

"Etre licencié en paradis": La prégnance du modèle scolaire au Moyen Âge d'après un sermon de Robert de Sorbon

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4063>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *crise de la culture scolaire*, pp. 45-64

« Être licencié en paradis » :
la prégnance du modèle
scolaire au Moyen Âge
d'après un sermon de Robert de Sorbon

JEAN-LUC SOLÈRE*

La pensée médiévale se comprenait elle-même comme une pensée d'école : la scolastique. C'est que l'École était une idée neuve en Europe, du moins cette institution, sans équivalent dans les âges antérieurs, que fut l'Université. Les écoles antiques, ou monastiques du haut Moyen Âge, même si elles étaient établies dans un lieu permanent et pourvues de ressources propres (comme l'Académie platonicienne) ou soutenues par l'autorité politique (comme les chaires civiques ou impériales dans l'Empire romain), relevaient davantage de l'éducation traditionnelle, de la transmission personnelle d'un maître à ses disciples. Il est resté quelque chose de cela dans l'Université médiévale, mais il y avait aussi autre chose : l'invention d'une communauté intellectuelle et juridique de la totalité (*universitas*) des étudiants et maîtres présents dans une ville, d'une fédération d'écoles, d'une sorte de corporation, sujet de droit intégré à la vie publique (contre-pouvoir à l'occasion), dotée de ses juridictions

* CNRS, Centre d'études des religions du livre, Paris.

Histoire et définitions de la culture scolaire

et de son règlement, organisant des cursus, des programmes, des exercices, des examens, des grades¹. Bien que marquée par des individualités brillantes, ou par des groupes particuliers tels que les ordres mendiants, l'Université médiévale a été, par excellence, un lieu de pensée collective, de débat perpétuel et d'effervescence intellectuelle². On ne trouvait pas d'organisation semblable ailleurs, en terre d'islam ou byzantine, et d'aucuns attribuent à cette création l'essor intellectuel, et bientôt l'avance, que prendra l'Occident.

I

Rappelons quelques faits et quelques caractéristiques essentielles des origines de cette invention médiévale.

Elle est apparue à peu près simultanément à Bologne, Paris et Oxford, au début du XIII^e siècle. Son apparition ne constitue pas une rupture, mais au contraire se situe dans la continuité de l'essor scolaire du XII^e siècle, en particulier à Paris, où pullulait une foule d'étudiants de toutes origines, attirés par la réputation de l'enseignement en philosophie et théologie³. Cette expansion appelait de nouvelles formes d'organisation. Il y eut une conjoncture favorable, née de la rencontre entre d'une part une extension majeure du savoir (via les traductions importées du monde arabe et grec), et d'autre

1. Voir Le Goff, 1985, p. 82-86. Notre système d'études a longtemps été marqué (à travers les collèges des Jésuites, qui avaient pris la relève des collèges médiévaux) par ces innovations du Moyen Âge, non seulement pour le *cursus* (les « humanités » succédant aux « arts libéraux » comme propédeutique) et les grades (baccalauréat, licence), mais aussi pour les procédés d'enseignement et les genres littéraires (*disputationes*, commentaires...).

2. Cf. Verger, 1999, p. 73 : « Le docteur médiéval était aux antipodes de l'homme de cabinet, du chercheur solitaire », de par les nombreux exercices et actes officiels effectués en commun.

3. Voir Le Goff, 1985, p. 24-25. Cf. Verger, 1995, p. 2 sq. « Maîtres et étudiants étaient devenus assez nombreux pour constituer, au sein de la population parisienne, un groupe à part, pesant de son propre poids et commençant à prendre conscience de sa spécificité, se distinguant aussi bien du peuple, des bourgeois que du clergé proprement dit. »

« Être licencié en paradis »

part une demande sociale croissante d'un enseignement de haut niveau, liée à la densification des structures administratives, civiles et ecclésiastiques, sans oublier la volonté délibérée des acteurs : le roi Philippe Auguste, le pape (surtout Innocent III), les *scolares* eux-mêmes, bien sûr¹. Concernant Paris, les premières mentions d'une *universitas, communitas, societas, consortium*, apparaissent entre 1205 et 1210². P. Michaud-Quantin a montré qu'en milieu urbain, à cette époque, se développait une aspiration générale à se regrouper en associations pour pouvoir pratiquer une même activité, en se dégageant des contraintes imposées par les anciens liens verticaux de dépendance personnelle : ce mouvement a touché beaucoup d'aspects de la vie politique, économique, religieuse et culturelle. Le même désir d'autonomie a présidé aux choix qui ont guidé la mise en place des structures de l'Université. Pour s'émanciper de la tutelle des autorités ecclésiastiques locales, traditionalistes, défavorables aux nouveautés intellectuelles et pédagogiques, ses membres ont habilement instauré un système autogéré, cooptatif et monopolistique, garanti par des autorités extérieures (la papauté). Ils ont incontestablement acquis une certaine indépendance. Ils ont même pratiqué une sorte de démocratie interne, puisqu'à chaque niveau, jusqu'au recteur, les officiers et représentants étaient élus, et demeuraient sous le contrôle des assemblées électives³. En même temps, il est vrai que

1. Voir Verger, 1995, p. 20-30, P. Nardi, in De Ridder-Symoens, 1992, p. 77-96.

2. Les statuts les plus anciens que nous ayons conservés sont ceux accordés en 1215 par le légat pontifical Robert de Courçon, mais dès 1212-1213 « l'université qui connaissait alors son premier affrontement grave avec le chancelier, se comportait comme une institution solide » (Verger, 1995, p. 9). La bulle pontificale *Parens scientiarum* (13 avril 1231) a validé son organisation et a constitué la « Grande Charte », en quelque sorte, de l'université.

