

## Des Écoles aux Universités

Nous débutons ce soir un nouveau cycle de conférences, dédié à un grand théologien du Moyen-Âge, saint Thomas d'Aquin. Plusieurs intervenants nous ferons découvrir divers aspects de sa très riche pensée. Mais peut-être est-il bon de prendre d'abord le temps de situer Thomas dans son époque, le XIII<sup>e</sup> siècle, parce que ce siècle a été le lieu d'une mutation culturelle et spirituelle de très grande envergure ayant concerné au premier chef la théologie. Pour résumer les choses, c'est à cette époque, avec la création des Universités, que la théologie est devenue une science. Voici comment le grand historien Marie-Dominique Chenu parle de cette mutation considérable.

Par l'introduction de l'épistémologie aristotélicienne s'était constituée au XIII<sup>e</sup> siècle, dans une réflexion explicite, la théologie comme science. Saint Thomas d'Aquin était le maître de cette opération de grande envergure, qui devait commander le développement ultérieur de la doctrine sacrée<sup>1</sup>.

Cette « opération de grande envergure » dont parle Chenu n'aurait pas été possible sans une considération renouvelée du rôle de la raison humaine dans l'intelligence de la Parole de Dieu. Au moment où la philosophie d'Aristote renaît de ses cendres par son usage de plus en plus prégnant en théologie, la théologie s'est mise en demeure de préciser pour elle-même les liens structurels qu'elle entretient avec la raison. Cela parce que le rapport foi-raison a pris une nouvelle configuration. C'est ce que je vais essayer de vous expliquer ce soir.

### 1. *Fides quærens intellectum*

Rappelons d'abord, très schématiquement, les étapes jalonnant la constitution de la théologie universitaire au Moyen-Âge<sup>2</sup>.

Jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, les lieux privilégiés de la vie intellectuelle sont les monastères, là où la culture antique a été préservée grâce à l'immense effort anthologique des moines. L'Écriture sainte y est lue, méditée, commentée, à l'aide des sources patristiques donc dans le cadre d'une pensée symbolique qui intègre paisiblement la raison dans la foi. Son fondement métaphysique se trouve dans le platonisme chrétien mais depuis le VIII<sup>e</sup> siècle celui-ci n'est plus guère réfléchi pour lui-même, sauf exceptions comme le laïc irlandais Jean Scot Érigène (c. 800-876). En revanche les moines font preuve d'une grande sensibilité au génie de la langue latine. La rhétorique et la

---

<sup>1</sup> Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1969, p. 9.

<sup>2</sup> Je me suis aidé pour ces pages de Thierry BEDOUELLE, *La théologie*, Paris, Puf, 2009, p. 54-77.

grammaire sont, pourrait-on dire, leur porte d'entrée dans la lecture croyante de la Bible<sup>3</sup>.

Une figure comme saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109), abbé du Bec en Normandie avant de devenir évêque en Angleterre, témoigne d'un changement de mentalité. Dans son célèbre *Proslogion*, Anselme quitte en quelque sorte la certitude tranquille des Pères que la foi est, en son essence même, raison. Certes, Anselme est convaincu que la foi est rationnelle, mais cette conviction doit désormais être étayée, montrée, voire démontrée. La raison de la foi n'est plus une évidence immédiate, elle doit être cherchée, désirée par l'homme de foi : *fides quærens intellectum*. Ainsi la raison questionne-t-elle la foi parce qu'elle peut avoir du mal à saisir le sens de ce qui est cru. Foi et raison se distinguent et s'unissent dialectiquement, déjà au sujet du premier objet de foi qui est Dieu.

Le *Proslogion* contient une réflexion sur Dieu que l'on désigne depuis Kant par l'expression d'*argument ontologique*. Contrairement à ce qui est souvent affirmé, il ne s'agit pas d'une preuve philosophique de Dieu mais d'un moment dans le procès dialectique par lequel la foi accède à sa propre rationalité. Littérairement, le *Proslogion* ne se présente d'ailleurs pas comme un traité philosophique mais plutôt comme une méditation spirituelle dans laquelle saint Anselme invite son lecteur, *évidemment croyant*, à chercher Dieu.

Homme de rien, fuis un moment tes occupations, cache-toi un peu de tes pensées tumultueuses. [...] Entre dans la cellule de ton âme, exclus tout hormis Dieu et ce qui t'aide à le chercher ; porte fermée, cherche-le. Dis maintenant, tout mon cœur, dis maintenant à Dieu : *Je cherche ton visage, ton visage, Seigneur, je le recherche*. (Ps 26,8)<sup>4</sup>.

