
Le vœu de Hugues de Saint-Victor à Pierre Lombard

Massimiliano Guareschi



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2506>

DOI : 10.4000/ccrh.2506

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1998

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Massimiliano Guareschi, « Le vœu de Hugues de Saint-Victor à Pierre Lombard », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 21 | 1998, mis en ligne le 20 avril 2009, consulté le 02 mai 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2506> ; DOI : 10.4000/ccrh.2506

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

Le vœu de Hugues de Saint-Victor à Pierre Lombard

Massimiliano Guareschi

Hugues de Saint-Victor

- 1 Une esquisse de la réflexion sur le vœu développée par les théoriciens du XII^e siècle ne peut que partir de Hugues de Saint-Victor. En effet, dans son *De sacramentis*, le maître victorin fait une présentation générale de cette topique qui n'aura pas d'égal dans ce siècle¹.
- 2 Le *De sacramentis*, qu'on peut situer entre 1130 et 1140 en suivant Roger Baron², se présente comme un exposé systématique des données de la foi, articulé en deux sections selon une perspective qu'on pourrait qualifier de historico-théologique. La première section, l'*opus conditionis*, consacrée à la création jusqu'au péché originel et à la loi mosaïque, est suivie d'une seconde, l'*opus restaurationis*, dans laquelle il expose l'économie qui mène, par l'incarnation et les sacrements, à la restauration de l'ordre corrompu par le péché. Dans la deuxième partie, le XII^e chapitre est consacré au vœu³ dont la définition, comme on le verra, deviendra classique.
- 3 Hugues ouvre son exposé sur une digression psychologique⁴, dans laquelle il spécifie les quatre moments qui conduisent au vœu :

[...] *quinque modi sunt quibus humana mens agenda tractare consuevit: cogitatione, voluntate, deliberatione, promissione et voto*⁵.

Hugues souligne d'un côté l'autonomie de chaque moment, de l'autre les liens d'implication qui subsistent entre les moments successifs du dispositif psychologique qui conduit au vœu⁶. Après cette digression psychologique vient la définition du vœu.

*Votum est testificatio quaedam promissionis spontaneae quae ad solum Deum et ad ea quae Dei sunt magis propriae refertur*⁷,

et de l'action de vouer.

*Vovere siquidem est testificatione promissionis spontaneae Deo se obligare ac debitorem statuere*⁸.

Hugues se charge de distinguer le vœu de la *promissio*⁹. L'indication de la spécificité est en premier lieu la *testificatio*. Avec la *testificatio*, la *promissio* atteint un niveau de diffusion publique, d'objectivité intersubjective, qui fonde la possibilité de l'intervention canonique-disciplinaire.

*Nam qui promittit simpliciter spondet se facturum aliquid; qui vero vovet contestatur promissioni suae et affirmat ipsam promissionem. Ubi in quantum est promissio, tenetur, in quantum est contestatio, obligatur*¹⁰.

La *promissio* implique un engagement qui lie seulement envers soi-même ; par conséquent, l'absence d'accomplissement ne peut avoir d'effets que sur le plan sotériologique. Avec la *testificatio*, qui dans le vœu s'ajoute à la *promissio*, il devient possible de soumettre l'observance du vœu à un jugement, et d'en tirer des conséquences canoniques-disciplinaires. Hugues utilise, à ce propos, un mot strictement juridique : *obligatio*. Mais c'est insuffisant pour distinguer le vœu de la *promissio*. En fait, la *testificatio* est également absente du vœu secret.

*Votorum autem aliud occultum est ad Deum et coram Deo, aliud manifestum ad Deum et coram homine*¹¹.

Différents sont les effets du *votum fractum* dans les cas du vœu occulte et du vœu manifeste. De ce point de vue, il y a une certaine homologation – ou indistinction – entre le vœu occulte et la *promissio*.

*Occultum votum fractum, peccatum est. Manifestum autem votum fractum, peccatum et scandalum. In illo Deus offenditur, in isto vero etiam in proximum peccatur*¹².

Évidemment, la *testificatio* seule ne suffit pas à définir la spécificité du vœu par rapport à la *promissio*. L'élément clé de la morphologie du vœu dessiné par Hugues semble donc être la référence à Dieu comme destinataire de la *promissio* :

[...] *promissioni spontanae quae ad solum Deum et ad ea quae Dei sunt magis proprie refertur*¹³.