3. Verger, 1999, p. 52 : « Au total, le gouvernement des universités présentait au XIII^e siècle des caractères incontestablement démocratiques. Il s'exerçait, en tout cas, de façon autonome, car les possibilités d'intervention des autorités extérieures étaient très limitées. Évêques et chanceliers, dépouillés de la plus grande partie de leurs prérogatives, se contentaient de présider certaines cérémonies. Les États n'avaient pas encore de fonctionnaires spécialement chargés des affaires universitaires. Seuls les légats pontificaux pouvaient jouer un rôle important (...). »

cette institutionnalisation de l'enseignement permettait aux autorités, notamment ecclésiastiques, un meilleur contrôle, par exemple sur les contenus d'enseignement. La mise en place des structures de l'Université était grosse de contradictions potentielles¹.

Mais il reste que l'établissement d'une telle institution, internationale par sa fréquentation et son recrutement, mettant en commun intérêts et compétences, induisit un changement d'échelle dans les objectifs et les finalités de l'enseignement et de la recherche. Alors que les écoles épiscopales du XII^e siècle n'avaient pour fonction première que la formation du clergé diocésain, une des nouveautés liées à l'apparition des trois grandes universités est la délivrance d'un diplôme valable universellement (dans les limites de la chrétienté latine, évidemment) : c'est la *licentia docendi ubique*, la licence (permission) d'enseigner partout (qui est à l'époque le diplôme suprême : celui qui l'obtient est par la même appelé docteur, et maître s'il enseigne²). Auparavant, la licence accordée par le chancelier de l'école épiscopale n'avait qu'une valeur locale. Désormais, il est entendu que les universités les plus fameuses sont dépositaires d'une sorte d'autorité, qui s'étend à toute la Chrétienté. L'étude, le *studium*, est une valeur universelle, dont elles sont la réalisation³.

L'Université eut donc conscience d'elle-même⁴ comme d'un lieu d'excellence et d'autorité morale et intellectuelle. Être docteur tendit à devenir une dignité, voire un état (*status*) ou même un ordre (*ordo*, au sens social) reconnaissable à certains signes, vestimentaires notamment. À côté des épreuves scolaires proprement dites, les examens se sont chargés d'un symbolisme évoquant le rite de passage ou l'adoubement par des pairs.

Dans un premier temps, ce groupe social a posé son identité, distincte de celle des chevaliers, des prêtres ou des moines, en revendiquant la valeur du *travail* intellectuel : il s'est affirmé comme un

1. Voir Le Goff, 1985, p. 80-81.

2. Voir J. Verger, in De Ridder-Symoens, 1992, p. 144-148.

3. Verger, 1995, p. 18.

4. Cf. Le Goff, 1999.

ensemble de professionnels de la pensée¹. Par la suite, les universitaires, surtout les juristes, ont cherché un autre type de reconnaissance sociale, en s'assimilant à la (petite) noblesse². François I^{er} finira par accorder à tous les docteurs le titre de chevalier, mais l'adage « doctorat vaut chevalerie » est ancien : la prétention à marcher au même rang au moins que les chevaliers apparaît déjà dans les *Siete Partidas* d'Alphonse X le Sage (p. II, t. 31, § 8), au XIII^e siècle. À la même époque, Jacques de Révigny, professeur à Orléans, affirmait que « le juriste est comme le chevalier d'une chevalerie sans armes »³. Aux XIV^e et XV^e siècles notamment les légistes se parent volontiers du titre (inventé de toutes pièces) de « seigneur ès lois », *dominus legum*⁴.

1. Voir Le Goff, 1985, p. 67-68. Il faut néanmoins préciser avec Verger, 1995, p. 28 (n. 84) que cela se faisait non sans « marquer qu'il s'agissait d'un type particulier de *labor*, qui gardait quelque chose de la dignité de l'ascèse et de la méditation monastiques » : « Sic contemplativi sunt claustrales et scolares... Laboris vero merces est in presenti cordis illuminatio, in futuro utriusque hominis glorificatio » [Prevostin, in Lacombe, 1927, p. 199] ; Pierre de Blois : « Labor scolasticus ocium est, sed ocium negociosum... Scolastici namque hominis labor non est in operibus, sed in verbis » [lettre non datée, dans : Denifle et Chatelain 1889, n° 26, p. 29]. De plus, les universitaires n'ont jamais réussi à définir, sur le plan économique, la nature et la valeur de leur travail. D'une part, idée venue de l'Antiquité païenne et chrétienne, le produit de l'activité intellectuelle n'est pas assimilable à une marchandise ; le savoir est un don de Dieu qui ne peut être vendu (péché de simonie), et c'est pourquoi les III^e-IV^e conciles de Latran ont rappelé que le professeur ne devait pas se faire payer. Pour résoudre le problème de leur subsistance, il a été décidé de leur donner des prébendes, des *beneficia sine cura* : fictivement, les maîtres étaient censés profiter des loisirs de cette « sinécure » pour enseigner à titre gracieux. Néanmoins, certains universitaires ont développé l'idée qu'il fallait distinguer la science du professeur (science qui est un don de Dieu) de son travail, qui, lui, méritait une rémunération. Ce serait donc les étudiants qui feraient vivre le maître en lui versant leurs *collectae*. Cependant, le plus souvent on présentait ces honoraires touchés par le professeur sous la forme, moins compromettante, du minerval, du cadeau offert en contrepartie de son enseignement : le professeur pouvait « accepter », mais non « exiger », l'argent de ses élèves. Voir Le Goff, 1985, p. 104-108, J. Verger, in De Ridder-Symoens, 1992, p. 151-154.

2. Voir Verger, 1997, p. 213-214.

3. « Miles inermis milicie » (voir M. Boulet, *Quaestiones Johannis Galli*, Paris, 1944, p. xcviij).

4. D'où abandon de l'idée que l'universitaire est un professionnel du savoir, et la récusation aussi du modèle corporatiste, dans le rapport avec les étudiants, au profit de modèles paternalistes empruntés au monde non populaire (rapports abbés-moines, seigneur-vassaux).

