

L'enfant peut-il faire vœu ?

John Peckham et Thomas d'Aquin adversaires de Gérard d'Abbeville
(vers 1270)

Alain Boureau



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2517>

DOI : 10.4000/ccrh.2517

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1998

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Alain Boureau, « L'enfant peut-il faire vœu ? », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 21 | 1998, mis en ligne le 20 avril 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2517> ; DOI : 10.4000/ccrh.2517

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

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

L'enfant peut-il faire vœu ?

John Peckham et Thomas d'Aquin adversaires de Gérard d'Abbeville
(vers 1270)

Alain Boureau

- 1 Une brève mais véhémente dispute sur l'entrée en religion des enfants ou des adolescents, qui se déroula vers 1270, apporte, au delà de son contexte institutionnel, des éclairages intéressants sur la question du vœu dans le christianisme occidental, déjà abordée dans ces journées, sous des angles différents et complémentaires.

Contexte : la seconde dispute entre séculiers et mendiants et le vœu enfantin

- 2 Dans les années 1268-1270 à Paris, la controverse entre les ordres mendiants et le clergé séculier connut une seconde période d'échauffement. La première vague avait eu lieu entre 1252 et 1256 et s'était terminée par la condamnation pontificale de Guillaume de Saint-Amour, le plus vigoureux des avocats des séculiers¹. On connaît bien, désormais les phases et les causes de cette tension forte : les franciscains et les dominicains, largement exempts du contrôle épiscopal et forts du soutien presque constant de la papauté, se constituaient en concurrents efficaces du clergé séculier, en matière d'encadrement pastoral et liturgique et surtout, en cette première période, quant au contrôle des chaires et de l'enseignement à l'université². La dérive joachimite de certains franciscains, illustrée notamment par Gérard de Borgo San Donnino, dont l'*Introduction à l'Évangile éternel*, en 1254, avait fait scandale, donna à Guillaume de Saint-Amour l'occasion d'une attaque en règle contre la doctrine des ordres mendiants, étendue à leur engagement de pauvreté volontaire. Les maîtres séculiers de l'université de Paris ne furent pas découragés par la condamnation et l'exil de Guillaume³ ; le flambeau fut repris par Nicolas de Lisieux et surtout par Gérard d'Abbeville⁴, à partir de 1267. Le retour à Paris de Thomas d'Aquin, à l'automne 1268, offrit une cible de taille aux séculiers⁵.

- 3 Or, l'un des premiers thèmes sur lesquels, à propos d'un cas particulier, Gérard relança la polémique, dès son *Quodlibet* XI, de Noël 1267, concerne la licéité, pour les religieux, d'inciter les jeunes gens à promettre d'entrer en religion. Alors que le droit canonique, dans ses élaborations les plus récentes, fixait à quatorze ans la majorité des garçons, âge à partir duquel ils pouvaient opter pour l'entrée dans les ordres, retardé d'un an de probation, les mendiants entendaient fixer ce moment de l'entrée en religion à l'émission d'un vœu évangélique, sans considération d'âge ni de période probatoire. Ils étaient aussi accusés par les séculiers d'user d'intimidation pénitentielle ou de corruption pour pousser à un tel vœu.
- 4 En somme, Gérard accusait les mendiants de séduction illicite ; la nouveauté de ce thème, par rapport aux premières polémiques, tient probablement au succès réel de l'implantation franciscaine. Nous n'avons guère de témoignages sur la réalité d'entrées très précoces dans les couvents franciscains ou dominicains. Mais, la rapidité de l'extension du réseau mendiant, la qualité de l'enseignement qu'il procurait, leur proximité par rapport aux fidèles, devaient produire une crainte réelle chez les séculiers. Il se peut aussi que la question du vœu des enfants ait constitué un de ces cas-limites par lesquels la dispute scolastique explorait la validité et l'extension des notions et des doctrines. En outre, c'est au cours de cette décennie 1260 que se développa une doctrine franciscaine du vœu, entraînée à la fois par les critiques séculières du vœu de pauvreté, par les réticences ironiques des dominicains quant à la primauté du vœu et enfin par les premières dissensions, au sein de l'ordre, au sujet de la pauvreté absolue (même si le vrai débat sur l'« usage pauvre » ne débuta qu'un peu plus tard) ; cette doctrine du vœu s'appuyait sur une théologie du libre-arbitre qui s'esquissait dans l'œuvre de saint Bonaventure, avant d'être développée dans l'œuvre de Pierre de Jean Olivi et de Jean Duns Scot. C'est cette orientation spécifiquement franciscaine que je voudrais aborder ici en analysant une question disputée en 1270⁶ par John Peckham, franciscain anglais, alors maître en théologie à Paris, et futur archevêque de Cantorbéry (1278-1292)⁷. Peckham fut, aux côtés de saint Bonaventure⁸ et de saint Thomas, l'un des grands protagonistes mendiants de cette phase de la dispute, au cours de laquelle il rédigea son volumineux *Tractatus pauperis* (1269-70). Une comparaison avec les écrits de Thomas d'Aquin, exactement contemporains, permettra de saisir l'originalité de Peckham.
- 5 La chronologie de la dispute sur le vœu enfantin peut désormais s'établir assez précisément : Gérard d'Abbeville lança une attaque latérale, on l'a dit, dans son quolibet de Noël 1267⁹. Au début de février 1270, il reprit l'attaque avec une question plus frontale :
- Est-il licite aux confesseurs religieux d'inciter les enfants à entrer en religion et de les y astreindre par un engagement et un serment ?¹⁰
- Le dimanche de la sexagésime (le 16 février 1270), Thomas d'Aquin répliqua dans son sermon « *Exiit qui seminat* »¹¹. À la fin mars 1270, John Peckham, à son tour lança la longue réplique de sa question disputée. Puis lors des séances quodlibétiques du Carême 1270 (avant Pâques 1270, qui tombait le 13 avril), Thomas d'Aquin¹² et John Peckham¹³ rouvrirent la question. Thomas revint sur le sujet en son quolibet de Pâques 1271¹⁴, à peu près au moment où il rédigea son traité polémique *Contra retrahentes*¹⁵, dont le chapitre III est consacré au vœu des enfants. Enfin, en 1271-1272, Thomas intégra la question dans la *Secunda secundae* de sa *Somme théologique*. Le débat était désormais clos¹⁶.
- 6 Cette chronologie assez précise ne demeure pas sans mystère. Alors que, dans l'univers policé de l'université de Paris, la période normale des disputes était restreinte aux deux