- 4 Après avoir essayé de dresser une morphologie du vœu, Hugues passe à la question des vœux rompus. C'est une allégation de l'Ecclésiaste – *Vota stultorum frangenda sunt*¹⁴ – qui conduit Hugues à cette thématique. Les typologies des *vota stultorum* sont au nombre de deux.

*Vota quippe stultorum intelligimus ea quae vel de malo fiunt, vel de bono*¹⁵.

On a ainsi d'un côté les vœux *de malo*, les vœux qui ont pour objet une action axiologiquement négative, quelque chose dont l'accomplissement entraîne la culpabilité¹⁶, de l'autre les vœux *de bono male* dans lesquels à un objet axiologiquement positif s'ajoutent des circonstances qui contredisent la bonté du vœu¹⁷. Les typologies du vœu *de bono male* sont au nombre de deux ; ceux qui ne sont pas licites du point de vue canonique – l'exemple donné est celui de la femme mariée qui fait vœu de chasteté sans l'agrément et l'accord de son époux¹⁸ – et ceux qui n'ont aucune utilité, par exemple le cas de quelqu'un qui offre les vœux de ses serfs¹⁹. En dépit de la différenciation entre *vota de malo* et *vota de malo bene*, tous les *vota stultorum frangenda sunt*. Il a été coupable de les prononcer, il serait encore plus coupable de les accomplir :

*In quo prima culpa fuit vovere, secunda foret si impleretur perficere*²⁰.

Aucun formalisme n'empêche donc Hugues de voir, dans le contenu du vœu, l'élément qui décide de son caractère obligatoire.

- 5 Pour ce qui concerne les autres vœux,

[...] *ubi [...] bonum vovetur, et bene vovetur*²¹,

Hugues distingue ceux qui peuvent être commués de ceux qui ne peuvent être objet de dispense²². Les passages qui visent les vœux n'admettant pas de commutation marquent un changement de niveau. Si jusque là Hugues a abordé les problèmes sous un angle

surtout juridique-canonique, sur ce point sa réflexion s'oriente vers une polarité proprement théologique. Une considération qu'on pourrait qualifier d'orientation économique-utilitariste introduit cette digression théologique.

*Nam dispensatio esse non potest, ubi recompensatio esse non potest*²³.

*Stultum vero est voluntarie damnum sustinere, ubi nullum lucrum consequitur*²⁴.

Là où il n'y a pas de commensurabilité, il n'y a pas de commutabilité. Quelle symétrie pourrait-il exister entre l'âme et n'importe quelle autre chose ? Hugues ne donne pas de définition synthétique des vœux qui ne peuvent être commués, mais on peut comprendre qu'il fait surtout référence au le vœu de chasteté. Il parle ici toujours du vœu de l'âme, et puisque l'âme est chez l'homme l'élément le plus important, quelqu'un qui voue sa propre âme ne peut rien donner en commutation qui ait la même valeur.

*Hoc si voves, imo quia voves [...] redde quod vovisti, et ipsum quod vovisti redde, quia si aliud reddere volueris, non accipitur pro isto quodcumque illud fuerit*²⁵.

Par la suite, le discours de Hugues prend un tour plus augustinien. Une structure circulaire se dessine. Le vœu est toujours un don (*muner*) de Dieu à celui qui voue. L'accomplissement du vœu se présente ainsi plus comme restitution que comme donation.

*Vide ergo, frater, quid est quod vovere et reddere non oportet Domine Deo nostro. Quod si post vovere vel post votum reddere nolumus, tamen retinere non valemus. Si reddimus, accipiet, si non reddimus, tollet. Si reddimus, pro dato remunerabit, si non reddimus, pro non dato condemnabit*²⁶.

Une logique paradoxale régit la dynamique circulaire du vœu, il n'est possible de garder les *munera* de Dieu qu'en les redonnant. Les *munera* ne sont ainsi appropriables que dans la mesure où on les rend à Dieu.

*Si enim reddimus, quod nostrum est damus, et reputatur ad justitiam, si autem non reddimus, quod alienum est retinemus, et imputatur ad culpam*²⁷.

