

LA CONSÉCRATION DES VIERGES

IMPLICATIONS JURIDIQUES

par Marie-Paul DION

Thèse présentée à la Faculté de
Droit canonique de l'Université
Saint-Paul Ottawa, pour l'obtention
du doctorat en droit canonique

Ottawa, Canada, 1983



Marie-Paul Dion, Ottawa, Canada, 1983.

UMI Number: DC53614

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform DC53614
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

En hommage filial
au Cardinal Maurice ROY

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier cordialement le Père Francis Morrisey, O.M.I., doyen de la Faculté de Droit canonique à l'Université Saint-Paul et le Père Jean Moncion, O.M.I., professeur à cette même Faculté, d'avoir bien voulu accepter la co-responsabilité de la supervision de notre travail. Notre gratitude va aussi à tous nos professeurs, particulièrement au Père Louis-Philippe Vézina, O.M.I., avec qui nous avons souvent discuté de notre projet. Quant au Père Léo Laberge, O.M.I., professeur à la Faculté de Théologie de l'Université Saint-Paul, son érudition et sa disponibilité en firent pour nous un conseiller précieux. Nous le remercions de tout coeur.

M^{gr} Mario Albertini, de la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, ainsi que le Père Ignazio Calabuig, O.S.M., ont un droit spécial à notre reconnaissance. Quant au Cardinal Knox et à M^{gr} A. Bugnini, leur récent décès nous a d'autant plus attristée que nous avons reçu d'eux de précieux conseils pour orienter notre recherche à Rome. De notre séjour d'études dans la Ville Éternelle, nous gardons un souvenir plein de gratitude.

Notre reconnaissance s'adresse à un titre spécial à notre diocèse, celui de Québec. Aux raisons déjà multiples d'attachement à cette Église s'ajoute celle d'avoir été soutenue et encouragée tout au long de nos études en droit canonique. Merci à M^{gr} Louis-Albert Vachon, archevêque de Québec et primat de l'Église canadienne, à M^{gr} Jean-Robert Hamel, chancelier du diocèse

ainsi qu'à Mgr Lionel Audet qui nous a toujours honorée de sa bienveillance. Notre service ecclésial se voudrait au diapason de tant de bontés.

L'expression de notre gratitude désire se faire particulièrement délicate à l'égard du Cardinal Maurice Roy, à qui nous devons, en plus de sa sollicitude de pasteur alors qu'il était archevêque de Québec, la joie d'avoir reçu la consécration des vierges.

ABRÉVIATIONS

A.A.S.:	Acta Apostolicae Sedis
C.I.C. (1917):	Codex Iuris Canonici (1917)
C.I.C. (1983):	Codex Iuris Canonici (1983)
C.S.E.L.:	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
D.C.:	Documentation Catholique
O.C.V.:	Ordo Consecrationis Virginum
P.G.:	Patrologia Graeca (Migne)
P.L.:	Patrologia Latina (Migne)
R.C.V.:	Rituel de la Consécration des Vierges
T.O.B.:	Traduction Oecuménique de la Bible

INTRODUCTION

Le 31 mai 1970, le décret Consecrationis Virginum de la S. Congrégation pour le Culte divin promulgua le nouvel ordo de la consécration des vierges.

Dès l'âge apostolique, des femmes consacrèrent au Christ leur virginité et c'est ce voeu que l'Église confirma très tôt par une prière solennelle de consécration. La cérémonie, très simple à l'origine, se chargea avec le temps de rites destinés à signifier plus clairement que la vierge est l'épouse du Christ. Cette cérémonie de la consécration des vierges entra dans le pontifical romain.

Le concile Vatican II a demandé que le rite, devenu trop long, fût révisé (Sacrosanctum Concilium, n° 80).

Cette révision fut confiée à un comité du Conseil pour la mise en oeuvre de la constitution sur la Sainte Liturgie. C'est le résultat de cette révision que présente le nouvel Ordo Consecrationis Virginum du pontifical romain, dont l'entrée en vigueur fut fixée au 6 janvier 1971.

Dès sa parution, l'Ordo Consecrationis Virginum étonna non pas tant par sa nouveauté technique que par le retour aux sources qu'il inaugurait.