sessions quodlibétiques (l'Avent et le Carême), pourquoi le débat le plus véhément eut-il lieu lors de questions disputées en février et mars ? Pourquoi Peckham n'attendit-il pas quelques jours pour répliquer dans le cadre solennel des disputes quodlibétiques ? Une réponse institutionnelle peut être fournie : Peckham reçut son inceptions de maître régent de la chaire franciscaine au printemps 1270¹⁷, en remplacement d'Eustache d'Arras, qui quitta sa chaire pour accompagner Saint Louis à la Croisade. Il est possible que Gérard d'Abbeville ait voulu profiter d'un « interrègne », avant l'arrivée d'un maître franciscain anglais alors peu connu, pour lancer son brûlot. La vivacité et l'instantanéité de la réaction de Peckham auraient été à la mesure de ce mépris implicite. Les termes du débat nous fourniront d'autres réponses possibles ; entrons au cœur de la mêlée, par la longue question disputée de Peckham, source la plus développée sur ce débat.

Le vœu enfantin comme obligation abusive

- 7 La question posée par Peckham est la suivante :

Est-il licite d'induire les enfants, s'ils sont capables de ruse, ou bien aussi les adolescents, à s'obliger à l'entrée en religion par un vœu ou un serment ? (JP 414).

Le franciscain reprend ici les termes de l'attaque de Gérard d'Abbeville, sur le terrain juridique qu'il a désigné, tout au moins au début de son argumentation. En effet Gérard d'Abbeville, dans sa question disputée, avait suivi un ordre démonstratif classique depuis saint Anselme : l'influence des mendiants n'est ni licite, ni décente, ni adéquate – *non licet, non decet, non expedit*. L'*opponens*¹⁸ (cet adversaire qui ouvre une dispute quodlibétique ou ordinaire avant que le maître interrogé ne réponde, avec l'aide de ses bacheliers) livre une longue suite de trente-cinq attendus qui prouvent le caractère illicite de l'action envisagée, en s'appuyant sur tous les droits (droit canonique, droit civil, droit divin, droit divin positif, droit naturel, droit des gens). Malgré sa présentation à la fois touffue et analytique¹⁹ propre aux questions disputées, on peut reconstruire un certain ordre synthétique des arguments.