- 6 Mais il existe aussi des vœux pour lesquels la commutation est possible. La commensurabilité est toujours au centre du discours de Hugues. Seul ce qui est équivalent peut être objet de commutation.

*Vovisti aurum argentum reddere potes, quia quod pretio minus est in pondere maius esse potest*²⁸.

On ne peut pas lier les destins sotériologiques de quelqu'un à des situations contingentes qui ne relèvent pas de lui²⁹. De façon synthétique, on peut dire :

*Non est periculum tuum ubi non est culpa tua*³⁰.

Ce qui est impossible quand il s'agit de sa propre âme – pour laquelle toute équivalence est impossible³¹ – devient possible pour toutes les autres choses³². Dans ce dernier cas :

*Fac quod potes et quantum potes, et sufficit tibi*³³.

La commutation, quand elle est possible, n'est toutefois pas livrée à une simple décision personnelle.

*Potest quidem dispensatio fieri circa te, sed non debet fieri a te*³⁴.

La décision sur la commutabilité se déplace ainsi au niveau institutionnel avec la référence, comme instance légitime, au

[...] *dispensatori et magistro tuo*³⁵.

La référence au niveau institutionnel est marquée d'une certaine ambiguïté, la définition du *dispensator* qu'offre Hugues a en effet un caractère plus spirituel qu'institutionnel.

*Nam idcirco dispensator dicitur ille qui a subjectis omnibus secundum utilitatem et fructum recompensationis diversa quaedam a primis et alia ab iis quae proposita fuerant salubri ac rationabili commutatione impendere potest*³⁶.

Néanmoins, même si la référence n'est pas explicite, on ne peut pas ne pas voir dans le renvoi au *dispensator*, l'affirmation du monopole ecclésiastique sur la commutation.

- 7 Mais quel est le sort de ceux qui brisent les vœux pour lesquels il n'y a pas de commutation possible ? En principe, ils seront livrés à un destin de désespoir, à une condition irréversible de culpabilité. Néanmoins, une possibilité reste ouverte. Le niveau strictement canonique de la non-commutabilité du vœu est doublé par le niveau de la miséricorde.

Nunquid igitur pontem misericordiae praescindere audebimus ejusmodi ?³⁷.

La miséricorde de Dieu ouvre une possibilité ultérieure, celle de la pénitence et de la contrition. Si, sur le plan canonique, le vœu n'est pas commutable, on peut rendre, à la place de la virginité du corps, l'humilité du cœur.

Pro virginitate camis redde humilitatem cordis ; pro came fracta frange cor³⁸.

- 8 Marcia Colish ouvre son exposé de la théologie sacramentelle de Pierre Lombard sur cette constatation :

In the first half of the twelfth century, there was a felt need, for the first time in the history of the western Christian tradition, for an organized, systematic, general theology of the sacraments³⁹.

Dans cette mouvance, sans doute l'ouvrage de Hugues de Saint-Victor marque un remarquable tournant. Dans le *De sacramentis*, on peut voir se déployer un exposé systématique sur les sacrements, dans lequel

[...] la realtà sacramentale è onnicomprensiva, dall'Antico al Nuovo Testamento, con uno sviluppo di pienezza senza cesure sino a comprendere tutta la società civile anche al centro del suo potere, quello militare : solo la vita eterna sarà senza sacramenti nella visione diretta della verità⁴⁰.

À l'intérieur de cette vision, Hugues vise la distinction entre les différents sacrements et l'identification des traits spécifiques de chacun d'eux. Dans la suite de la réflexion théologique et ecclésiologique, et dans le procès de fixation de la doctrine sacramentelle de l'Église catholique romaine dans la perspective de Hugues, cette sorte de pan-sacramentalisme qui embrasse la totalité des faits humains et sociaux, ne s'affirmera pas. Par exemple, comme l'a bien montré Paolo Prodi, le serment sera expulsé de la réalité sacramentelle pour être livré à un tout autre destin⁴¹. En dépit de l'échec de la perspective générale, sur plusieurs questions spécifiques, l'élaboration sacramentelle de Hugues de Saint-Victor marquera très profondément la suite du débat. C'est sans doute le cas du vœu. On verra, par exemple, quelle sera la fortune de la définition du vœu qui de Hugues, en passant par Pierre Lombard, arrive jusqu'à Thomas d'Aquin.