Après cette introduction Anselme raconte, avec des accents rappelant les *Confessions* d'Augustin, combien l'homme s'est éloigné de Dieu et, en conséquence, se dérobe à lui-même. L'homme marqué par le péché, le vieil homme, c'est l'insensé du Psaume qui va jusqu'à dire : « Dieu n'est pas ! » (Ps 13,1 ; 52,1). Or ce vieil homme n'est pas tout-à-fait mort, son cadavre bouge encore, même dans la personne du baptisé qui pourtant est rené dans le Christ. Le cri de l'insensé : « Dieu n'est pas » a un écho en nous ! Il peut nous déstabiliser, nous faire douter de la vérité de notre foi. C'est alors que la méditation d'Anselme se fait, plus franchement, effort de la raison et qu'elle prend un tour philosophique tout en devenant prière adressée à Dieu – ce qui est paradoxal et en même temps très révélateur de la démarche d'Anselme.

---

<sup>3</sup> Cf. le grand œuvre de Dom Jean LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1957, ainsi que le *Discours de Benoît XVI au monde de la culture* prononcé au Collège des Bernardins le 12 septembre 2008.

<sup>4</sup> ANSELME DE CONTORBERY, *Proslogion*, I, p. 237 dans la traduction de Michel Corbin (Paris, Cerf, 1986).

Aussi, Seigneur, Toi qui donnes l'intelligence de la foi, donne-moi, autant que Tu le trouves bon, de reconnaître que Tu es comme nous le croyons, et que Tu es ce que nous croyons. Nous croyons en effet que Tu es quelque chose dont rien de plus grand ne puisse être pensé (*credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit*). Est-ce qu'une telle nature n'est pas parce que *l'insensé a dit dans son cœur* : « Dieu n'est pas ! » (Ps 13,1) ? Mais certainement ce même insensé, lorsqu'il entend cela même que je dis : « quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé », reconnaît ce qu'il entend, et ce qu'il reconnaît est dans son intelligence, même s'il ne reconnaît pas que cela est<sup>5</sup>.

Contrairement aux interprétations courantes du *Proslogion* – et il faut savoir gré à Karl Barth<sup>6</sup> d'avoir réorienté l'argument ontologique dans un sens plus conforme à l'intention de son auteur – ce texte n'a aucune visée apologétique. Anselme ne cherche pas à convaincre un athée réel ou supposé, mais il identifie la raison athée parce que insensée à une figure de la conscience. Et, faut-il ajouter aussitôt, de la conscience *croyante*. L'athéisme ou en tout cas le doute concernant l'existence de Dieu n'est pas, sans plus, le contraire de la foi. C'est aussi un moment de la foi parce que la raison est toujours en retard sur la foi et qu'elle doit être remise à son niveau par le travail de la foi. Par la foi, l'homme adhère à Dieu d'abord dans une certaine obscurité de la raison mais cette obscurité devra être dissipée par une lumière émanant de la foi. Alors seulement le croyant pourra confesser, avec toute sa raison, que Dieu existe.

Ainsi l'expression anselmienne de *fides quærens intellectum* signifie moins la justification de la foi aux yeux de la raison – comme si la foi comparaisait au tribunal de la raison – que la guérison de la raison par la foi. La foi vient chercher la raison comme Dieu est venu chercher l'homme perdu dans la région de la dissemblance (Augustin). La raison, qui disait trop vite et trop tôt que Dieu n'existait pas parce qu'elle pensait disposer d'un concept suffisamment explicite de Dieu, n'est pas renvoyée par Anselme à un meilleur concept de Dieu, à une meilleure définition de Dieu. La raison n'est pas renvoyée à la raison mais à la foi, parce que la raison peut penser son incapacité à penser Dieu – ce qui est très paradoxal, d'ailleurs. C'est le tournant décisif qui s'opère au ch. XV du *Proslogion*, un tout petit chapitre qu'il vaut la peine de citer intégralement.

Par suite, Seigneur, Tu n'es pas seulement tel que plus grand ne peut être pensé (*quo maius cogitari nequit*), mais Tu es quelque chose de plus grand qu'il ne se puisse penser (*maius quam cogitari possit*). Puisqu'il est possible en effet de penser qu'il est quelque chose de ce genre, il est possible, si

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, II, p. 245.

<sup>6</sup> Karl BARTH, *Fides quærens intellectum, La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1958.