- 8 Ce qui est jugé ici, c'est un acte (l'induction), qualifié négativement en raison de la nature des acteurs (les frères, non nommés), des patients (les enfants), de son objet (le fait de s'obliger à une règle religieuse) et des moyens qui y concourent (le vœu ou serment).
- 9 L'acte, pris en lui-même est désigné de façon neutre – *inducere* : induire –, mais il est qualifié négativement par l'*opponens* qui le nomme *sédution* (JP 7, 415), *aliénation* : du pouvoir pontifical (JP 19, 417), *vol-furtum* – (JP 10, 416) ou *contrainte* (JP 35, 417). Ces disqualifications ne relèvent pas simplement de l'invective, mais résultent de l'analyse juridique des acteurs et de l'objet de l'action, inadéquats à une action légitime. L'objet, c'est de s'obliger à une forme de vie religieuse particulière – *religioni*. Les mendiants préféreraient au mot « obligation » le terme plus vague d'« entrée » – *ingressus* –, en tentant d'éviter les mots institutionnels comme *professio* ou *susceptio*, qui marquaient un engagement solennel et définitif. Mais, pour l'*opponens*, on ne saurait distinguer entre tous ces termes. Pour lui, l'obligation garde le sens fort qu'elle a en droit civil (JP 13, 416) ; dès lors, quand il retourne contre les mendiants le texte célèbre d'Urbain II, *Due sunt leges*²⁰, où il est affirmé qu'il existe deux lois, l'une publique à laquelle chacun doit se soumettre et une loi privée qui procède du Saint-Esprit, il place la « loi du vœu » – *lex voti* – du côté de la loi publique. Le vœu ou serment, dès lors, n'est que l'étape ultime d'une obligation religieuse, difficile à atteindre, et donc réservée aux plus parfaits. En effet, la matière du vœu (et notamment la pauvreté absolue, nouveauté essentielle du vœu

franciscain) n'est qu'une visée ultime, que l'Écriture recommande ou conseille sans l'ordonner comme elle le fait des commandements ; les *consilia* ne sont pas des *mandata*. Cet hommage apparent à la difficulté de la tâche entreprise par les mendiants ne saurait être pris à la lettre. La difficulté pointe souvent, pour les séculiers, vers la présomption davantage que vers la perfection. Par ailleurs, une considération de l'*opponens* semble condamner, sur le plan de la législation canonique, l'idée même de se donner une obligation : en effet, l'observance du vœu relève des commandements de la première table, dont le pontife ne peut dispenser. Celui qui fait vœu enchaîne donc le pouvoir du pape par son vœu même. Enfin, même si l'on admet que le vœu peut constituer une certaine perfection, s'il est pris comme moyen de brûler les étapes, il devient l'occasion d'un délit pour l'incitateur et pour le profès : le vœu prépare alors la transgression (JP 34, 419), le serment ouvre au parjure (JP 26, 418).

- 10 Ces considérations ont une pertinence particulière en raison de la personne qui subit l'incitation. Le patient est ici désigné comme « enfant capable de ruse » – *pueros capaces doli* – ou comme « adolescent » – *adholentes*. Le terme « capable de ruse » – *capax doli* –, renvoie à l'« âge de raison », selon le rude réalisme du droit romain²¹. Mais il ne faut pas moraliser cette expression ; une traduction plus exacte, mais moins littérale serait : « capable de détour ». La distinction entre les deux âges de l'enfance, conventionnellement fixée à sept ans, avait eu une importance certaine lors des débats canonistes du XIII^e siècle sur le caractère irrévocable ou non de l'oblation des enfants par leurs parents²², qui avaient accompagné la suppression graduelle de l'institution ; à partir de cet âge, l'enfant peut manifester un certain assentiment ou dissentiment qui, sans être souverain, entre dans le calcul de la légitimité de son refus de la profession monastique. La question du vœu ne se pose donc en principe qu'à partir de cet âge ; quoique, on le verra, Peckham ose franchir cette limite. Une seconde limite précise, mentionnée par l'*opponens* clôt le temps de l'enfance : la majorité canonique, âge auquel le mariage est autorisé, à douze ans pour les filles, quatorze pour les garçons. Le débat sur l'oblation s'arrêtait à ce stade du développement, puisqu'à l'âge de la puberté, l'oblat rejoignait la situation monastique « adulte », quels que soient les degrés de noviciat dans les différents ordres monastiques. Malgré l'usage abondant des matériaux canoniques qui avaient progressivement condamné l'oblation, à laquelle pouvait être comparée l'« induction » des mendiants, les séculiers ne s'en tenaient pas là, en étendant leurs critiques à un âge de l'adolescence.
- 11 On sait qu'à la suite des célèbres analyses de Philippe Ariès, les historiens ont affirmé que la notion d'adolescence comme prolongement de l'enfance après la puberté, préalable à une véritable vie adulte, était une notion contemporaine, incompréhensible dans un monde d'Ancien Régime où le labeur venait tôt. De fait, le mot lui-même, *adulescentia*, a une signification bien différente de notre terme « adolescence » et désigne couramment le premier âge vigoureux de l'adulte. Pourtant, dans notre texte, il s'agit bien d'une « adolescence » au sens actuel²³. L'*opponens* utilise une allégation du droit canonique qui implique que l'on ne peut accepter un adolescent au dessous de dix-huit ans dans les « religions dures », c'est-à-dire dans les ordres qui requièrent une forte discipline ascétique. Le principe des séculiers, plus généralement, est de considérer la maturation de l'être humain comme un processus lent, variable selon les individus. D'ailleurs dans les discussions des décrétistes, la notion floue d'« âge de la discrétion », c'est-à-dire du discernement, se substituait parfois à celle d'un début fixe pour l'état de *capax doli*. De même, l'*opponens* estime qu'