Quelques maîtres

- 9 Dans les écrits des autres auteurs de la même époque, il sera très difficile de trouver un exposé global du vœu comparable à celui du maître victorin. En effet, la topique en question apparaît le plus souvent comme un développement accessoire, dans le traitement du mariage. Et dans la plupart des cas, l'engagement des différents auteurs se résoudra dans une série de distinctions.
- 10 Le *Tractatus De sacramentis* de Maître Simon, situé par son éditeur Weisweiler aux alentours de 1145-1160, en fournit un bon exemple. Dans cet ouvrage, le vœu est abordé dans la section consacrée au mariage. Maître Simon distingue au sein des empêchements au mariage, les causes qui

[...] *matrimonium contrahi non sinunt [de celles qui] contractum dirimunt⁴².*

Les premières sont au nombre de deux : la consanguinité et le vœu de continence ; les secondes sont au nombre de trois :

[...] *fomicatio, frigiditas nature, conditio*⁴³.

Il faut dire que ce schéma n'est pas universellement partagé. Par exemple, dans le *Sententie Gisleberti*, un recueil de sentences qui témoigne de l'enseignement de Gilbert de la Porrée, on peut trouver une classification des empêchements au mariage tout à fait différente. L'élève anonyme de Gilbert fait une distinction entre les causes qui empêchent

[...] *ne possit fieri (consanguinitas, condicio, frigiditas, spiritualis cognatio, diversitas fidei)*
[et] *ne debeat fieri (votum, professio, insania)*⁴⁴.

- 11 Mais revenons à Maître Simon qui, après avoir distingué le vœu privé du vœu public et solennel, et après avoir souligné à plusieurs reprises que

[...] *nec sacri ordines nec episcopalis benedictio nec nigri habitus susceptio, sed tantum votum et castitatis professio coniugium impedit*

fait, à l'intérieur du vœu solennel, une distinction entre vœu de seule chasteté et vœu de se soumettre entièrement au Christ⁴⁵. Ce dernier empêche tout mariage ; au contraire, ceux qui ont seulement fait vœu de chasteté ont la possibilité de se marier dans la mesure bien sûr où, dans l'union, il n'y a pas d'échanges sexuels. L'exemple donné est celui de la Vierge, mariée malgré son vœu de chasteté⁴⁶. Cette distinction a pour but de saisir les différents régimes qui régissent le choix de renoncement des laïcs et des religieux. Mais pour ce faire, il se réfère à une question, celle du vœu de la Vierge, qui remonte jusqu'à Bède.

- 12 Cette position n'est pas partagée par l'auteur – peut-être Gauthier de Mortagne⁴⁷ –, du traité *De coniugio* édité dans Migne comme dernière partie de la *Summa Sententiarum*. Pour lui, comme pour Pierre Lombard,

*Voventibus castitatem non solum nubere, sed etiam nubere velle damnabile est*⁴⁸.

Dès lors, se pose le problème du vœu de chasteté de la Vierge. L'auteur de *De coniugio* est ainsi porté à polémiquer avec Bède qui, dans *In Lucea evangelium expositio*, avait écrit :

*Beatam Mariam virginem, antequam inisset cum Ioseph coniugium, decrevisse quod vitam duceret virginalem*⁴⁹.

Pour le *De coniugio*, l'opinion du Vénéral est à rejeter d'une façon absolue. Elle entraîne, en effet, une contradiction évidente entre le vœu de chasteté de la Vierge et le mariage qui suit avec Joseph – contradiction que, comme on l'a vu, Maître Simon détournait en recourant à la distinction entre vœu de chasteté et vœu de se soumettre au Christ de façon exclusive. Pour l'auteur du *De coniugio*, il est donc nécessaire de considérer les choses d'un point de vue différent ; la Vierge n'a jamais fait vœu de chasteté. C'était une jeune fille très prudente, consciente que chaque engagement avec Dieu doit être accompli

⁵⁰.

Par conséquent,

[...] *verisimile est igitur quod ab adolescentia se Deo totam commiserat parata sive ad nubendum sive ad continendum, quemadmodum Deum velle cognosceret.*

Le vœu de la Vierge vise donc moins la chasteté que le propos de se livrer à la volonté divine.