Dans la mesure aussi où c'était la détention du savoir qui permettait à ce groupe social de se définir, il a posé celui-ci comme un idéal valant pour lui-même. Chez les philosophes surtout, sous l'influence de l'éthique aristotélicienne, est réapparue l'idée que la recherche et l'enseignement pouvaient être non pas seulement un moyen de formation mais aussi une fin en soi, désintéressée, la spéculation intellectuelle constituant la valeur suprême¹. Cela n'empêchait certes pas qu'on déplorât que, dans les autres disciplines souvent, trop d'étudiants ne soient mus que par l'espoir de faire carrière rapidement, dans l'administration ecclésiastique ou au service du roi. Mais il se trouve aussi qu'« on considérait alors que les connaissances maîtrisées par les gens de savoir menaient tout naturellement à l'exercice de tâches socialement légitimes (...) »². Plus généralement, comme en témoigne Jean Gerson au début du xv^e siècle, l'Université était chargée d'une responsabilité morale à l'égard du corps social : « Il y en a qui disent : de quoi l'Université se mêle-t-elle, au lieu de travailler et d'étudier dans ses livres ? C'est une conception trop étroite ; à quoi sert la science sans application pratique (*operatio*) ? »³ L'Université, dit-il encore⁴, est « comme un gardien placé sur une haute tour », elle est « fille du roi⁵, mère des études, clair soleil de la France ». Aux trois aspects de la vie : corporel, civil et politique, spirituel, correspond l'enseignement des diverses facultés : médecine, arts et droit, théologie. De par sa complexité, l'Université a le droit et même le devoir d'« interroger et de

1. Voir de Libera, 1991, p. 147.

2. Verger, 1997, p. 38. Non seulement on apprenait la médecine pour soigner les malades, le droit pour devenir juge ou avocat, mais la théologie elle-même était généralement étudiée, ultimement, en vue de la prédication, la défense et la propagation de la foi. « L'idée d'une culture désintéressée, n'ayant d'autres fins que l'épanouissement de la personnalité et la jouissance pure du savoir pour lui-même, était étrangère aux intellectuels de ce temps. La réussite individuelle n'était pas pour eux affaire d'éducation et de culture mais de foi, de soumission à Dieu, de pratique des vertus et des œuvres dans l'espoir de mériter le salut » (*ibid.*, p. 38).

3. Gerson, discours de 1405, *Œuvres complètes*, vol. VII/1, p. 1145.

4. Sermon *Vivat rex*, *ibid.*, p. 1137-1185.

5. Elle a été appelée par le roi de France sa « fille aînée » depuis Charles V (1364-1380).

parler au nom de toute la France, de tous les états [du royaume] »¹ : « Ne représente-t-elle pas tout le royaume ? que dis-je, le monde entier d'où lui viennent – ou pourraient lui venir – des suppôts désireux d'acquérir science et sagesse. »

En outre, en reprenant à son compte le mythe de la *translatio studii* (transfert du centre des études), l'Université s'imaginait inscrite dans une histoire immémoriale dont elle recueillait l'héritage, c'est-à-dire comme une même institution multiséculaire qui était passée des Hébreux aux Égyptiens, des Égyptiens à Athènes, d'Athènes à Rome, et de Rome à Paris. Elle se voyait faisant partie du plan de la Providence, car sa *translatio* avait consisté à suivre, au fil des siècles, les déplacements du siège du pouvoir voulus par Dieu. La « nouvelle Athènes » était ressuscitée à Paris.

Ainsi, l'université naissante a constitué pour ses membres un monde : un horizon et un milieu de pensée et de vie, balisé de points de repère. S'y est développée la conscience d'appartenir à une même collectivité, la conscience des spécificités de la profession intellectuelle, une identité affirmée et réfléchie, une revendication forte d'un mode particulier de travail et d'existence, une vocation au savoir pleinement assumée.

Voici par exemple la représentation qu'a de l'Université de Paris un recteur de la fin du XIII^e siècle, Jean de Malines. Son discours est un tissu de lieux communs, mais il témoigne de la haute idée que cet universitaire se faisait de la vocation de l'intellectuel et de son statut : « au sein de la Création, la créature la plus noble est l'homme ; mais l'homme, lorsqu'il vient au monde, ne sait rien ; son esprit est une

1. Cf. Verger, 1997, p. 150 : « C'est Philippe le Bel qui, le premier, a pris l'usage de consulter l'Université de Paris comme une "nouvelle sorte d'autorité" [S. Menache, "La naissance d'une source d'autorité : l'Université de Paris", *Revue historique*, 544 (1982), p. 305-327] pour lui faire examiner certaines questions, formuler des avis et, en définitive, soutenir la politique royale. Les maîtres parisiens durent ainsi se prononcer en 1303 sur le conflit entre le roi et Boniface VIII, puis en 1308 sur l'affaire des Templiers. L'usage ne se perdit point et jusqu'à la fin de la guerre de Cents Ans l'Université de Paris joua un rôle politique non négligeable » (soustraction d'obédience au moment du Grand Schisme, approbation du traité de Troyes (1420), de la double monarchie anglo-française, condamnation de Jeanne d'Arc).

tabula rasa ; il y a cependant en lui, selon la première phrase bien connue de la *Métaphysique* [d'Aristote], » un désir naturel de savoir « , et c'est l'éducation qui se chargera de satisfaire ce besoin inné de science et de sagesse. L'instrument par excellence de l'éducation humaine est l'Université, présentée non seulement comme une institution particulière historiquement située, l'Université de Paris, mais comme la parfaite actualisation, quasi intemporelle, du savoir et de l'étude. La structure de l'Université figure la structure même de ce savoir dont elle est comme la source, la fontaine jaillissante. Quatre fleuves en sortent, comme du Paradis terrestre. Le premier, d'où se détachent les trois autres, est la faculté des arts ; on y enseigne les trois philosophies qui donnent à leur tour naissance aux disciplines supérieures, la médecine, qui découle particulièrement de la philosophie naturelle, le droit canon, fils de la dialectique, la théologie enfin, à laquelle prépare l'étude de l'éthique et de la métaphysique »¹.

II

Ce modèle scolaire a façonné les esprits au point qu'un peu auparavant, un autre universitaire, Robert de Sorbon, pour exhorter ses auditeurs à se préparer au Jugement dernier, le compare aux modalités d'un examen.