Le rite, qui s'était conservé sous des formes plus ou moins proches de la formule initiale (la plupart des rituels de profession religieuse reprenaient l'une ou l'autre cérémonie du rite de la consécration des vierges), était réservé aux seules moniales cloîtrées. En réalité, très peu de monastères avaient conservé ou repris l'usage de la consécration des vierges.

Or, l'ordo rénové présente non seulement une cérémonie simplifiée, abrégée, mais il dit clairement que le rite n'est plus réservé à quelques familles de moniales et peut être utilisé aussi pour des femmes vivant en plein monde. C'est là la grande nouveauté de l'Ordo Consecrationis Virginum, un retour non équivoque aux sources et la restauration de l'antique ordre des vierges.

La nouvelle législation ecclésiale donne à l'ordre des vierges une place spécifique dans le monde multiforme de la vie totalement dédiée au service de Dieu. Elle reconnaît l'ordre des vierges comme étant une des formes de vie consacrée et fait du rite de la consécration, dûment conféré par l'évêque diocésain, le moyen d'accéder à cet ordre.

Passée presque inaperçue, la promulgation de l'ordo rénové trouva cependant des échos chez certaines femmes qui reconnaissaient dans la consécration des vierges la forme de vie consacrée qui répondait à leur appel intérieur. Elles demandèrent donc la consécration à leur évêque. C'est ainsi qu'au Canada, une vingtaine de consécration eurent lieu depuis 1971.

En même temps, surgirent beaucoup de questions de la part de femmes auxquelles l'évêque refusait la consécration ou de femmes qui, une fois

consacrées, prenaient conscience des conséquences d'un engagement contracté parfois sans préparation adéquate. Des évêques aussi s'interrogeaient, et cela avec d'autant plus de raison que c'est à eux qu'il revient d'admettre au rite de la consécration, alors que les critères de discernement de cette vocation particulière ne sont pas encore tellement connus.

C'est dans le but d'aider quelque peu à résoudre les questions posées que ce travail fut entrepris, à la suite d'une enquête-questionnaire faite auprès des évêques diocésains du Canada. Tous les évêques sans exception eurent l'amabilité de répondre. De plus, près du tiers d'entre eux ajoutèrent au questionnaire dûment rempli une lettre encourageant notre projet, qui répond à un besoin pastoral contemporain, nous dirent les évêques. Des encouragements similaires nous vinrent de la S. Congrégation pour le Culte divin et de la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers.

Notre recherche se fera en quatre étapes:

I. Le premier chapitre sera comme une voie d'accès à la partie canonique. Il s'agira d'essayer de cerner la notion complexe de virginité. Une fois cette complexité admise, une autre démarche s'inscrit naturellement: un essai de clarification des termes habituellement employés en milieu chrétien, tels chasteté, virginité, continence, célibat consacré. Cet effort de clarification devra aussi porter sur le fait que sexualité et religion sont tellement présents dans la psychologie humaine qu'elles amènent le rapport virginité - consécration.

II. La deuxième étape aura pour centre la rénovation du rite de la consécration des vierges. Tout d'abord, un bref survol historique, allant de l'époque apostolique jusqu'au concile Vatican II, repérera quelques moments-clés de la genèse et de la désuétude du rite. Nous nous attarderons dans un deuxième temps au renouveau conciliaire, tel qu'il nous est présenté dans le n° 80 de Sacrosanctum Concilium, dans le décret Consecrationis Virginum, et dans l'Ordo lui-même en sa version officielle latine. Nous nous proposons aussi de scruter l'adaptation française de l'Ordo et un texte explicatif paru dans La Documentation Catholique (1970, pp. 873-874). Nous avons pu, pour faire cette étude, examiner à Rome des manuscrits inédits, qui expliquent les raisons motivant certaines prescriptions juridiques. Enfin, nous arriverons à l'étude des textes canoniques qui cristallisent en quelque sorte la doctrine conciliaire. Ces textes, que nous appelons, pour le moment, le canon 39 (1979) et le canon 531 (1980), nous amèneront au texte du canon 604, celui qu'on retrouve dans le C.I.C. promulgué le 25 janvier 1983. Au moyen principalement des comptes rendus parus dans Communicationes, nous retracerons les étapes qui ont abouti au canon 604.