- 13 Jean Belet, un des quatre élèves de Gilbert de la Porrée, selon la très célèbre enluminure du manuscrit de Valenciennes, constitue une exception à l'usage du vœu considéré dans sa seule connexion au mariage. Sa *Summa de ecclesiasticis officis* comporte un chapitre, le xvi^e, entièrement consacré au *votum*, placé entre le chapitre sur les prémisses et celui sur les oblations⁵¹. Le porrétaïn, après avoir fait la distinction entre *votum necessitatis* et *votum spontaneae voluntatis*⁵², s'arrête sur l'opposition entre vœux discrets et vœux indiscrets⁵³. Dans ces derniers, il inclut bien sûr les *vota* dont l'accomplissement se résout dans le péché (l'exemple est toujours celui du vœu de tuer quelqu'un) mais aussi les vœux des

enfants et les vœux des femmes. Jean Beleth manifeste, en l'occurrence, une très vive sensibilité pour les aspects potestatifs de la question. Les enfants et les femmes

[...] *dum sunt sub potestate virorum*⁵⁴

n'ont pas le pouvoir de s'engager puisqu'ils sont soumis à la *potestas* des parents ou du mari. Par conséquent, leur capacité à se vouer est complètement subordonnée à la volonté de ceux qui ont le droit sur eux⁵⁵.

- 14 Restons dans le milieu porrétaïn avec les *Sententiae magistri Gisleberti* déjà mentionnées. Ce recueil, qui aborde le vœu de nouveau comme empêchement au mariage, offre, dans sa rédaction florentine, un certain nombre de distinctions (*occultum-manifestum*, *stultum-circumspectum*, *cum professione-sine professione*, *cum commutatione-sine commutatione*)⁵⁶. On constate à plusieurs reprises un lien très fort avec les positions exprimées par Hugues de Saint-Victor. C'est le cas du *votum stultum* à propos duquel – et il est très intéressant de noter la distance avec Jean Beleth – les *Sententiae* reprennent la distinction victorine entre *votum de malo* et *votum de bono male*⁵⁷. C'est aussi le cas de la commutation des vœux, à propos de laquelle il est écrit

*Cum commutatione [...] potest agere penitentiam pro illo voto. Sine commutatione ut si aliquis voveat animam suam deo. Unde invenitur: quam commutatione dabit homo pro animam suam*⁵⁸.

Pierre Lombard

- 15 Il est banal de souligner que la place de Pierre Lombard dans l'histoire de la théologie médiévale tient surtout aux commentaires qui, pendant des siècles, se sont développés à partir de son *Liber sententiarum*, et au fait que cet auteur a étendu le réseau textuel et problématique sur lequel plusieurs générations de théologiens ont été formés et ont élaboré leurs propres perspectives. Une telle simplification occulte bien sûr la contribution originale de Lombard qui fait autorité dans certains domaines comme l'union hypostatique⁵⁹, la trinité⁶⁰ et surtout le mariage⁶¹. Néanmoins, en ce qui concerne la thématique du vœu, le lieu commun que l'on vient d'énoncer démontre sans doute sa validité. L'importance des quelques lignes, peu nombreuses, que les *Sententiae* consacrent au vœu⁶², tient sûrement davantage au très long commentaire – si toutefois on peut parler de commentaire, compte tenu de son ampleur – que Thomas d'Aquin leur réserve. Avec une richesse d'arguments et de problèmes qui n'a pas d'équivalent dans le texte de Pierre Lombard, ce commentaire dessine le caractère original de la conception thomiste du vœu⁶³. Pierre Lombard a donc fourni le prétexte à partir duquel s'est construite, avec une très grande autonomie, tant textuelle que problématique, ce qui deviendra, pour ainsi dire, la conception classique de l'Église catholique-romaine sur le sujet.
- 16 Si l'on revient au texte de Pierre Lombard, on peut remarquer le peu d'intérêt qu'il porte à la problématique du vœu. Cette question est abordée dans la *distinctio XXXVIII^e* du IV^e livre des *Sententiae*, dans un long développement où Pierre Lombard spécifie sa doctrine sur le mariage⁶⁴. Dans ce contexte, le vœu n'est abordé, pour ainsi dire, que d'une façon négative, voire comme empêchement au mariage. Dans la même *distinctio*, on trouve à la suite des chapitres sur le vœu, un chapitre intitulé *De illis qui post longam captivitatem redeunt*, avant la *distinctio* suivante qui aborde les problèmes connexes au *De dispari culto* ou au *De coniugio fidelis et infidelis et duorum infidelium*.
- 17 Le niveau de la réflexion, comme la nature et la typologie des allégations, reste évidemment très marqué par le contexte problématique dans lequel Pierre Lombard situe

les passages sur le vœu. Après avoir donné, dans les premières lignes de la distinction, soit une définition, soit un schéma typologique synthétique du vœu, Pierre concentre son attention sur les effets du vœu sur le mariage.