Comme on le sait, ce fils de paysans ardennais, devenu maître en théologie, puis clerc et familier du roi Louis IX (l'ascension sociale par l'école – ou l'Église – existait déjà), fut en 1257 le fondateur, sur les lieux mêmes où se tient le présent colloque, d'un collège destiné aux maîtres ès arts sans ressources qui désiraient faire des études de théologie². Le nom de l'obscur village où il naquit, Sorbon, devait

1. Vers 1283-1284, dans son mémoire contre le chancelier de Notre-Dame, Philippe de Thoiry (résumé de Verger, 1995, p. 82, d'après Denifle et Chatelain, 1889, I, n° 515, introduction, p. 605-607).

2. Sur la vie de Robert de Sorbon, voir Glorieux, 1965, p. 11-67. Né le 9 octobre 1201, mort le 29 septembre 1274, il fut en son temps un maître aussi réputé qu'un Thomas d'Aquin ou un Bonaventure, du moins selon le témoignage, un peu surpre-

ainsi devenir illustre, à cause de la place que, dans un avenir lointain, ce pensionnat pour boursiers prendrait au sein de l'Université.

Dans l'un de ses textes, le *De conscientia*, Robert établit donc un parallèle audacieux entre l'admission au Paradis et l'admission à la licence¹. Le couronnement du cursus universitaire lui sert de modèle pour parler de l'aboutissement du cheminement du croyant.

Le fait qu'un tel paradigme se soit présenté à son esprit, et sous la forme bien précise d'un examen réglementé, est riche d'une signification historique. En effet, dès lors que l'Université s'est voulue organisation professionnelle autonome, il lui a été essentiel de contrôler elle-même le recrutement de ses membres, afin de renforcer sa cohésion interne². C'est pourquoi une de ses premières conquêtes a été de réformer les modalités d'attribution de la *licentia docendi* : au XII^e siècle, celle-ci était à la discrétion du chancelier de l'évêque, autorité de tutelle, avec lequel le corps académique a été souvent en conflit. Les universitaires ont réussi à imposer qu'il ne confère le titre qu'à des candidats dûment examinés, devant un jury présidé

nant, de Guillaume de Nangis (in *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XX, Paris, 1840, p. 560 B). Il ne nous en reste que l'image d'un orateur, d'un pédagogue, et d'un pasteur, car son œuvre ne comprend guère que des sermons, des traités sur la confession, l'examen de conscience, la pénitence, l'eucharistie (*De saporibus*). Chanoine de Cambrai à partir de 1250, puis de Paris à partir de 1258, il fut introduit à la cour de saint Louis, dont il devint peut-être l'un des confesseurs. Il a en tout cas bénéficié de l'aide du roi, ainsi que de celle d'autres bienfaiteurs, pour la fondation de son collège, dont il fut le premier proviseur et dont il rédigea les statuts. La devise de l'établissement, un peu postérieure mais reflétant l'esprit de l'institution, fut : « Vivere socialiter, et collegialiter, et moraliter, et scholariter ». De même, son sceau représentait une roue de la Fortune (*Sors bona*, jeu de mots sur le nom du fondateur) aux dents égales, engrenées les unes dans les autres et mues par un même ressort. Doté d'une très belle bibliothèque, organisé d'une façon quasi monastique, il est possible que l'établissement ait été voulu par Robert pour offrir un cadre de vie et des conditions de travail inspirés par le modèle des couvents parisiens des dominicains et franciscains. Il ne disposait néanmoins pas de chaires universitaires qui lui soient propres, mais les boursiers y pouvaient pratiquer des exercices supplémentaires, disputes et *collationes*.

1. Selon son éditeur, F. Chambon (p. IX), le *De conscientia* a été primitivement rédigé sous forme de sermon, puis remanié sous forme de traité (cf. Glorieux, 1965, p. 55-56, et Bériou, 1988, col. 819). C'est cette seconde rédaction qui est éditée. Mais je me référerai souvent aux variantes de la première rédaction, notamment du manuscrit *a* (BN lat. 3218, fol. 162-175), indiquées en notes par Chambon.

2. Verger, 1995, p. 14.

par lui, mais où eux-mêmes étaient aussi représentés¹. Il n'eut également plus le droit de réclamer des candidats argent ou serment de fidélité personnelle (la loyauté ne devait s'exercer qu'envers l'Université, dont les membres juraient de respecter les statuts)².

Robert a été guidé, dans le choix de sa comparaison, par la citation biblique qui fournissait le thème de son sermon : *Librum scribat michi ipse qui iudicat*, « qu'il écrive un livre pour moi, celui-là même qui juge » (*Job XXXI, 35*)³. C'est cette phrase qui justifie la comparaison avec l'examen de licence : de même que lors de ce dernier on est interrogé sur des textes, lors du Jugement on est interrogé sur un livre.

Quel est ce livre⁴ ? Selon une symbolique bien attestée dans la

1. Sur la réglementation des examens, voir Le Goff, 1985, p. 86-89 ; Verger, 1995, p. 89-91 ; Weijers, 1995 et Lafleur, 1995.

2. Pour contrer les tentatives du chancelier de Notre-Dame de récupérer la haute main sur la licence, les universitaires ont inventé d'autres titres (voir Verger, 1995, p. 49-51, p. 88-97). Avant la licence, un autre étape a été mis en place afin de, pour ainsi dire, préselectionner les candidats : le baccalauréat. L'étudiant qui en avait réussi l'examen devenait en quelque sorte assistant auprès de son maître. Aux arts à Paris, il devait en effet avoir répondu aux questions d'un docteur et montré qu'il possédait les connaissances définies par le programme, puis il devait prouver, devant un jury de quatre maîtres, qu'il était capable d'argumenter et de faire lui-même un cours (*determinatio*). Désormais, il était capable de n'être plus seulement auditeur passif, mais d'intervenir dans les disputes et d'assurer certaines leçons. Quant à l'*inceptio*, après la licence, elle n'est pas un grade à proprement parler ; mais les universitaires ont décidé que seul serait docteur en acte celui qui serait passé par cette cérémonie inaugurale, qui consistait pour le nouveau licencié à commencer son enseignement devant ses pairs : dans cette cérémonie, le chancelier n'intervenait pas, et ce fut un moyen pour les maîtres de valider *a posteriori* la licence conférée, parfois arbitrairement, par le chancelier.