III. Dans le troisième chapitre, les effets du rite de la consécration des vierges seront particulièrement étudiés. Ces effets sont clairement exprimés dans le canon 604 (C.I.C. 1983), et nous pressentons qu'ils peuvent avoir de lourdes conséquences, qui ne sont pas immédiatement évidentes. D'où l'intérêt et l'importance de ce chapitre.

IV. Enfin, dernière étape, nous considérerons certaines exigences juridiques qui touchent à la validité et à la licéité du rite solennel de la consécration. Nous verrons donc qui peut être ministre de cette consécration solennelle et quelles conditions sont requises de la part de la femme qui désire la recevoir.

Indiquer ces quatre étapes, c'est, en même temps, fixer les limites de notre recherche. Nous tenons à souligner que la femme concernée est la femme séculière. C'est elle que la consécration des vierges situe dans une forme de vie officiellement reconnue dans l'Église: l'ordre des vierges. À cette femme séculière, des précisions sur les droits et devoirs inhérents à sa vocation spécifique sont d'autant plus nécessaires que c'est toujours seule, à titre individuel, qu'elle devra vivre un engagement, en principe irrévocable.

Consciente que nous ne pourrons tout au plus que poser quelques jalons, étant donné les contraintes inhérentes à notre genre de travail, nous l'entreprenons quand même avec d'autant plus d'ardeur que nous avons la certitude de répondre à une attente et l'espoir de faire oeuvre utile à l'Église.

CHAPITRE I

LA VIRGINITÉ

PRÉLIMINAIRES

On ne peut répondre aux questions canoniques reliées de près au rite de la consécration des vierges, sans essayer d'élucider ce qu'est la virginité. Pour ce faire, nous envisageons une démarche en trois étapes. Il s'agira d'abord de prendre conscience que la virginité est une notion complexe. Dans un deuxième temps, nous tenterons une mise en place du vocabulaire usuel: chasteté, continence, célibat, virginité, etc. Enfin, dans la dernière étape de ce premier chapitre qui constitue comme un chemin d'accès à la partie strictement canonique de cet ouvrage, nous voudrions, à l'aide de coupes dans le processus séculaire d'évolution de la notion de virginité, mettre en lumière le fait que l'Église, en consacrant solennellement des vierges, répond à une attente, inconsciente peut-être, mais réelle, de notre époque.

I. COMPLEXITÉ DE LA NOTION DE VIRGINITÉ

Si l'on définit comme étant complexe ce qui contient plusieurs parties ou encore plusieurs éléments combinés d'une manière dont la clarté n'est pas immédiate pour l'esprit, la complexité de la virginité ne peut facilement être mise en doute.

A. LE LANGAGE CONTEMPORAIN

Inscrite à la frontière du corps et de l'esprit, la virginité ne peut se ramener à une configuration anatomique spécifiquement propre à la femme ni à un simple fait de civilisation qui inscrirait la virginité parmi les réalités d'ordre moral ou sentimental, comme on l'affirme parfois¹. L'expérience aurait tôt fait de faire fi des prétentions de quiconque y verrait une simple affaire de corps, ou une pure question culturelle. Si la virginité ne se réduit pas à l'un ou l'autre de ces lieux d'expérience elle ne s'en laisse pas déloger non plus. Elle constitue pour les psychologues, les anthropologues, les sociologues et les linguistes, un indéniable centre d'attraction, analysé tout autant, sinon plus, que le mariage². Si les découvertes psychologiques des dernières décennies ont réussi à mettre davantage en lumière ce monde mystérieux de l'instinct, loin de tout résoudre, de nouvelles clartés ont fait surgir de nouvelles questions³ qui rejoignent la personne dans les retranchements de plus en plus reculés de l'inconscient.

1. "On n'hésite pas à mettre ouvertement en doute la réalité de l'existence de l'hymen. Selon lui [Joncourt] la virginité est uniquement d'ordre moral ou sentimental"; D. GREVISSE, "Le XXe siècle: Les preuves du corps", dans La lère fois, collectif, éd. Ramsay, Paris, 1981, p. 109, n. 28.

2. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les pages de références bibliographiques du collectif cité à la note précédente. Une lecture rapide nous a permis de relever plus de 300 titres d'ouvrages, d'articles sur la virginité.

3. Par exemple: on a beaucoup écrit concernant le conflit d'Oedipe. Voilà que surgissent "les enfants de Jocaste" avec les problèmes que suscite chez la fille et chez le garçon le fait que si symboliquement Laïcos est mort, Jocaste vit toujours. Lire à ce sujet l'intéressante étude de la psychanalyste C. OLIVIER, Les enfants de Jocaste, l'empreinte de la mère, coll. Femme, Paris, éd. DeNoël Gonthier, 1980, 193 p.

L'anthropologie, de son côté, nous amène dans un champ immense, où des personnages mythiques brodent, sur un canevas de base qu'on pourrait appeler "virginité", des entrelacs de mystère, de sacré, de toute-puissance⁴. Faut-il préciser que la sociologie, cette science des phénomènes sociaux, ajoute elle aussi sa quote-part à la complexité de la notion de virginité. En intégrant les activités sociales particulières dans un climat, un ensemble, elle soumet la virginité à sa grille d'analyse et en donne une interprétation valable pour ce que la virginité laisse percer de son essence au niveau "palpable" des phénomènes sociaux, mais impuissante à rendre compte de ce que nous appellerons, faute de termes moins religieux, le "mystère" de la virginité.

La combinaison des éléments fournis par ces différentes sciences, non seulement ne se présente pas dans une clarté suffisante, mais on peut même se demander s'il est de l'ordre du possible d'avoir au sujet de la virginité une conception plus appréhensible par l'esprit humain. Comme si la situation ne comportait pas déjà assez d'éléments disparates, voilà que l'engouement pour des mystiques non-chrétiennes suscite, par ressemblance ou par contraste, des interrogations qu'un chrétien ne peut pas ignorer, tout comme il ne peut éluder les questions que posent les sciences humaines. Dans cet ensemble concertant⁵,

4. Un exemple de cette affirmation nous est fourni par la lecture du volume de M. STONE, Quand Dieu était femme, Montréal-Paris, éd. L'Étincelle, 1979, 350 p. L'oeuvre se présente comme une aventure à la découverte de la Grande Déesse, source du pouvoir des femmes.

5. "Le terme "concertant" relève de l'art musical. On appelle musique concertante, toute forme de musique où les instruments sont traités en solistes. Ainsi, si le compositeur indique qu'une oeuvre doit être jouée dans un style concertant, cela signifie que les instruments doivent être plutôt antagonistes que complices", dans V. RADISSON, Pour mieux aimer la musique, Montréal, éd. France-Amérique, 1982, p. 282. Analogiquement parlant, on peut dire que la virginité serait une "oeuvre" concertante. Chacun, sociologue,

voilà que la linguistique et ses sciences connexes - philologie, sémantique, sémiologie pour ne parler que de celles-là - ouvrent d'autres avenues qui rasent de vieilles certitudes. Nous aurons plus longuement le loisir d'aborder cet aspect dans la deuxième partie de ce chapitre, mais nous sentons bien qu'il y a dans la notion de virginité, envisagée comme réalité humaine, beaucoup plus qu'on ne le pense ou qu'on nous autorise à penser, car ici, comme ailleurs, il faut compter avec le poids et la censure de l'opinion publique formée à l'école de la télévision, de la radio, du théâtre, du cinéma et de la littérature.

B. LE LANGAGE ECCLÉSIAL

La virginité chrétienne est une réalité enracinée dans la foi en Jésus-Christ et dont l'Église accepte de rendre compte à la lumière de cette même foi. Dans une civilisation qui paraît hypersexuelle, il est presque normal qu'il ne manque pas de critiques, voire d'opposants à une réalité que l'Église justifie à l'aide d'arguments inspirés par la Sagesse qui vient d'en-haut. Pourtant, la complexité inhérente à la notion de virginité n'est pas liée à la seule multidisciplinarité scientifique, ni même au pluralisme religieux, ni à une civilisation où la réalité et le discours sexuels sont omniprésents.