Tu n'es pas cela même, de penser quelque chose de plus grand que Toi ; ce qui ne peut se faire<sup>7</sup>.

La raison qui s'applique à l'idée de Dieu tombe sur un paradoxe qui l'ouvre à la Révélation. En effet, cette raison arrive à penser que Dieu ne peut pas être pensé sinon comme existant nécessairement. Et malgré cela, l'existence de Dieu n'est pour autant pas une déduction logique de l'idée de Dieu puisque Dieu est plus grand qu'il ne se puisse penser. La faillite de la raison à penser l'existence de Dieu est en quelque sorte sa victoire même ! Car, quand elle s'applique à l'idée de Dieu, la raison prend conscience qu'elle s'autotranscende en direction d'une existence qui ne lui échappe pas totalement (puisque'elle peut *penser* la transcendance de l'existence sur la pensée) et qui en même temps est totalement hors de ses pouvoir (puisque'elle peut penser la *transcendance* de l'existence sur la pensée). Bienheureuse incapacité de la raison à se clore sur elle-même quand elle perçoit, pour reprendre la belle formule de Jean-Luc Marion, que « Dieu commence quand cesse le concept<sup>8</sup> ».

Retenons qu'avec Anselme la raison se pose dans sa consistance propre, distincte de la foi quoique non séparée d'elle. Jamais indépendante de la foi, la raison dispose malgré tout d'une vraie autonomie qui se développe dans un procès dialectique ou dialogique. La raison surgit pour ainsi dire de la foi d'abord sous un aspect négatif, comme une puissance questionnante, voire négatrice de la foi ; puis, vaincue et guérie par la foi, la raison se réintègre pacifiquement en elle.

## 2. *Sic et non*

Au XII<sup>e</sup> siècle l'émancipation des communes change l'équilibre des forces entre les villes et les seigneurs, en faveur des premières. Cette mutation s'accompagne d'un développement culturel et de la création d'« écoles cathédrales » ou « écoles épiscopales », où exercent et étudient des clercs séculiers et non des moines. La dialectique aristotélicienne s'y diffuse rapidement en complément de la grammaire et de la rhétorique qui forment à elles trois le *trivium*. Une fois ces trois disciplines maîtrisées, l'étudiant se consacre au *quadrivium* composé de l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. *Trivium* et *quadrivium* constituent ensemble les sept arts libéraux enseignés dans les écoles comme une formation de base, préparatoire à l'étude des Saintes Écritures.

Dans les écoles cathédrales, l'étude de la Bible se fait plus méthodique et plus soucieuse de

---

<sup>7</sup> ANSELME DE CONTORBERY, *Proslogion*, XV, p. 267.

<sup>8</sup> Cf. Jean-Luc MARION, *Questions cartésiennes*, Paris, Puf, 1991, p. 221-258 cité par T. BEDOUELLE, p. 64.

développer le sens littéral avant de passer au sens spirituel<sup>9</sup>. Le centre du renouveau biblique se trouve à Paris, à l'école de Saint-Victor. Un nom en particulier doit être retenu : Hugues de Saint-Victor (1096-1141), qui a pris la peine d'écrire deux manuels d'exégèse (le *Didascalicon* et le *De scripturis et scriptoribus sacris*) formant comme une mise à jour médiévale du *De doctrina christiana* de saint Augustin. Hugues y explique notamment que l'exégèse du sens littéral doit se déployer en trois étapes successives : la *littera*, le *sensus*, la *sententia*<sup>10</sup>. La première étape, la *littera*, concerne les signes linguistiques dans leur clôture textuelle, c'est-à-dire qu'elle se limite à une analyse philologique, syntaxique et rhétorique du texte étudié. La deuxième opération exégétique, le *sensus*, envisage en quelque sorte le monde sensible et sensé (*sensus*) élaboré par la *littera* afin de le situer dans le contexte extra-textuel de l'histoire sainte. La troisième opération, la *sententia*, découvre la doctrine théologique du *sensus*, sans craindre de prolonger la réflexion aux plans philosophique, dogmatique ou sacramentel. Par sa dimension sententiaire, l'exégèse littérale des scolastiques est donc plus large que ce que nous nommons aujourd'hui exégèse historico-critique. Les scolastiques avaient d'ailleurs conscience de ce changement de niveau puisqu'ils compilaient, dans des recueils indépendants, les sentences les plus remarquables des grands maîtres. « Le fameux *Liber sententiarum* de Pierre Lombard (1100-1160) est le type achevé de cette littérature et sanctionne l'étape de l'évolution accomplie<sup>11</sup>. » On a ici l'amorce d'une théologie non pas indépendante de l'Écriture Sainte mais en quelque sorte autonome, tout comme avec saint Anselme la raison se posait comme autonome mais non indépendante de la foi.