[...] avant l'âge de quatorze ans, il ne faut présumer de personne qu'il soit capable de ruse (JP 11, 416).

- 12 Cette idée d'une lenteur et d'une variabilité du développement ne saurait être rattachée directement à une anthropologie spécifique des séculiers ; il s'agit ici de dire la norme et non d'explorer la nature humaine. Il paraît évident que cette idée doit plutôt être associée à une exaltation de l'institution prudente qu'est l'Église hiérarchique, co-héritière du droit romain. L'enfant ou l'adolescent sont d'abord des dépendants et des biens possédés ; l'« inducteur » est donc un voleur car il dérobe la puissance paternelle (JP 8, 415), qui ne peut s'éteindre qu'avec l'émancipation – catégorie romaine sans aucune pertinence médiévale. Pour les séculiers, l'institution ecclésiastique n'introduit pas et ne doit pas introduire de spécificité dans la société.

La réplique de Thomas d'Aquin

- 13 La première réplique aux attaques de Gérard d'Abbeville sur le vœu enfantin vint, on l'a vu, de John Peckham, si l'on excepte le sermon de sexagésime de Thomas d'Aquin. Mais, avant d'examiner son argumentation, il est plus commode d'observer les réponses un peu plus tardives de Thomas d'Aquin, car, du fait de la sérénité de Thomas, de son habituelle clarté, mais aussi de sa distance par rapport aux positions extrêmes des franciscains sur le vœu, nous voyons mieux les enjeux institutionnels de la dispute, obscurcis par la véhémence de Peckham.
- 14 Même quand il rédige son écrit polémique *Contra retrahentes*, Thomas se garde de demeurer sur le terrain juridique de son adversaire. Sa réponse est explicitement d'ordre éthique²⁴. Il évite aussi d'envisager la question de la qualification de l'action des « inducteurs », en réduisant le débat à la licéité et à l'utilité d'une entrée précoce dans un ordre religieux. Cette entrée est décrite dans les termes traditionnels de l'oblation, conçue comme une délégation de l'éducation : les enfants sont donnés pour être élevés – *nutriendi*. Dès lors, Thomas use des références et exemples anciens (Grégoire le Grand, Benoît, etc.) qui permettent d'établir que la coutume – *consuetudo* – et les statuts de l'Église, ainsi que les exemples des saints, favorisent ce mode d'éducation progressive. L'autorité du Christ (*Math.* 19 : « Laissez les petits enfants venir à moi. ») conforte cette licéité sans la porter sur le terrain proprement spirituel. Ces références à la tradition de l'oblation peuvent surprendre, mais il faut se rappeler que l'institution n'avait pas été condamnée en tant que telle. Les décrétistes et les papes de la fin du XII^e siècle l'avaient en partie vidée de sa substance en autorisant, sous certaines conditions, le départ des oblates au moment de leur majorité, mais l'oblation persista longtemps et, dans ces conditions nouvelles, la délégation de l'éducation à des institutions religieuses, jusqu'à l'époque contemporaine, manifeste une continuité réelle. Il faut aussi se souvenir que Thomas lui-même avait été offert comme oblat au Mont Cassin à l'âge de quatre ou cinq ans, vers 1231. Le fait que son abbé Étienne de Corbario ait lui-même conseillé aux parents de Thomas, quand il eut atteint la majorité de quatorze ou quinze ans, de l'envoyer à Naples faire ses études à la nouvelle université fondée par Frédéric II, pouvait plaider en la faveur d'une institution dont Thomas ne s'est jamais plaint²⁵.
- 15 L'utilité d'une éducation déléguée est rapportée par Thomas à une pédagogie de l'apprentissage religieux, justifiée par un appui sur des citations de l'Ancien Testament (Jérémie et les Proverbes, dans leur sombre vision de l'humanité déclarent, en somme, que tout est joué très tôt), aussi bien que d'Aristote et de Végèce, qui louent, dans le

