. 546), Paris 1975, p. 243-246.
- GRABOÏS (Aryeh), Le dialogue religieux au XII^e siècle. Pierre Abélard et Jehudah Halévi, *Religionsgespräche im Mittelalter*, éd. B. LEWIS / F. NIEWÖHNER, Wiesbaden 1992, p. 149-167.
- GREGORY (Tullio), Abélard et Platon, *Peter Abelard*, (Mediaevalia Lovanensia I 2), Louvain-La Haye 1974, p. 38-64.
- JOLIVET (Jean), Abélard et le philosophe, *Rev. de l'hist. des religions*, 82 (1963) 181-189 (repris dans *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrines du langage*, Paris 198, p. 53-61).
- JOLIVET (Jean), *Abélard*, Paris 1969, p. 90-96.
- JOLIVET (Jean), *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milan 1996, p. 71-80 (version française : *La théologie d'Abélard*, Paris 1997).
- KURDZIALEK (M.), Beurteilung der Philosophie im 'Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum', *Peter Abelard*, éd. E.M. BUYTAERT (Mediaevalia Lovanensia I 2), Louvain 1974, p. 85-98.
- LANGMUIR (G.I.), Faith of Christians and Hostility to Jews, *Christianity and Judaism*, éd. D. WOOD (Studies in Church History 29), Oxford 1992, p. 77-92.
- LIEBESCHÜTZ (Hans), The Significance of Judaism in Peter Abelard's Dialogus, *Journal of Jewish Studies* 12 (1961) 1-18.
- LUSCOMBE (David E.) éd., *Peter Abelard's 'Ethics'*, Oxford 1971.
- LUSCOMBE (David E.), Peter Abelard, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, éd. Peter DRONKE, Cambridge 1988, p. 279-304.
- MARENBOON (John), Abelard's ethical theory : Two definitions from the « Collationes », *From Athens to Chartres, Studies in hon. of Edouard JEAUNEAU*, éd. H.J. WESTRA, Leide-Cologne 1992, p. 301-14.
- MARENBOON (John), *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997.
- MEWS (Constant), On Dating the Works of Peter Abelard, *Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age* 52 (1985) 73-134.
- VON MOOS (Peter), Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes, *Pierre Abélard — Pierre le Vénérable*, éd. R. LOUIS (Coll. C.N.R.S. 546), Paris 1975, p. 425-468.
- VON MOOS (Peter), Lucan und Abaelard, *Hommages à A. BOUTEMY, Collection Latomus* 145, 1976, p. 413-443.

- VON MOOS (Peter), *Geschichte als Topik, Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im Policraticus Johannis von Salisbury*, Hildesheim (1988) 1996.
- VON MOOS (Peter), Le dialogue latin au moyen âge : l'exemple d'Evrard d'Ypres, *Annales E.S.C.* 44.4 (1989) 993-1028.
- VON MOOS (Peter), Zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit : Dialogische Interaktion im lateinischen Hochmittelalter, *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991) 300-314.
- VON MOOS (Peter), Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur ? Eine theologisch-rhetorische Antwort des 12. Jahrhunderts, *Literarische Interessenbildung im Mittelalter*, éd. Joachim HEINZLE., Stuttgart 1993, p. 431-451
- VON MOOS (Peter), Introduction à une histoire de l'endoxon, *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés*, éd. Christian PLANTIN, Paris (Kimé) 1994, p. 3-17.
- VON MOOS (Peter), Gespräch, Dialogform und Dialog nach älterer Theorie, *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*, éd. B. FRANK/ TH. HAYE/ D. TOPHINKE, Tubingue 1998, p. 235-260.
- VON MOOS (Peter), Die angesehene Meinung, Studien zum *endoxon* im Mittelalter III : Abaelard, *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 45 (1998), p. 343-380.
- ORLANDI (Giovanni), Per una nuova edizione del « Dialogus » di Abelardo, *Rivista critica di storia della filosofia*, 34 (1979) 474-94.
- PAYER, cf. plus haut *Collationes*.
- DE RÉMUSAT (Charles), *Abélard*, 2 vols., Paris 1845/ Francfort, 1975, II, p. 531-43.
- ROQUES (R.), *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor*, (BECh sect. rel. 72), Paris, 1962, p. 260-4.
- SANTIAGO-OTERO (Horacio), éd., *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e Islamismo durante la edad media en la península Ibérica*, Turnhout, 1994.
- SCHRECKENBERG (Heinz), *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13. Jh.)*, Francfort/...../ Paris, 1988, p. 133-144.
- STEIGER (Lothar), Hermeneutische Erwägungen zu Abaelards *Dialogus, Petrus Abaelardus, Person, Werk und Wirkung*, éd. R. THOMAS, Trêves, 1980, p. 247-266.
- SYNAN (E.A.), The 'Exortacio' against Peter Abelard's 'Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum', *Essays in honour of A.C. PEGIS*, éd. J.R. O'DONNELL, Toronto 1974, p. 176-92.
- THOMAS (Rudolf), *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im 'Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum'*, Bonn, 1966.
- THOMAS (Rudolf), Die meditative Dialektik im 'Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum', *Peter Abaelard*, éd. E.M. BUYTAERT (Mediaevalia Lovensia I 2), Louvain, 1974, p. 99-115.

- THOMAS (Rudolf), Die Persönlichkeit Peter Abaelards im *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* und in den *Epistulae* des Petrus Venerabilis, Widerspruch und Uebereinstimmung, *Pierre Abélard — Pierre le Vénérable*, éd. R. LOUIS (Coll. C.N.R.S. 546), Paris, 1975, p. 255-270.
- TOLAN (John), *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gainesville/.../Jacksonville 1993.