C'est encore au XII<sup>e</sup> siècle que les traducteurs de Tolède diffusent les ouvrages d'Aristote, via le monde arabe et les commentaires d'Averroès (auparavant seuls la *Dialectica* et les *Decem categoriae* étaient connus de l'Occident latin, mais ils étaient attribués à saint Augustin tellement Aristote n'avait pas bonne réputation chez les Pères)<sup>12</sup>. L'influence grandissante d'Aristote est également sensible à travers Abélard (1079-1142) qui ne profite pas de ces nouvelles traductions mais essaie malgré tout de donner une assise métaphysique à la logique et la dialectique aristotéliennes en s'aidant du néoplatonicien Boèce (480-524). Surtout, prenant la suite de Bérenger de Tours (999-1088), Abélard met en œuvre une nouvelle conception de la théologie en

---

<sup>9</sup> Cf. Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2008, p. 239-297.

<sup>10</sup> Hugues DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, VI, 9 : « *Expositio tria continet : litteram, sensum, sententiam.* »

<sup>11</sup> M.-D. CHENU, p. 25.

<sup>12</sup> Cf. Rémi BRAGUE, « Aristotélisme chrétien », *Dictionnaire Critique de Théologie* (Jean-Yves LACOSTE, éd.), Paris, Puf, 1998, p. 87-89.

déplaçant la matière de celle-ci, qui ne sera plus la page d'Écriture Sainte mais les énoncés de la foi et les réflexions des *auctoritates*, sur lesquels doivent s'appliquer les trois disciplines du *trivium* et particulièrement la dialectique<sup>13</sup>.

Bien différente de la dialectique platonicienne qui exprime la contemplation des idées par l'âme, la dialectique aristotélicienne permet de raisonner à partir de prémisses qui ne sont que probables. On pourrait caricaturer en disant que la dialectique prêche le faux pour savoir le vrai ! Ou, avec les mots mêmes d'Aristote, « la possibilité d'apporter aux problèmes des arguments dans les deux sens nous fera découvrir plus facilement la vérité et l'erreur dans chaque cas<sup>14</sup>. » Du fait de cette incertitude de départ, la dialectique suppose un tour d'horizon envisageant les hypothèses les plus contradictoires (*sic et non*). On examine plusieurs solutions possibles, on précise leurs conséquences éventuelles et, par cohérence avec ce que l'on a déjà établi de manière certaine, on arrive à trancher le problème.

La force et en même temps la faiblesse de la dialectique aristotélicienne, c'est d'arriver à se prononcer sans accéder à la raison intérieure de la vérité. La dialectique permet de savoir que telle conclusion est vraie, mais pas toujours de comprendre pourquoi elle est vraie, sinon en disant que le contraire est faux. Or, si en logique mathématique une double négation revient à une affirmation, il n'en va pas de même dans le monde de la pensée en général. La dialectique tranche, mais un peu comme un juge tranche une cause qui a nécessité un procès. S'il y a besoin d'un acteur extérieur à la vérité pour que la vérité soit proclamée, c'est que la vérité n'a pas réussi à se manifester à partir de son propre mouvement. Aristote assume d'ailleurs lucidement cette sorte d'infirmité juridique de la dialectique : « on se trouve forcément dans une meilleure posture pour juger quand on a entendu, comme des plaideurs adverses, tous les arguments en conflit<sup>15</sup>. »

Ainsi le changement de méthode opéré par Abélard – appliquer la dialectique aux énoncés de la foi – est lourd de conséquences. Abélard tend, plus ou moins consciemment, à transformer la nature même de l'acte théologique. Certes, il ne fait pas de doute que, pour Abélard comme pour Anselme, la foi appelle la raison et que la théologie est une quête de la foi qui cherche à comprendre. Les accusations portées contre lui par saint Bernard (1090-1153) sont injustes, comme le manifeste le prologue du *Sic et Non*, sorte de compilation d'opinions contradictoires des Pères sur divers points de la doctrine chrétienne :

---

<sup>13</sup> Cf. Jean JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin, 1969, p. 229-336.

<sup>14</sup> ARISTOTE, *Topiques*, I, 2, 101 a 33-36 cité par T. BEDOUELLE, p. 60.