3. La version nouvelle de la Vulgate donne : « (...) et librum scribat ipse qui iudicat, / ut in humero meo portem illum, et circumdem illum quasi coronam mihi » (*XXXI, 35-36*) : « (...) qu'il écrive un livre, celui-là même qui juge, afin que sur mon épaule je porte ce livre, et que je le mette comme une couronne autour de ma tête ». La compréhension ancienne est que Dieu est ce juge ; mais dans le texte moderne, c'est plutôt l'interlocuteur humain de Job qui est présenté comme un accusateur dressant un réquisitoire.

4. *De conscientia*, § 3, p. 3 : Job demande comme un étudiant prévoyant et avisé (« tanquam providus et sapiens scholaris ») sur quel ouvrage il sera examiné. C'est le prophète Daniel (VII, 9) qui lui répond : « Antiquus diurnus sedit et libri aperti sunt », ce qui est ainsi expliqué par la *Glose* : « Conscientia et opera singulorum in utraque parte, vel bona vel mala revelantur ».

Bible, c'est le livre de la conscience, celui sur lequel ont été inscrites toutes nos actions, bonnes et mauvaises, et dans lequel il y autant de pages que de jours que l'on a vécus¹. Ce livre est tenu ouvert en présence du Juge, qui nous demande de répondre (de nos actes).

Robert de Sorbon n'est évidemment pas le premier à exploiter ce thème. Le *topos* est courant au XII^e siècle, dans les traités de *conscientia* ou les sermons² : la conscience est comparée à un livre qui s'ajoute au « livre de science » qu'est l'Écriture et au « livre de l'expérience » qu'est le corps. Le *liber conscientiae*, dit par exemple Alain de Lille, se lit dans le cœur, où sont inscrites nos fautes en lettres hideuses, dont elles peuvent cependant être effacées par la confession, la contrition et l'œuvre de satisfaction³. Mais là où

1. Le symbolisme du livre est ancien (voir Koep, 1954) : des documents babyloniens attestent de la croyance que les événements qui arrivent dans le monde sont écrits à l'avance sur les tablettes du ciel, et sont donc immuablement fixés. La Bible a infléchi cette idée dans le sens de l'irrévocabilité des décrets de Dieu (*Jér.* 22, 30 ; *Ez.* 2, 9-10 ; *Dan.* 10, 21 ; *Apoc.* 5, 1-5 et 10, 2-11). Mais on rencontre aussi la notion de « registre des œuvres », où toutes les actions des hommes, bonnes et mauvaises, sont notées, en vue du jugement de Dieu (*Ps.* 139/8, 16 ; *Is.* 65, 6 ; *Dan.* 7, 10 ; *Apoc.* 20, 12 ; cf. *Col.* 2, 14) : ce sont les archives du ciel. Le cœur peut être le livre où sont notés les péchés de l'homme (*Jér.* 17, 1), de même que la Loi est elle aussi inscrite dans le cœur (*Rom.* 2, 15). On trouve de plus, dans la Bible, une idée qui ne figure pas ailleurs dans l'Orient ancien : celle que Dieu tient un livre des vivants, dont il raye ceux qui vont mourir, le « Livre de vie ». Le modèle en est les listes de citoyens ou de sujets, indispensables à l'administration pour les impôts ou la conscription ; les morts en étaient rayés. Voir par exemple *Ex.* 32, 32-33, *Ps.* 68, 28-29 : seul le pécheur est effacé du Livre de Dieu et livré à la mort ; *Ez.* 13, 9 : le registre des élus ; de même *Mal.* 3, 16 ; *Is.* 4, 3, *Ps.* 86, 6, *Dan.* 12, 1 : le Livre des vivants est assimilé au Livre des justes. Dans le Nouveau Testament, voir *Phil.* 4, 3, *Hébr.* 12, 23, *Luc* 10, 20, *Apoc.* 3, 5 ; 13, 8 ; 17, 8 ; 20, 12 et 15 ; 21, 27 : il y a un état civil de la Jérusalem céleste, une liste qui n'est fixée définitivement qu'au vu du « Livres des œuvres » (*Apoc.* 20, 12). C'est la raison pour laquelle les deux Livres sont parfois confondus. S. Augustin (*La Cité de Dieu* XX, 14) parle du livre de vie de tout un chacun (*liber vitae uniuscuiusque*) comme étant une certaine puissance divine rappelant à chacun toutes les actions qu'il a faites. C'est pourquoi Robert de Sorbon dit aussi que tous ceux qui parviendront au Paradis seront maîtres en théologie, et « liront » dans un grand livre, le livre divin de la vie, dans lequel toute chose est consignée, d'après l'*Apocalypse* : « Vidi librum scriptum intus et foris » (5, 1).

2. Voir Leclercq, 1964.

3. Sermon *Memorare nouissima tua*, in d'Alverny, 1965, p. 267-268, 273.

Alain reprenait l'antique thème du « connais-toi toi-même », Robert développe la même comparaison dans la direction, plus moderne, d'un relevé des ressemblances entre l'examen de licence à Paris et l'examen d'entrée au Paradis, et aussi de leurs différences, qui rendent la seconde de ces épreuves bien plus difficile que la première.

En voici quelques exemples :

— À Paris, les candidats aimeraient bien savoir du chancelier¹ ou de l'un de ses conseillers sur quel texte ils seront interrogés. Et si l'un d'eux l'apprenait, il serait bien fou de ne pas l'étudier à fond et de consacrer tous ses efforts à d'autres écrits². Pour le Jugement dernier, nous savons sur quel livre nous serons examinés ; et « si quelqu'un étudie davantage d'autres livres que le livre de sa conscience, cela veut dire qu'il ne tient pas à être licencié en Paradis »³.