domaine de l'artisanat ou de l'art militaire, les vertus de l'enseignement spécialisé précoce. En somme, le vœu religieux ne présente guère de spécificité et le problème juridique tombe de lui-même. Quelques mois plus tard, Thomas rédigea la *Secunda secundae* de sa *Somme théologique* où il traita à nouveau de la question 189 sur l'entrée en religion – *De ingressu religionis*. L'article cinq demande si les enfants peuvent être reçus dans un ordre. La réponse de Thomas se fonde sur une distinction nette entre le vœu simple et le vœu solennel ; seul ce dernier a force légale dans l'Église. Dès lors, il convient de suivre les canons de l'Église en la matière : le vœu solennel ne peut se prononcer qu'à l'âge de quatorze ans pour les garçons. Le vœu simple relève d'une relation privée avec Dieu, à qui l'enfant fait promesse. Comme il « procède d'une délibération interne de l'esprit », il suppose par définition l'usage convenable de la raison. Le vœu du fou ou de l'enfant non capable de détour n'a aucune force d'obligation. Avant la majorité, et au cas où l'usage adéquat de la raison permet l'émission du vœu, une autre condition empêche la validité de l'engagement : c'est le cas où « quelqu'un voue à Dieu ce qui ne relève pas de son propre pouvoir » ; l'esclave non plus que le mineur ne peuvent entrer en religion sans l'assentiment de leur maître ou de leur père, légitimes possesseurs de leur personne. Cette position de Thomas implique une relative dévalorisation du vœu ; de fait, dans son quolibet de Pâques 1270, Thomas dit que le vœu n'a pas de pertinence quand le propos du sujet est ferme (le vœu est alors inutile) ou au contraire instable (le vœu est vain) ; l'engagement votif ne vaut que pour les situations moyennes.

- 16 Dans sa volonté manifeste de pacifier le débat, Thomas choisit des repères stables et simples pour délimiter les âges. Alors que, on l'a vu, les positions extrêmes de John Peckham et de Gérard d'Abbeville aboutissaient à l'idée d'adolescence (pour un âge ultérieur à la majorité, mais susceptible de dépendance), alors que les considérations de Peckham, sur la possibilité d'un éveil précoce, étendaient la période de l'enfance rationnelle, Thomas opte pour un arbitraire institutionnel efficace :

[...] et la même raison vaut pour les enfants qui n'ont pas encore l'usage requis de la raison, par lequel ils sont capables de détour ; cet usage, ils en jouissent, le plus généralement, vers l'âge de quatorze ans, ou pour les filles, de douze ans et cet âge est dit *âge de la puberté*. Chez certains, pourtant, cet âge est anticipé et chez d'autres, retardé, selon les diverses dispositions de la nature.

C'est l'état moyen de la situation de la situation, causée par la nature (selon un adage antique fort prisé des scolastiques, la nature se repère à la fréquence des phénomènes), alors que pour Peckham c'est l'exception de la grâce qui doit être déterminante.

L'argumentation modérée de John Peckham

Dans son quolibet de Pâques 1270 (question 22) :

À quel âge les jeunes peuvent-ils s'obliger par le vœu de religion ?

Peckham semble plus modéré que dans sa question disputée, antérieure de quelques jours. Après avoir brièvement mentionné ses arguments principaux qui militent en la faveur de la possibilité d'une entrée précoce dans les ordres et sur lesquels on reviendra, le franciscain reconnaît que

[...] pourtant, il convient – *decet* – de ne pousser – *inducere* – vers ce vœu que les pubères ou ceux qui sont proches de la puberté²⁶.

Il concède aussi que son analogie entre le vœu religieux et le mariage laïc ne vaut pas, car le mariage entraîne le salut de deux personnes et non d'une seule. En outre, dit-il, le couvent est embarrassé par l'entrée d'enfants de sept ans, dont l'utilité se discute. En somme, Peckham maintient ses principes, mais en module l'application. John Peckham ne

revint jamais sur le sujet, mais sa position se refléta, une quinzaine d'années plus tard, en 1284, dans une question quodlibétique de son disciple Roger Marston. La réouverture de la question signale, je crois, moins une nouvelle actualité de la question, qu'une fidélité rigoureuse au maître, rare dans le monde scolastique, mais affirmée dans le cas de Peckham et Marston²⁷. L'ambition de Marston est encore plus modérée, puisqu'il doit répondre à la question suivante :

Est-ce qu'après être entré en religion à treize ans, on peut faire sa profession à quatorze ans²⁸ ?