<sup>15</sup> ID., *Métaphysique*, B, 1, 995 b 1-3.

J'entends bien, comme je l'ai décidé, rassembler les divers écrits des saints Pères au fur et à mesure qu'ils me viendront à la mémoire. Certains textes qui apparaissent de prime abord dissonants susciteront des questions. Ils obligeront les lecteurs novices à un exercice de recherche de la vérité et les conduiront à plus d'acuité dans leur enquête. En vérité, la clé primordiale de la sagesse c'est de se poser des questions assidûment et fréquemment. S'emparer de cette clé doit être le souhait ardent des étudiants. Aristote, le plus perspicace des philosophes, les exhorte à le faire et, à propos du « prédicament de relation », il dit ceci : « Il est sans doute difficile de trouver une solution à ces problèmes si on ne les a pas, à plusieurs reprises, examinés. » Douter de chaque point particulier n'est pas inutile. En effet, en doutant nous venons à chercher et en cherchant nous percevons la vérité. C'est aussi ce que dit la Vérité elle-même : « Cherchez, dit-elle, et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira » (Mt 7,7). Jésus lui-même ne nous donne-t-il pas son propre exemple pour nous instruire ? À l'âge d'environ douze ans il a voulu qu'on le trouva assis au milieu des docteurs et les interrogeant. Il a voulu se montrer comme un disciple qui interroge plutôt qu'un maître qui enseigne, bien qu'il fût lui-même dans la pleine et parfaite sagesse de Dieu.

Ce beau texte ne présente pour nous rien de bien choquant et nous avons du mal à y voir le manifeste d'un libre-penseur rationaliste. Et pourtant, « pour ses critiques, Abélard est un dangereux novateur, qui usurpe le Magistère, prêche un nouvel Évangile, dispute sans retenue des choses divines et humaines<sup>16</sup> ». Ce que l'on peut comprendre si l'on perçoit combien l'usage de la dialectique en théologie, parce qu'elle conduit à évaluer, critiquer et surtout juger les arguments contradictoires des Saintes Écritures et des saints Pères, met le théologien dans une position dominante en regard de la Révélation. Et cela, même si, par respect pour les diverses autorités, la thèse que le théologien soutient en fin de compte s'accompagne systématiquement d'une réconciliation irénique : de son point de vue, parce que tel Père ne considérerait le problème que sous tel aspect particulier (alors que le dialecticien s'élève à une considération générale et englobante), il avait raison. Bref, la théologie dialectique n'est plus une théologie engendrée par l'Écriture mais elle a simplement recours à l'Écriture comme à la première et la plus grande des *auctoritates*.

Comme méthode de discussion, la dialectique promeut la puissance arbitrale de la raison. Sa reprise, dès le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, suscita de profondes résistances : en discutant rationnellement la présence réelle dans l'eucharistie, Bérenger de Tours fut accusé par Lanfranc du Bec de « laisser derrière lui les autorités sacrées et de se réfugier dans la dialectique. » Sujette à de violentes polémiques (notamment de la part de Bernard de Clairvaux), la dialectique fut pourtant à l'origine de la méthode rationnelle propre à la théologie scolastique. En mettant ainsi en scène, dans le *Sic et Non*, les contradictions observables entre les autorités (textes bibliques, patristiques ou conciliaires) à propos de problèmes

---

<sup>16</sup> J. JOLIVET, p. 347.

théologiques donnés, Abélard engagea l'activité théologique sur la voie d'une résolution purement rationnelle des conflits théoriques : la solution de ces conflits ne pouvait naître que d'une argumentation posée non par une autorité, mais par la raison<sup>17</sup>.