En un sens, il semble donc que cet examen-là soit plus facile, puisque l'on connaît d'avance le sujet. Mais, en contrepartie :

— Lorsque le chancelier parisien interroge un candidat, il suffit que celui-ci réponde sur sept ou huit passages (*lectiones*), alors que Dieu, lui, voudra l'entendre sur le livre de vie du début jusqu'à la fin, dans tous les détails⁴.

— D'autre part, parfois le chancelier parisien n'auditionne pas en personne les candidats, mais délègue cette tâche. Cela facilite l'examen à beaucoup, qui répondent bien devant de simples maîtres, alors qu'ils seraient terrorisés et paralysés devant le haut personnage qu'est le chancelier. Mais qu'en sera-t-il, lorsqu'ils seront examinés individuellement par le « Grand Chancelier » (*magnus cancellarius*) en personne, et ce devant tout le monde (« in plena universitate »)⁵ ?

1. Le chancelier de Notre-Dame, ou aussi le chancelier de l'abbaye de Sainte-Geneviève pour l'examen ès arts : voir Verger, 1995, p. 92.

2. *De conscientia*, var. a, p. 4, n. 18.

3. Loc. cit.

4. Ibid., § 9, p. 12.

5. Ibid., § 13, p. 18. Robert de Sorbon donne l'exemple d'un moine, élu abbé, dont l'évêque Guiard de Cambrai (qui fut peut-être son propre maître) voulait vérifier la

« Être licencié en paradis »

De plus, toute mauvaise réponse sera éliminatoire. En effet :

— À Paris, même si un clerc ne répond bien qu'à trois questions sur quatre, il est déclaré reçu à la licence. Mais, au jour du Jugement, être pris en défaut ne serait-ce qu'à une question sur mille suffit pour être refusé¹.

Plus terrible encore, l'échec sera définitif, on n'aura pas droit à une seconde chance :

— À Paris, lorsqu'on est recalé (*refutatur*) par le chancelier, on peut se présenter de nouveau au bout d'un an — et encore, ajoute Robert, la première sentence, négative, est parfois inversée par les suppliques, ou par des cadeaux, ou par les services rendus à l'entourage du Chancelier ou aux autres examinateurs. En revanche, lorsqu'on échoue à l'examen d'entrée au Paradis, c'est pour toujours, et la décision est irrévocable².

Plusieurs circonstances sont aggravantes, en cas d'échec à cet examen d'entrée au Paradis :

— Si l'on est refusé par le chancelier à Paris, cela n'est su que de quelques personnes. En revanche, au jour du Jugement la sentence sera rendue à la face du monde entier (« scietur ab omnibus de mundo, quia in plena universitate coram omnibus »)³. Infinie sera la confusion des recalés, et leur honte ne sera pas effacée par le temps⁴.

connaissance du latin. L'évêque lui tendit un livre en lui demandant de choisir un passage et de le traduire. Le moine tremblait comme une feuille par grand vent et pouvait à peine tenir le livre en main. L'évêque : allons, ce ne sont ni les *Analytiques* d'Aristote, ni le *Décret* de Gratien, ce n'est qu'un missel, que tu as déjà bien souvent lu. L'autre répondit qu'il se sentait incapable de réciter ne serait-ce que le *Pater noster*, étant trop impressionné par la science de l'évêque, un des plus grands clercs au monde ; et il le supplia de le faire interroger par un de ses proches — ce à quoi l'évêque consentit.

1. *Ibid.*, § 12, p. 17.

2. *Ibid.*, § 4, p. 5. Notons que Robert, d'une manière qui est caractéristique de la culture médiévale, étaye cette idée avec des citations aussi bien extraites de la Bible que d'Aristote et d'Horace.

3. *Ibid.*, § 5, p. 6.

4. C'est l'occasion d'un renversement classique : « Un grand déshonneur et un grand ridicule s'abattront sur certains maître ès arts, ès lois, en médecine ou en théologie, qui ne veulent pas maintenant étudier le livre de conscience, car ils ne sauront pas répondre : au jour du Jugement, ils demeureront muets devant tout le monde » (*ibid.*, § 19, p. 25).

— En outre, celui qui échoue à Paris ne reçoit pas d'autre punition que son échec même, tandis que celui qui échoue au Jugement dernier sera frappé d'une règle de fer, et continuera d'être poursuivi et fustigé jusqu'en enfer, où il subira une peine éternelle¹. Et nous ne pourrons répondre comme les enfants en classe de grammaire. Lorsqu'on les menace de les battre dimanche s'ils n'ont pas appris leurs leçons dans la semaine, certains rétorquent : « Non, je jouerai. Et tant pis si je suis battu ; je survivrai bien à une correction ; ou bien je me sauverai dimanche ; ou encore, je ferai semblant d'être malade. »²

Enfin, pas moyen d'échapper à cette épreuve, elle est le terme inéluctable d'une scolarité obligatoire :

— Le chancelier parisien n'oblige personne à postuler à la licence, au contraire il n'est que trop surchargé par le nombre de ceux qui veulent passer l'examen. Mais Dieu convoque à son examen même ceux qui ne le veulent pas³.

— Chacun, pourtant, voudrait bien gagner le Paradis. Mais nous devons tous passer l'examen d'entrée, sans exception et sans discrimination, devant le Grand Chancelier en personne⁴ ; alors qu'à Paris, on confère parfois la licence à de grands personnages sans les soumettre à un examen (*honoris causa*, dirions-nous)⁵.

À quelle école se prépare-t-on alors à cet examen, et comment s'y prendre au mieux ? Plus exactement, dans les propres termes de Robert, il s'agit de se demander : « où ce livre est-il lu (*legitur*) ? et de qui doit-on l'entendre lire ? »⁶. « Lire », c'est-à-dire « étudier ». La *lectio*, en effet, avant d'être l'unité matérielle que nous avons vue tout à l'heure, est la *leçon* donnée par le maître. Héritée de

1. *Ibid.*, § 6, p. 7-8.

2. *Ibid.*, § 6, p. 8.

3. *Ibid.*, § 7, p. 9-10.

4. *Ibid.*, var. *a*, p. 2 n. 11.

5. Cette pratique a été à la source de conflits entre l'autorité administrative, en la personne du chancelier de Notre-Dame, et le corps enseignant. Cf. Verger, 1995, p. 72-73.