Marston reprend de près les arguments de son maître, et termine sur la même note de prudence :

Cependant, par mesure de prudence – *ad cautelam* – il est plus sûr d'attendre la quinzième année.

- 17 Un fait curieux nous met sur la piste d'une explication du subit changement d'attitude de Peckham entre février et avril 1270. Sur les quarante-cinq manuscrits qui nous transmettent le texte plus ou moins complet des *Quolibets* de Peckham, trente-neuf contiennent aussi les premiers quolibets de Thomas d'Aquin. En revanche, l'unique manuscrit qui contient la longue question disputée de Peckham²⁹, n'accueille aucune des questions de Thomas³⁰. On a l'impression que les trente-neuf manuscrits qui réunissent les deux œuvres (avec parfois d'autres textes, peu nombreux) constituaient des dossiers sur l'année 1270 et sur la convergence modérée des ordres mendiants. Tout se passe comme si Peckham s'était, bon gré mal gré, rendu aux conseils de modération de Thomas. La tenue simultanée d'un quolibet identique à la même séance de Pâques 1270 en serait le gage : on sait que le principe de la question posée par le tout-venant, plus réel qu'on ne le dit généralement, n'empêchait pas la connivence. Cette hypothèse expliquerait le sort remarquablement pauvre de la longue question disputée. Peckham aurait lui-même retiré son texte de la copie, ou bien, s'il s'agit d'une reportation³¹, aurait renoncé à la diffusion de ce texte précisément argumenté.

L'argumentation véhémement de John Peckham

- 18 Le début de la question quodlibétique de Peckham dans sa brièveté nous offre un bon guide pour explorer son argumentation antérieure si touffue :

[...] on peut s'obliger envers une religion, dès que l'on peut s'obliger envers le monde et envers le diable. Et cela se peut à l'âge de sept ans.

Peckham se réfère ici au fait que l'enfant est jugé responsable de ses péchés à partir de l'âge de raison (telle est l'interprétation chrétienne de « l'âge de la ruse » du droit romain) et que, dès sept ans, il peut, sinon se marier, du moins prendre un engagement matrimonial qui ne sera ratifié qu'à sa majorité de quatorze ans. En effet, le droit canonique, sous la pression de la société féodale, avait accepté l'idée d'arrangements matrimoniaux précoces. Cet argument se trouve aussi chez saint Thomas, du moins dans son quolibet de Pâques 1270³², mais il demeure au second plan. En revanche, pour Peckham, il fonde un véritable parallèle, qui joue en faveur du vœu :

[...] ce contrat – *contractus* – [envers Dieu] n'est pas moins favorable que l'autre [envers le monde], comme le montre le Digeste *De religiosis, Sunt personae*.

Cette dernière allégation, empruntée au droit civil, manifeste clairement que Peckham entend, à l'encontre de Thomas, affirmer la validité pleinement juridique du vœu. Nous avons ici une des premières définitions franciscaines du vœu comme contrat, avant Pierre de Jean Olivi³³.

- 19 Cette orientation radicale, bridée dans la question quodlibétique, s'exprime pleinement dans la question disputée quelques jours auparavant. L'enfant qui fait vœu, quel que soit son âge, se prévaut d'un droit subjectif sur sa propre personne, qui l'emporte sur toute autre considération. À l'*opponens* qui invoquait les droits ouverts par la puissance paternelle (argument reconnu pleinement, on l'a vu, par Thomas d'Aquin), Peckham oppose ceci :

[...] il ne fait tort à personne, celui qui use de son droit... Parce que l'enfant capable de détourner à la liberté et le droit de pourvoir à son propre salut, il ne fait pas tort à son père en se portant vers le soin de son salut, non plus que celui qui lui donne des conseils salutaires, qui, au contraire, promeut l'enfant dans son droit ; et il n'en va pas de même que pour les autres choses, dont l'usage est ordonné à l'homme, car l'usage de l'enfant est ordonné principalement à Dieu. Et du fait qu'il a l'usage de son libre arbitre, l'enfant vit à son propre péril et il peut y obvier salutairement (JP, 432).

Les dispositions du droit canonique quant à l'ordre monastique sont également dépassées par le soutien de la grâce au vœu évangélique individuel ; ainsi, l'expérience de la vie évangélique vaut comme équivalent de l'année probatoire requise des novices. Tout se passe comme si le retour de la vie évangélique provoqué par saint François construisait un nouveau droit, supérieur aux droits existants ; et, Peckham n'hésite pas à opposer la nouvelle institution votive, qui ouvre des droits aux confesseurs mendiants à l'ancienne institution de l'oblation contrôlée par des parents qui offraient les enfants les moins utiles (JP, 425).