5. Suite

psychologue, historien, physiologue, théologien, etc. agit comme "soliste". Il n'est pas donné à tout le monde d'être musicien et conséquemment de saisir, non seulement la qualité du jeu, mais plus élémentairement, d'identifier de quel instrument il s'agit. On devine aisément que le langage sociologique, par exemple, n'est pas forcément le langage psychologique, historique, théologique, même s'il s'agit toujours d'un langage autour d'une même réalité. De là à de dangereuses méprises, nous soupçonnons que la distance est parfois aisée à franchir.

Cette complexité, elle existe à l'intérieur même de l'Église. En effet, on retrouve, dans le discours théologique, une évidente élasticité des termes, un vague, voulu ou non, au niveau du vocabulaire employé, en un mot, une sécularisation visible du langage religieux⁶ qui ne favorise en rien une étude portant sur ce point précis qu'est la virginité.

Déjà, avant la fin des années soixante, cette terminologie flottante avait cours. C'est ainsi que dans l'introduction d'un ouvrage consacré à l'étude de la virginité dans la Bible⁷, L. Legrand se demandait:

Fallait-il parler de virginité, de célibat, de chasteté parfaite ou de continence? Chacun de ces mots a des harmoniques particulières. Le mot continence est plutôt négatif: il connote principalement l'abstention de toute activité sexuelle. Il s'appliquerait assez bien à l'idéal bouddhiste de renoncement total; il ne peut rendre tout ce que l'idéal chrétien comporte de dévouement et d'amour. Le terme de célibat est trop vague: de soi, il désigne une condition sociale qui peut n'avoir aucune valeur religieuse. On peut rester célibataire par égoïsme ou par suite des circonstances. Pour être chrétien, le célibat doit être don de soi et être librement consenti; autrement il est mort. Virginité est un terme traditionnel. Mais ses résonnances sont féminines. Malgré les essais d'auteurs spirituels, l'emploi du mot vierge au masculin reste gauche et forcé. De plus il met l'accent sur une question d'intégrité physique que le Nouveau Testament est loin de considérer comme essentielle. La théologie que l'on retrace ici n'est pas, en rigueur de terme, une théologie de la virginité: elle s'appliquerait aussi bien aux veufs et aux veuves ainsi qu'aux "pénitentes". Il est traditionnel aussi de parler de chasteté parfaite. Ce terme également ne va pas sans inconvénient, car il pourrait laisser l'impression que le mariage n'est pas vraiment chaste, qu'il est marqué comme d'une tare originelle⁸.

6. Sur cette sécularisation du langage religieux, voir: K. FENN, Liturgies and Trials: The Secularisation of Religious Language, New York, Pilgrim Press, 1981, 215 p.

7. L. LEGRAND, La virginité dans la Bible, Lectio divina 39, Paris, éd. du Cerf, 1964. Traduction de The Biblical Doctrine of Virginité, London, Geoffrey Chapman Ltd, 1963, 167 p.

8. L. LEGRAND, op. cit., pp. 8-9.

Malgré sa longueur la citation ne manque pas d'intérêt, car non seulement il y est fait mention du problème relié à l'emploi du vocabulaire, mais du même coup c'est la théologie du mariage et de la virginité qui s'y trouve subtilement évoquée. Le Père Legrand ne pousse pas plus loin son interrogation et il clôt la question en disant que dans son ouvrage il emploiera, selon l'opportunité offerte par le contexte, l'un ou l'autre terme⁹. Cette solution n'arrange pas les choses, en ce qui nous concerne.