6. « Ubi legitur iste liber et a quo audiendus est ? » (*De conscientia*, § 16, p. 22).

l'Antiquité, elle est un des piliers de la pédagogie médiévale, pour laquelle la formation intellectuelle doit passer par l'explication de textes de référence. La première tâche du maître en sa « leçon » était de lire (d'où les mots *lectio*, *lectura*, *lector* ; cf. l'anglais *lecture*) devant des élèves le texte à voix haute, pour le rendre compréhensible en indiquant par les inflexions et les suspensions de son débit la ponctuation – laquelle n'a guère été systématiquement notée avant l'imprimerie.

Pour ce qui est du livre de conscience, la « leçon » au cours de laquelle il est étudié est la confession ; le maître est bien sûr le confesseur¹. C'est donc par l'examen de conscience que l'on se prépare à l'examen final.

Toujours selon le même procédé d'une comparaison avec le fonctionnement scolaire, Robert de Sorbon développe alors des considérations sur la nécessité d'une fréquente et soigneuse confession :

— À Paris, on ne considère pas comme étudiant (*scolaris*) quelqu'un qui n'irait pas suivre des cours au moins deux fois par semaine. Et pourtant, prétendent se préparer au Paradis des gens qui ne se confessent qu'une seule fois dans l'année².

— De même, ne serait pas considéré comme étudiant quelqu'un qui n'assisterait pas aux leçons ordinaires (assurées par le maître), mais seulement aux lectures cursives (c'est-à-dire aux leçons préparatoires, faites par des assistants). Néanmoins, nombreux sont ceux qui ne font leur unique confession annuelle que *cursorie*, cursivement, « c'est-à-dire en courant, et passant le plus vite possible, comme un coq sur des charbons ardents » : ils omettent de nombreux et graves péchés³.

L'étudiant a d'ailleurs tout intérêt à fréquenter assidûment l'école de son maître et à se faire connaître de lui. Car si, pour une raison quelconque, il est jeté par le prévôt en la prison du Châtelet,

1. *Ibid.*, § 16, p. 22-23.

2. *Ibid.*, § 17, p. 23.

3. *Ibid.*, § 18, p. 23.

son maître pourra aller le reconnaître et le réclamer¹. Cette remarque incidente de Robert est une indication de portée historique sur l'une des causes de la formation des universités : soustraire les étudiants, étrangers particulièrement, à l'arbitraire du pouvoir civil ou aux voies de fait de la population. Que ce soit à Paris, Oxford ou Bologne, les universitaires ont obtenu des garanties et des privilèges, judiciaires notamment : en tant que clercs, ils ne relevaient que du tribunal ecclésiastique de l'Université². Autre élément historique : le maître avait gardé une autorité directe et personnelle sur ses étudiants (l'Université était une fédération d'écoles), et il en était le garant³.

Mais ceux qui ne fréquentent pas assidûment l'école de la confession ne seront pas soustraits au prévôt de l'enfer lorsqu'il les aura incarcérés, et ils demeureront dans cette geôle. Lorsqu'ils appelleront le Seigneur, il leur répondra : « Je ne vous connais pas, je ne sache pas que vous soyez mes disciples, je ne vous ai pas vus

1. *Ibid.*, § 18, p. 23.

2. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles, alors que la tendance des écoles au XII^e siècle était d'aller vers une laïcisation, les *scolares*, même s'ils étaient spécialistes des « arts » (les « philosophes »), ont finalement accepté le statut de clercs (tout en essayant de se démarquer du reste du clergé) que leur accordait l'Église et qu'a validé le roi dans une charte de 1200, après une rixe avec la police où plusieurs étudiants avaient trouvé la mort : il leur octroyait le privilège du for, qui les rendait justiciables devant la seule justice ecclésiastique. La bulle pontificale de 1231 (*Parens scientiarum*, qui mettait fin à la grande grève de deux ans provoquée, de nouveau, par la mort violente d'étudiants) y ajouta le privilège du canon (excommunication majeure pour quiconque porte la main sur un clerc). Dans un premier temps, ce statut les protégeait physiquement : il semble que nombreuses étaient les tensions entre la population et la turbulente communauté étudiante. Mais, évidemment, cette situation juridique était grosse d'autres types de conflits, car elle impliquait une dépendance à l'égard de l'Église et allait limiter l'autonomie intellectuelle que les artiens recherchaient par ailleurs. Cf. Verger, 1995, p. 13.

3. Voir J. Verger, in De Ridder-Symoens, 1992, p. 157-159. Encore une autre notation historique : les bons étudiants, dit Robert, préférèrent aller, à valeur égale, chez des maîtres qui soient leurs compatriotes, car ils se sentent plus à l'aise pour leur poser des questions qui résolvent leurs doutes et incompréhensions : « quia de suis dubitabilibus melius, et facilius, et securius possunt ad sibi familiares et amicos magistros recurrere » (*De conscientia*, § 26, p. 31).

« Être licencié en paradis »

dans mon école, si ce n'est peut-être une fois dans l'année, et rapidement. »¹

— Enfin, serait bien stupide un clerc de Paris qui, pour étudier le livre sur lequel il sera examiné, irait entendre les leçons des maîtres les moins compétents, en négligeant sciemment les meilleurs. C'est pourtant ce que font beaucoup, qui se choisissent les pires confesseurs qu'ils peuvent trouver. Par exemple, un tel qui a forniqué s'en va chercher un prêtre qui, entretenant lui-même une concubine, sera plus indulgent. Ou s'il s'est enivré, il s'adresse à un prêtre qui aime fréquenter les tavernes et qui ne lui donnera à réciter qu'un *Pater noster*².