- 18 Au début de la *distinctio*, il donne la définition suivante du vœu.

*Votum est testificatio quaedam promissionis spontanea, quae Deo et de his quae Dei sunt, proprie fieri debet*⁶⁵.

Il s'agit bien sûr d'une reprise, à quelques mots près, de la définition du vœu fournie par Hugues de Saint-Victor dans le *De sacramentis*⁶⁶. Dans la suite, il distingue, sans aucun autre développement, le vœu des sots qui ne doit pas être accompli :

*Sunt tamen et vota stultorum, quae frangenda sunt*⁶⁷.

En s'écartant d'un développement plus analytique des problèmes posés par les *vota stultorum*, Pierre Lombard aborde d'autres distinctions dans le domaine du vœu. En premier lieu entre vœu commun et vœu singulier.

*Sciendum vero, quod votum aliud commune est, aliud singulare : commune, ut illud quod in baptismo omnes faciunt, cum spondet renuntiare diabolo et pompis eius ; singulare, ut cum aliquis sponte promittit servare virginitatem vel continentiam, vel aliquid huiusmodi*⁶⁸.

Au vœu commun, dont le baptême est peut-être l'unique cas, partagé par tous les chrétiens et – bien sûr pour le baptême – constitutif de la condition même de chrétien, s'ajoute le vœu singulier auquel le chrétien s'engage spontanément, pour garder une *promissio* devant Dieu. Aux *Omnes* du vœu commun est juxtaposé l'*aliquis* du vœu singulier. Pierre Lombard ne va pas jusqu'à rendre compte des effets du vœu singulier sur l'*aliquis*, ou proposer une phénoménologie des objets de la *promissio* ; il se limite, à cet égard, à une énumération métonymique :

[...] *servare virginitatem vel continentiam, vel aliquid huiusmodi*⁶⁹.

- 19 Un niveau plus riche de développement est réservé, dans le domaine du vœu singulier, à la distinction entre vœu privé et vœu solennel.

*Item singulare votum aliud est privatum, aliud solemne ; privatum est in abscondito factum ; solemne in conspectu Ecclesiae factum*⁷⁰.

Le statut de solennité est le monopole de l'institution ecclésiastique et ne peut être donné par la simple « publicité », par la simple explication d'une *promissio* en présence de témoins. La solennité introduit dans le vœu une détermination sociale, qui se manifeste notamment dans la violation du vœu même.

*Item privatum votum si violatur, peccatum est mortale ; solemne vero violare, peccatum et scandalum est*⁷¹.

Au péché, consécutif à la violation du vœu privé s'ajoute ainsi, dans le cas du vœu solennel, une dimension sociale : le scandale. La publicité du vœu solennel fonde une condition d'objectivité par laquelle, dans le cas du *votum violatum*, le passage devient possible du seul niveau sotériologique au niveau disciplinaire. Dans le cas du mariage, on peut voir une manifestation concrète de ce passage.

*Qui privatum faciunt votum continentiae, matrimonium contrahere non debent, quia contrahendo mortaliter peccant, si tamen contraxerint, non separentur, quia probari non potest quod occulte actum est. Qui enim solemniter vovent, nullatenus coniugium inire queunt*⁷².

La possibilité d'établir une référence objective, garantie par l'Église, est à la base de la possibilité et de la légitimité de l'action disciplinaire. Par la suite, le discours de Pierre Lombard se centre sur des questions concernant des aspects très spécifiques – où les références aux *auctoritates* orientent souvent le discours vers des cas entre le concret et le typique – du vœu comme empêchement au mariage.