- 20 Toutes les capacités requises se trouvent en l'enfant : savoir, vouloir, agir. La seule limitation qui pourrait se discuter, celle du savoir, n'est pas pertinente, puisque la science n'aide pas au salut. La seule capacité demandée à l'entrée dans les ordres par vœu est, pour Peckham, l'aptitude à la prière et à la confession, qui constitue les « arguments de la grâce ». Dès lors, le vœu n'est pas, comme chez Thomas, un simple renfort circonstanciel d'un propos, adapté à certains cas, mais il est l'instrument privilégié et premier de l'expression de la volonté :

[...] ce qui se fait par vœu, se rapporte davantage au volontaire que ce qui se fait par simple engagement, car celui qui s'engage à quelque chose se contente de vouloir cette chose, mais pour autant, il ne veut pas ne pas pouvoir ne pas vouloir cette chose – *non vult se non posse nolle ipsum* – comme le veut celui qui fait vœu (JP 428).

- 21 Cette rapide exploration de la question du vœu enfantin apporte quelques résultats. Tout d'abord, il faut noter, chez Peckham, une première autonomisation du vœu, antérieure à celle de Pierre de Jean Olivi. Bonaventure demeurait encore timide à ce sujet. Certes, les nouvelles responsabilités de Peckham, comme maître régent, et la nécessité d'un front commun avec les dominicains, le conduisirent à une certaine modération, mais les arguments étaient lancés. Il faut noter la très vigoureuse expression d'un droit absolu de l'individu aux moyens de son salut, à l'encontre des coutumes et droits divers. En effet, l'épisode présente trois configurations des rapports entre les systèmes normatifs : pour Gérard d'Abbeville, il existe un seul ensemble normatif, avec des modes d'application différents. Pour Thomas d'Aquin, les normes juridiques, civiles ou canoniques, préservent, sous condition de discernement, un espace éthique et religieux compatible avec le droit. Enfin pour Peckham, deux droits sont en opposition permanente, renouvelée par une série de contrats : un droit du monde et du diable et un droit de la grâce³⁴. Tout ceci importe à l'histoire de la construction de l'individualisme religieux et des communautés politiques.

NOTES

1. M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne. 1250-1259*, Paris, 1972.
2. La crise débuta, en 1252, quand les maîtres séculiers de l'université entreprirent de limiter le nombre de chaires des mendiants (une par ordre).
3. Cette condamnation reflétait aussi le changement d'attitude de Rome : à Innocent IV, qui, à la fin de son règne, était devenu hostile aux mendiants, à l'encontre d'une tradition continue depuis Grégoire IX, avait succédé Alexandre IV qui s'empessa d'abroger la bulle *Etsi animarum* (21 novembre 1254) de son prédécesseur et d'apporter un appui clair aux mendiants : *Quasi lignum vitae* (14 avril 1255).
4. Pour une introduction à Gérard d'Abbeville : Ph. Grand, « Le *Quodlibet* XIV de Gérard d'Abbeville », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 39, 1964, p. 207-269.
5. J.-P. Torrell, o. p., *Initiation à saint Thomas. Sa personne et son œuvre*, Fribourg/Paris, 1993.
6. Texte édité par Livarius Oligier, dans son article « *De pueris oblatis in ordine minorum* », *Archivium franciscanum historicum*, 8, 1915, p. 389-447. Le texte de Peckham se trouve aux pages 414-439 ; je le cite désormais par l'indication JP, suivie de la pagination de cette édition.
7. Sur John Peckham, l'ouvrage fondamental demeure celui de Decima Douie, *Archbishop Pecham*, Oxford, 1952, bien qu'il ne traite que rapidement de la carrière antérieure à l'accession au trône archiépiscopal et que certains éléments de chronologie aient beaucoup progressé depuis 1952.
8. Son *Apologia pauperum*, source directe d'inspiration pour la littérature spirituelle et polémique des franciscains date précisément des années 1269-1270.
9. La question posée est encore marginale et casuistique : « Est-ce qu'un religieux peut, sans pécher mortellement, pousser un jeune homme qui ne demande pas l'habit religieux à promettre, par un serment corporellement prêté, d'entrer dans les ordres à une date déterminée ? ». Il s'agit du cas où l'absolution serait donnée en échange de cette promesse. Cette question est demeurée inédite, B.N.F. Paris, latin 16405, f° 69 va-vb et Vat. lat. 1015, f° 84 rb-va.
10. Cette question était suivie d'une seconde : « Ces enfants doivent-ils être contraints à entrer dans mes ordres aussitôt après avoir émis leur vœu ? ». Les deux questions ont été éditées par S.Clasen, « Die *Duplex Quaestio* des Gerhard von Abbeville über den Ordenseintritt Jugendlicher », *Antonianum*, 22, 1947, p. 177-200.
11. Édité dans *Archivium fratrum praedicatorum*, 13, 1943, p. 75-88.
12. *Quolibet* III, 11. À lire désormais dans la superbe édition critique procurée par le père Gauthier, en 1996, pour la Commission léonine, tome 25 *des Opera omnia*, Vatican, 1996, vol. 2, p. 254-258.
13. *Quolibet* I, question 22, éd. par G. J. Etzkom, dans Fr. Ioannis Pecham, o.f.m. *Quodlibeta quatuor*, éd. par G.J.Etzkom et F.Delorme, Grottaferrata, 1989, p. 52-53.
14. *Op. cit.*, p. 344-355.
15. Titre communément abrégé de son opuscule *Contra doctrinam retrahentium a religione*, publié au tome 41C, édition léonine, Vatican, 1969.
16. Il faut néanmoins ajouter la réplique de Nicolas de Lisieux (ms. Sorbonne, 228) et deux questions plus tardives : celle de Roger Marston en 1284 (je reviendrai plus loin sur ce disciple direct et fidèle de John Peckham) et celle de Matthieu d'Acquasparta, malheureusement inédite, *Quodlibet* IV, Todi, ms. 44, f° 220 v.
17. Date établie par Ignatius Brady, « Questions at Paris c. 1260-1270 », *Archivium franciscanum historicum*, 62, 1969, p. 687-689.