### 3. La théologie, une science universitaire

Le XIII<sup>e</sup> siècle voit l'essor des Universités (Bologne, Paris, Oxford...) qui, en quelque sorte, prennent la suite des écoles cathédrales. L'Université regroupe plusieurs Facultés : Arts, Théologie, Médecine, Droit, mais l'étudiant doit forcément commencer par la Faculté des Arts avant de choisir sa spécialisation. Il y reçoit le *trivium* et le *quadrivium* traditionnels mais aussi et de plus en plus un enseignement philosophique élaboré à partir des nouvelles traductions d'Aristote. C'est de là que la séquence Philosophie – Théologie encore en vigueur aujourd'hui dans les études ecclésiastiques tire son origine. Quant à la Faculté de Théologie, elle dispense sa formation sur la base de deux grands textes : la Bible d'un côté (*lectio*), les *Sentences* de Pierre Lombard de l'autre (*quæstio*). La *lectio* correspond à l'étude de la Bible et elle s'organise selon la triple distinction d'Hugues de Saint-Victor, c'est-à-dire la *littera*, le *sensus* et la *sententia*. La *quæstio* correspond à l'étude des *Sentences* et met en scène une raison qui interroge, radicalement, la foi : « Dieu existe-t-il ? » (question qui aurait paru fort impie à un moine-théologien du X<sup>e</sup> siècle), « L'âme est-elle immortelle ? » ou « Les anges déchus peuvent-ils se repentir ? ». Très diverse par sa matière, la *quæstio* est en revanche toujours semblable dans sa forme. Ses différents aspects sont bien séparés en autant d'articles dont l'intitulé est bref et le corps se subdivise en quatre points : 1) arguments dans un sens ; 2) arguments dans le sens contraire ; 3) réponse du Maître ; 4) réfutation des arguments opposés à la réponse du Maître.

Outre la *lectio* et la *quæstio* déjà amorcées dans les écoles à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, l'Université invente un exercice original permettant aux Maîtres de confronter leurs théologies mais aussi de manifester publiquement leurs compétences : la *disputatio*. Maîtres et étudiants se réunissent pour creuser ensemble, de manière très approfondie, un thème fixé d'avance ou proposé au moment même par un étudiant. Les questions spontanées peuvent être très diverses, d'où le nom de « disputes quodlibétiques » que prennent ces rencontres (*quodlibet* signifie en latin « n'importe quoi »<sup>18</sup>).

---

<sup>17</sup> T. BEDOUELLE, p. 60-61.

<sup>18</sup> Gilbert Dahan illustre cette diversité par une question quodlibétique loufoque : « pourquoi les hommes sont chauves et portent la barbe mais non les femmes ? », à laquelle succédait une question sur l'inhérence ontologique des accidents dans la substance. Cf. G. DAHAN, *Interpréter la Bible au Moyen-Âge, Cinq écrits du XIII<sup>e</sup> siècle sur l'exégèse*



Résumons tout cela dans un petit tableau.

Faculté des Arts		Faculté de Théologie	
<i>trivium</i>	grammaire	<i>lectio</i>	<i>littera</i>
	rhétorique		<i>sensus</i>
	dialectique		<i>sententia</i>
<i>quadrivium</i>	arithmétique	<i>quæstio</i>	<i>sic proceditur</i>
			<i>sed contra</i>
			<i>respondeo</i>
		<i>ad primum, secundum, etc.</i>	
	géométrie	<i>disputatio</i>	
	astronomie		
	musique		

Ajoutons que l'enseignement universitaire dans sa triple modalité : *lectio*, *quæstio*, *disputatio*, est d'abord oral mais qu'il se met rapidement par écrit grâce aux prises de note des étudiants ou du fait du Maître lui-même. C'est typiquement le cas pour un Thomas d'Aquin dont nous possédons des commentaires de l'Écriture Sainte (*lectio*), un commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard (*quæstio*), des recueils de *Questions quodlibétiques* (*disputatio*) et même une *Somme de Théologie* exprimant le fruit de toute une vie d'enseignant à l'Université, toute une vie de théologien. Car désormais et pour longtemps, la chose est acquise : le théologien n'est pas un saint évêque, comme dans l'Antiquité tardive. Ce n'est pas non plus un moine tout adonné à la contemplation de Dieu, comme au haut Moyen-Âge. C'est un universitaire, un « spécialiste » des questions que la raison adresse à la foi, un enseignant. Voici le portrait qu'en dresse le P. Chenu :

Ainsi se constitue, fût-ce dans le même personnage, à côté du docteur de la foi, le professeur, disons le professionnel, ayant certes qualité pour parler doctrine, mais engageant dans son enseignement des données philosophiques et spirituelles personnelles, et développant son savoir dans un genre littéraire tout extra-scripturaire, avec ses techniques, ses formulaires, ses auditoires spéciaux, ses rites, et cette espèce d'isolement que la meilleure pédagogie ne peut rompre tout-à-fait. La foi – et le génie – domineront le métier ; mais le métier restera l'instrument normal. Le « maître en théologie » fait profession de science<sup>19</sup>.

---

de la Bible traduits en français, Paris, Parole et Silence, 2009, p. 62.

<sup>19</sup> M.-D. CHENU, p. 26.