1. Les documents conciliaires

La constitution dogmatique sur l'Église - Lumen Gentium - fut promulguée en 1964. Dix-huit ans après le Concile, on n'étonne plus en disant que le chapitre V de la constitution a pour titre "La vocation universelle à la sainteté". Mais ce que tout le monde ne sait pas, c'est que ce chapitre était non prévu dans le plan initial. Les évêques et les laïcs étant largement présents dans le texte conciliaire, un quasi-silence sur les religieux était un gros risque. Il fallait donc faire une place à la vie religieuse et, partant, aux conseils évangéliques et à la recherche de la perfection. Mais la recherche de la perfection est proposée par le Christ comme un idéal commun à tous les chrétiens: "Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait." Seuls diffèrent les moyens de parvenir à cette perfection à laquelle tous doivent aspirer. Le Concile a voulu exorciser la tentation de présenter l'état religieux comme l'aristocratie de la perfection. La sainteté n'est pas une affaire de castes; elle ne reconnaît que des réalisations individuelles

9. Ibid.

qui diffèrent de personne à personne quel que soit leur état canonique¹⁰. C'est ce qui explique la présence, dans la constitution, d'un chapitre sur l'appel universel à la sainteté qui concerne les diverses catégories du peuple de Dieu (L.G. n^{os} 39-41). Parmi les moyens de parvenir à la perfection de l'amour de Dieu figurent nécessairement les conseils évangéliques traditionnels:

Parmi ces conseils il y a en première place ce don précieux de grâce fait par le Père à certains (cf. Mat. 19,11; 1 Cor. 7,7) de se consacrer plus facilement et sans partage du coeur à Dieu dans la virginité ou le célibat (cf. 1 Cor. 7,32-34). Cette continence parfaite¹¹ à cause du règne de Dieu a toujours été l'objet de la part de l'Église, d'un honneur spécial, comme signe et stimulant de la charité et comme source particulière de fécondité dans le monde (Lumen Gentium, n^o 42).

Nous souscrivons volontiers à l'affirmation de Mgr G. Philips au commencement de son commentaire de ce n^o 42: "Nous abordons maintenant un terrain semé de difficultés et de controverses, mais d'importance vitale pour tout chrétien¹²." L'auteur continue en écrivant que "si la Constitution accorde la priorité à la virginité, c'est que l'Écriture est formelle à l'égard de celle-ci, dans le passage sur la continence en vue du Royaume des Cieux¹³." Cela ne simplifie pas pour autant la complexité signalée au début de ce chapitre.

10. Il ne s'agit pas ici d'affirmation gratuite, mais de réflexions qu'on trouve presque textuellement dans le travail de Mgr G. PHILIPS, L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaires de la constitution Lumen Gentium, t. II, p. 63.

11. C'est nous qui soulignons.

12. G. PHILIPS, op. cit., p. 105.

13. Ibid., p. 106.

En effet, dans le texte même de la constitution, toujours au n° 42, les trois termes virginité, célibat, continence sont utilisés presque en chaîne, mais la signification propre de chacun n'est pas évidente pour autant. Virginité fait-il référence à la seule chasteté féminine? Célibat se dit-il de la chasteté propre à l'homme? La particule "ou" indique-t-elle que les termes sont interchangeables? Pourquoi l'emploi du mot continence? Comment expliquer l'absence du mot chasteté qu'on attend comme allant de soi dans pareil contexte? La réponse à ces interrogations n'est pas aussi obvie qu'on le croirait¹⁴.

Pourquoi continuer d'ajouter à une complexité déjà plus qu'apparente? Après avoir cherché dans les Acta Synodalia¹⁵, force nous est de constater que la fluidité actuelle du vocabulaire est une chose sinon recherchée du moins acceptée. En retraçant l'histoire de la constitution Lumen Gentium on voit nettement la préférence de tel ou tel Père pour tel ou tel terme. Le texte final du chapitre VI, et particulièrement le numéro 42, reflète les différents désirs, de différents peuples, de différents comités¹⁶. Entre le texte de base de décembre 1962 et le

14. Il n'entre pas dans les limites de notre travail de repérer le vocabulaire des textes conciliaires concernant la chasteté, la virginité, le célibat, la continence. Les personnes intéressées à ce genre de recherche peuvent facilement recourir à d'excellentes tables analytiques. Nous voulons simplement ici attirer l'attention sur les fluctuations du langage conciliaire sur ce point précis. On perçoit clairement qu'il y a des points de ressemblance entre virginité, célibat, continence, mais on perçoit tout aussi clairement qu'il y a des différences à souligner, à moins de tomber dans une confusion qui ne serait pas sans conséquence.

15. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, cura et studio archivi concilii oecumenici Vaticani II, Typis polyglottis vaticanis, 4 t., 25 parties, plus Indices, 1970-1980.

16. "The chapter is not altogether logical in design and sometimes repeats itself. This shows that it is the work of many different people and that it had to allow for many different desires", F. WULF, ch. VI, "Dogmatic Constitution of the Church", dans Commentary on the Documents of Vatican II, p. 270, n.

texte final d'octobre 1964, nous pouvons dans les Acta Synodalia suivre à la trace ce glissement d'un mot à un autre¹⁷. Si les Pères conciliaires ont tant discuté et ont opté pour une terminologie aussi large, aussi fluide, c'est qu'ils voulaient

16. Suite

13. Un autre exemple de désir particulier dont on a tenu compte: parmi les moyens extraordinaires de montrer son amour de Dieu, le martyre est indiqué. À la n. 15, p. 271 de l'ouvrage que nous venons d'indiquer, F. WULF ajoute: "It is surely no accident that a bishop from the Soviet bloc was mainly responsible for the inclusion of this passage on martyrdom."

17. Quelques pistes indicatrices. C'est nous qui soulignons:

- A. 1- Acta Synodalia, 1-1-4, pp. 34-37 - Vocabulaire traditionnel: "castitate". Il s'agit du texte de base du 1^{er} décembre 1962.
- 2- Ibid., p. 631: "vitam pauperem, caelibem et obedientem [...] Christum pauperem, caelibem et obedientem. [...] Hinc paupertas, caelibatus et obedientia". Nous sommes en février 1963 et ce texte est celui d'un nouveau projet proposé par les évêques de la langue allemande (p. 601).
- B. Acta Synodalia, 2-2-1, c. IV, "De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia", n^o 31, p. 271: "Deo dicata Castitas".
- C. 1- Acta Synodalia, 2-2-3, p. 608: "Pag. 20, lin. 7: [...] paupertas, virginitas, et obedientia"; "Pag. 20, lin. 10-13: loco "castitas Deo dicata" rectius -secundum Evangelium - relatio ad Christum indicatur: "continentiam perfectam (Mt 19,12) seu virginitatem eligant in signum amoris indivisi erga Dominum".
- 2- Cette demande de mettre le mot continence au lieu de chasteté est faite par le Cardinal DOEPFNER au nom de 79 Pères de langue germanique et aussi de Pères scandinaves (p. 603). Mgr HUYGHE, évêque d'Arras, parle lui aussi de continence (op. cit., C), p. 647, II, 3.
- D. Acta Synodalia, 2-2-4, p. 158:
- 1- Il est encore question de "sacra virginitas vel castitas Deo stabili modo dicata", de "caelibatus consecratus", et de "vitae virginali". L'intervention est faite par Mgr de PROVENCHÈRES, archevêque d'Aix-en-Provence.
- 2- Le Père J.B. JANSSENS, préposé général des Jésuites, emploie les termes "paupertatem, castitatem et oboedientiam" ou encore "paupere, virginali et oboediente" (p. 226).
- 3- Enfin, le Père Léo DESCHÂTELETS, supérieur général des Oblats de Marie-Immaculée, fait remarquer le problème que pose tout ce vocabulaire: "Difficultas iam notata in statibus personarum distinguendis et definiendis oritur, saltem in parte, quia idem vocabulum ad diversos conceptus non univocos [le texte est souligné] exprimendos adhibetur et infeliciter adhibendum est, meliore nondum invento" (p. 163).

rejoindre l'ensemble du peuple de Dieu. C'est certainement un grand avantage, mais demeure toujours le danger de tout confondre, d'où complexité verbale exigeant une rigoureuse circonscription des termes¹⁸ quand on scrute un problème particulier¹⁹.

2. Après le Concile

Depuis quelques années, une certaine cristallisation semble se faire autour du mot célibat. Alors que L. Legrand s'interrogeait sur le vocabulaire à employer et ne parvenait pas à choisir un terme, de préférence à un autre, M. Rondet opte pour le mot célibat. Pour lui, la préférence s'explique par le fait que le mot célibat est le plus profane de ceux qu'il a précédemment évoqués²⁰.