- 20 Il est tout à fait évident que, au XII^e siècle, le milieu des théologiens ne manifeste pas un très grand intérêt pour le vœu. En dépit des développements de Hugues de Saint-Victor, il faudra attendre le début du siècle suivant pour trouver, avec Philippe le Chancelier ou Robert de Courçon par exemple, des traitements « monographiques » de ce sujet, plus articulés et moins occasionnels.

NOTES

1. Hugo Sancti Victoris, *De sacramentis*, in Migne, *Patrologia latina*, CLXXVI, cc. 519-524.
2. Roger Baron, « L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor du point de vue chronologique », *Id.*, *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Bruges, 1963, p. 87-88.
3. Dans la première partie du *De sacramentis*, Hugues croise également la thématique du vœu. Dans la partie consacrée à la loi écrite, en parlant du commandement *Non falsum testimonium dices*, le Victorin donne un abrégé de ce qui sera la tractation sur le vœu dans l'*opus restorationis* : Hugo Sancti Victoris, *De sacramentis*, *op. cit.*, col. 358.
4. Sur la psychologie de Hugues de Saint-Victor : H. Ostler, *Die Psychologie des Hugues de Saint-Victor. Ein Beitrag zur Geschichte des Psychologie in der Frühscholastik*, Munster, 1906 ; P. Michaud-Quantin, « La psychologie dans l'enseignement au XII^e siècle », in *L'Homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Louvain-Paris, 1960, p. 407-415.
5. Hugo Sancti Victoris, *De sacramentis*, *op. cit.*, c. 520.
6. Par exemple : « *Aliud est cogitare aliquid, atque aliud velle quod cogitaveris. Nam et cogitare potes quod non vis, velle autem non potes nisi cum placet id quod cogitaveris* », *Ibid.*
7. *Ibid.*, c. 521.
8. *Ibid.*
9. Il faut dire qu'il ne s'agit pas d'une opposition étant donné que, comme on l'a vu, la *promissio* est aussi un des moments de l'articulation psychologique qui conduit au vœu, *Ibid.*, c. 520.
10. *Ibid.*, c. 521.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*
14. *Écclésiaste*, V, 15.
15. Hugo Sancti Victoris, *De sacramentis*, *op. cit.*, c. 521.
16. « *Si quis voveret quempiam interficere, sive quodlibet aliud in quo culpa constaret se facturum, votum de malo esset* », *Ibid.*
17. « *Similiter et votum de bono factum si bene non fiat, inter vota stultorum quae fragenda sunt, deputatur* », *Ibid.*
18. « *Non licet, ut si mulier non consentiente vel potius contradicente viro suo continentiam voveat* », *Ibid.*
19. « *Non expedit, ut si quispiam in jeunio vel alio quolibet opere supra veres suas ac possibilitatem suam aliquid se facturum esse proponat* », *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. « *Ubi autem bonum vovetur, et bene vovetur, quaedam ejusmodi sunt ut commutationem ex dispensatione suscipiant, quaedam vero talia ut recompensationem omnino admittant* », *Ibid.*
23. *Ibid.*, c. 522.