18. J'ai choisi, afin d'éviter une répétition fastidieuse, de présenter l'argumentation des séculiers au travers de l'*opponens* de Peckham, double de Gérard d'Abbeville, plus prolix que le maître séculier. Ce choix peut se discuter ; mais dans les disputes scolastiques, l'*opponens* n'est pas une fiction ; c'est bien un adversaire réel, physiquement présent. Le maître en charge de la question disputée ne distord guère ses arguments.
19. Dans cette section, je me réfère à la numérotation (de 1 à 35) des arguments de l'*opponens* et les désigne par ce numéro suivi du numéro de page de l'édition Oligier.
20. Décret de Gratien, C2, XIX, q. II.
21. S. Kuttner, « Der Begriff *non doli capax* », *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Vatican, 1935, p. 125-129.
22. Nora Berend, « La Subversion invisible : la disparition de l'oblation irrévocable des enfants dans le droit canon », *Médiévales*, p. 123-136.
23. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de prétendre que la catégorisation de l'adolescence actuelle remonte au XIII^e siècle. L'existence d'un âge intermédiaire est alors étroitement tributaire de l'institution ecclésiastique et de l'enseignement universitaire et est donc limitée à une fraction étroite des populations.
24. « *Et quia praesens quaestio ad mores pertinet...* », *Contra retrahentes*, cap. 3, op. cit., p. 42.
25. J.-P. Torrell, op. cit., p. 6-7. Il faut noter que l'attitude de l'abbé était aussi dictée par les dangers militaires qui menaçaient alors le monastère du Mont-Cassin.
26. Op. cit., p. 52.
27. J'en donne un exemple dans le traitement d'une question quodlibétique sur le saignement des cadavres assassinés, où Marston prend courageusement la défense de son maître, accusé d'avoir provoqué la mort de Thomas de Cantiloupe ; Alain Boureau, « La Preuve par le cadavre qui saigne au XIII^e siècle, entre expérience commune et savoir scolastique », à paraître dans *Micrologus*.
28. *Quolibet* II, question 39, éditée dans Fr. Rogeri Marston, o.f.m., *Quodlibeta quatuor* par G. I. Etzkom et I. C. Brady, Grottaferrata, 1994, p. 290-291.
29. Florence, Bibl. Naz. Conv. Soppr., J. I. 3, f^o 49 va-54ra.
30. Une étude plus fine imposerait bien sûr de considérer la date des reliures.
31. Texte pris en note par un auditeur.
32. La disparition de cet argument dans le traité *Contra retrahentes* m'inciterait à placer sa rédaction après le *Quodlibet* de 1270, en dépit de l'autorité éminente du père Gauthier.
33. Sylvain Piron, « Vœu et contrat chez Pierre de Jean Olivi », *Cahiers du CRH*, 16, 1996, p. 43-56.
34. La relative indifférence du monde étant l'enjeu des combats spirituels : il s'agit de faire basculer le droit du monde vers celui de la grâce.