Si, dans sa comparaison de la vie spirituelle avec la vie universitaire, Robert se place essentiellement du point de vue des étudiants qui ont à préparer un examen, il ne manque pourtant pas de livrer quelques notations historiques intéressantes sur les enseignants (ou les confesseurs) et leurs comportements. Ainsi, dit-il, Dieu ne rougit pas d'enseigner à un unique étudiant³, alors que des maîtres et des prédicateurs pleins de superbe ne veulent pas lire ou prêcher si ce n'est devant une foule d'auditeurs. Ou encore, serait diabolique, digne d'être destitué, un maître jaloux, présomptueux ou craignant qu'on s'aperçoive de son ignorance, qui ne voudrait pas que ses étudiants, après ses leçons, aillent écouter les leçons ou les disputes d'autres professeurs plutôt que de rester oisifs ; c'est pourtant ainsi que réagissent certains confesseurs, qui s'irritent que ceux qui se sont confiés à eux aillent se confesser aussi à d'autres⁴.

Comme on vient de le voir, les exhortations de Robert de Sorbon ne manquaient pas de bonhomie ni de pittoresque : le Jugement dernier vu comme examen de fin d'études, Dieu comme Grand Chancelier, la conscience morale comme texte au programme, le

1. *De conscientia*, § 18, p. 23-24.

2. *Ibid.*, § 22, p. 27-28.

3. D'après Osée, II, 14 : « Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus » (*ibid.* § 21, p. 27).

4. *Ibid.*, § 23, p. 29.

Histoire et définitions de la culture scolaire

confesseur comme directeur d'études, des détails amusants sur la vie scolaire. Le pédagogue, l'orateur ou le prédicateur font toujours appel à des exemples ou des cadres de référence familiers à leurs auditoires. Robert s'adressait donc à un public pour lequel l'Université, bien installée, faisait partie du paysage mental, non point seulement concret¹. Son prestige et son fonctionnement étaient suffisamment prégnants, dans cette culture, pour servir de modèle, de terme de comparaison dans de pieuses exhortations, sans commettre de crime de lèse-majesté divine. Il est vrai que le savoir, parce qu'il était censé venir ultimement de Dieu, avait quelque chose de sacré ; l'école bénéficiait de cette aura et pouvait être érigée en paradigme. Mais ce n'est pas à dire que la culture scolaire n'était pas, déjà à cette époque, parcourue de crises. La naissance de l'Université ne fut pas du goût de tout le monde. Philippe le Chancelier, par exemple (qui fut en fonctions de 1218 à 1236), accusait cette forme institutionnelle d'être à l'origine de la décadence de la recherche et de l'enseignement. Ses raisons, qu'il expose lui aussi dans un sermon, trouveront peut-être encore quelque écho aujourd'hui : « Jadis, quand chaque maître enseignait de son côté et que le nom même d'Université était inconnu, lectures et disputes étaient fréquentes ; on avait du zèle pour l'étude. Mais maintenant que vous vous êtes unis pour former une Université, les leçons sont devenues rares, tout se fait à la hâte, l'enseignement est réduit à peu de choses ; le temps pris aux leçons est gaspillé en réunions et discussions »².

1. Il prêchait peut-être devant des étudiants, ou des collègues ; mais les maîtres de l'Université étaient aussi amenés à prêcher en paroisse (cf. Glorieux, 1965, p. 49). Nous n'avons pas d'indications sur le lieu et le public du sermon qui est à l'origine de ce traité. Toutefois, il a été prononcé en latin et il ne semble pas y avoir de version française ancienne.

2. Schneyer, 1963, cité et trad. par Verger, 1999, p. 30-31.

« Être licencié en paradis »

Bibliographie

Textes

- H. Denifle et E. Chatelain (éd.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I (1200-1286), Paris, 1889.
M.-Th. d'Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits*, Paris, Vrin, 1965.
Jean Gerson, *Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, vol. VII/1, Paris, 1968.
Robert de Sorbon : *De conscientia et de tribus dietis*, éd. par F. Chambon, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1903.

Littérature secondaire

- N. Bériou, « Robert de Sorbon », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 13 (1988), col. 816-824.
H. De Ridder-Symoens (éd.), *Universities in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press (*A History of the University in Europe*, sous dir. de W. Rüegg, vol. I), 1992.
P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne*, t. I : *Robert de Sorbon. L'homme, le collège, les documents*, Paris, Vrin, 1965.
P. Glorieux, « L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes d'enseignement en usage à la faculté de théologie de Paris, au XIII^e siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 35 (1968), p. 65-186.
M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland (éd.), *Philosophy and Learning. Universities in Middle Ages*, Leiden, Brill, 1995.
L. Koep, « Buch », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Anton Hiersermann, 1954, Bd II, col. 717-731.
G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, Le Saulchoir, « Bibliothèque Thomiste », t. 11, 1927.
C. Lafleur, « Les guides de l'étudiant de la faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle », dans Hoenen *et al.*, 1995, p. 137-199.
J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, 2^e éd., Paris, Le Seuil, 1985.
J. Le Goff, « Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eu d'elle-même ? » (1964), réimpr. in Id., *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard (« Quarto »), 1999, p. 177-192.
J. Leclercq, « Aspects spirituels de la symbolique du livre au XII^e siècle », in *Mélanges de Lubac*, Paris, 1964, t. II, p. 63-72.

Histoire et définitions de la culture scolaire

- A. de Libera, *Penser Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1991.
- P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, Vrin, 1970.
- P. Riché, *Écoles et Enseignement dans le Haut Moyen Âge*, Paris, PUF, 1979.
- J. B. Schneyer, « Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers », *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittel Alters*, 39/4 (1963).
- J. Verger, « Examen privatum, examen publicum. Aux origines médiévales de la thèse », *Mélanges de la bibliothèque de la Sorbonne*, 12 (1993), p. 15-43.
- J. Verger, « À propos de la naissance de l'Université de Paris », et « Le chancelier et l'Université à Paris à la fin du XIII^e siècle », dans Id., *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1995.
- J. Verger, *Les Gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1997.
- J. Verger, *L'Essor des Universités au XIII^e siècle*, Paris, Cerf, 1998.
- J. Verger, *Les Universités au Moyen Âge*, Paris, PUF, nouvelle éd., coll. « Quadrige », 1999 (1^{re} éd., 1973).
- O. Weijers, « Les règles d'examen dans les universités médiévales », dans Hoenen *et al.*, 1995, p. 201-223.