24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, c. 523.
29. « *Nunquid putas ideo perdis animam tuam si locus aliquis vastatur aut si homines moriuntur ?* », *Ibid.*
30. *Ibid.*
31. « *Si ergo veves animam, noli pro anima dare pecuniam, quia si hoc facis, fraudem facis ; plus vovens et minus reddens* », *Ibid.*
32. « *Caetera omnia pro loco et tempore et causa commutationem admittunt* », *Ibid.*
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, c. 524.
35. « *Non tibi licet pro alio commutare, sed dispensatori et magistro tuo* », *Ibid.*
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*
39. Marcia Colish, *Peter Lombard*, Leyde – New York – Cologne, 1994, p. 516.
40. P. Prodi, *Il Sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, 1992, p. 126.
41. *Ibid.*, p. 63-225.
42. Maître Simon et son groupe, *De sacramentis*, E. Weisweiler (ed.), Louvain, 1937, p. 55.
43. *Ibid.*, p. 56.
44. « *Sententie magistri Gisleberti (Ms. Florentin)* », N. M. Häring (ed.), in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, LIV, 1979, p. 88-89. Un schéma plus simple se trouve dans les sentences abélardiennes éditées par Arthur Landgraf, qui parlent seulement d'empêchement : « *Sunt autem coniugi hec impedimenta : cognatio, votum, ordo, frigiditas, servitus* », *Ysagoge in theologiam*, Louvain, 1934, p. 197.
45. « *Quidam enim vovent tantum castitatem ; quidam ut nulli alii nisi Christo velint subiugari* », Maître Simon et son groupe, *De sacramentis*, op. cit., p. 60.
46. « *Qui castitatem ad exemplum beate Virginis vovent possunt, si volunt, tali coniugio, ubi nulla interveniat sexuum commixtio, sine culpa copulari, nec ab invicem, quoad vixerint, nisi ex consensu debent separari [...]. Qui vero voverint, ut nulli preter Christum subiugari velint, ut sanctimoniales, nequanquam possunt coniugium contrahere, et si fidem suam irritam statuentes nupserint, separantur, quia inter eos coniugium non fuit* », *Ibid.*, p. 60-61.
47. Sur l'attribution du *De coniugio* à Gauthier de Mortagne : J.-C. Didier, *Gauthier de Mortagne*, in *Catholicisme*, IV, 1956, [cc. 1784-1785].
48. *De coniugio*, in Migne, *Patrologia latina*, CLXXVI, c. 163. On trouve la même formulation chez Pierre Lombard : « *Voventibus enim virginitatem vel viduitatem non solum nubere, sed et velle damnabile est* », in Petrus Lombardus, *Sententiae*, II, op. cit., p. 478-479.
49. Beda, *In Lucae evangelium expositio*, in *Id., Opera*, ed. D. Hurst, Turhout, 1960, p. 33.
50. « *Cum beata virgo esset prudentissima et novisse quaecunque pie promittuntur Domino esse fideliter persolvenda* », *De coniugio*, op. cit., c. 163.
51. Iohannes Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. H. Doutheil, Turhout, 1976, p. 37-39.
52. Il s'agit en fait de la distinction entre vœu commun et vœu particulier : voir Charles de Miramon, « *La Théorie du vœu dans le droit canon et la première scolastique* », in *Cahiers du Centre de recherches historiques*, n° 16, 1996, p. 18.
53. « *Vota spontanea alia sunt discreta, alia indiscreta* », Iohannes Beleth, *De ecclesiasticis officiis*, op. cit., p. 38.
54. *Ibid.*
55. *Ibid.*

56. *Sententiae magistri Gisleberti...*, *op. cit.*, p. 89-90.
57. La formulation des *Sententiae* est : « *Stultum duobus modis fit : aut de malo aut de bono, non taliter qualiter deberet* », *Ibid.*, p. 89.
58. Hugo Sancti Victoris, *De sacramentis*, *op. cit.*, c. 523-524.
59. M. L. Colish, *Peter Lombard*, Leyde – New York – Cologne, 1994, p. 398-470 ; Olaf L. Nielsen, *Philosophy and Theology in the Twelfth Century. A Study of Guilbert's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130-1180*, Leyde, 1982, p. 243-279.
60. E. Bertola, « Il Problema di Dio in Pier Lombardo », *Rivista di filosofia neoscolastica*, XLVIII, 1956 ; M. L. Colish, *op. cit.*, p. 227-302.
61. J. A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, 1987, p. 182-245 ; Colish, *ibid.*, p. 628-698.
62. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, Quaracchi, 1981, p. 478-482.
63. Thoma Aquinatis, *In quattuor libros sententiarum*, in ead., *Opera Omnia*, I, Stuttgart – Bad Cannstadt, 1980, p. 610-617.
64. Dans l'exposé sur le vœu des *Sententiae*, Pierre Lombard reprend les premières lignes de son commentaire du verset 11 du Psaume 75, « *Vovete et reddite Domino Deo vestro, omnes qui in circuitu ejus affertis munera* », que l'on peut trouver dans la première œuvre du *magister sententiarum* qui nous soit parvenue, Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos*, PL CXCI, coll. 708-709. Cet ouvrage est daté d'avant 1138 : G. De Ghellinck, « La Carrière de Pierre Lombard : nouvelle précision chronologique », *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 30, 1934, p. 98.
65. Petrus Lombardus, *Sententiae...*, *op. cit.*, p. 967.
66. Hugo Sancti Victoris, *De sacramentis*, *op. cit.*, col. 520.
67. Petrus Lombardus, *Sententiae...*, *Ibid.*
68. *Ibid.*
69. *Ibid.*
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*