17. Suite

E. Acta Synodalia, 3-3-1, p. 299.

- 1- Nous sommes en présence de deux textes présentés aux évêques pour discussion. À gauche, le texte de l'année précédente emploie la terminologie habituelle: "paupertas, castitas, oboedientia". À droite, le nouveau texte à discuter; le vocabulaire est celui que nous trouvons actuellement dans la constitution: "virginitate vel coelibatu [...] perfecta continentia".
- 2- Dans la "relatio", pp. 306-307, on peut lire textuellement: "Nova redactio in primis agit de 'sacra virginitate' ac de eius momento pro singulis et pro Ecclesia. Quaedam verba desumuntur ex textu priori, attamen nonnulla alia adduntur vel etiam mutantur, ad Patrum postulationibus respondendum. Ita sermo fit de 'virginitate vel caelibatu pro Deo solo', quia vox 'castitas', vel 'castitas perfecta', vel 'castitas Deo dicata' de se potest habere applicationem latiore."'

18. Le danger de confusion n'est pas toujours évité avec des expressions comme celles-ci: célibat vertical, célibat horizontal, célibat virginal, célibat consacré, célibat sacré, célibat voué, virginité vouée, chasteté sacrée, célibat chrétien, etc., dont fourmillent articles et volumes récents.

19. Pour une vue d'ensemble de l'histoire de la constitution, consulter: G. ALBERIGO et F. MAGISTRETTI, Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium, Synopsis Historica, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1975, 609 p.

20. M. RONDET, Le célibat évangélique dans un monde mixte, coll. Croire aujourd'hui, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, 111 p.; voir p. 15.

Rondet justifie sa préférence par le fait que "Jésus dans l'Évangile n'a pas procédé différemment en employant le mot "eunuque", qui lui avait peut-être été lancé comme une insulte, et en soulignant la signification pour le Royaume de ce qu'évoquait cet état social méprisé²¹." Il est évident que l'auteur nous renvoie

21. Ibid., p. 15, n. 3.

Première remarque: il s'agit d'une insulte hypothétique. X. THÉVENOT ("Les célibats, risques et chances", dans Études, 352 [1980], p. 668) écrit: "Certains exégètes voient même dans le fameux logion sur les eunuques la trace d'une éventuelle controverse entre Jésus et les Juifs à propos de son célibat." THÉVENOT ne mentionne pas quels sont ces exégètes. Même silence chez Rondet. Dans un texte cité par Thévenot (ibid., p. 666, n. 14) comme étant une étude sérieuse de la doctrine néo-testamentaire (sur le célibat), TH. MATURA écrit: "Si comme cela est certain, Jésus n'était pas marié, il serait surprenant qu'un tel non-conformisme n'ait pas été relevé d'une manière malveillante par ses adversaires. Précisément, d'après Blinzler, le sobriquet injurieux d'eunuque était une insulte que des voix hostiles ont lancée contre Jésus lui-même et peut-être contre tel de ses disciples. Jésus aurait repris le mot dans une sorte de proverbe gradué et aurait répliqué, justifiant et défendant le comportement ridiculisé [...]. Ainsi à l'origine, le logion aurait été une autodéfense." ("Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente", dans Nouvelle Revue Théologique, 97 [1975], pp. 489-490).

Deuxième remarque: Il est peut-être bon de souligner que le mot "eunuque" a deux sens. Il a sans doute le sens d'homme émasculé. Le mot est employé dans la Bible avec ce sens bien précis, par exemple: Dt 23,1; Lévi 21,20; 22,24. Cet état physiologique est cause de contraintes fixées par la Loi. Par ailleurs, le même mot servait aussi à désigner un fonctionnaire de haut rang remplissant des charges importantes à la cour ou dans l'armée. Qu'on se rappelle Potiphar, eunuque de Pharaon, grand sommelier égyptien (Gen 39,1). La note "q" de la T.O.B. Ancien Testament précise que ce verset 1 est composite et identifie l'Égyptien marié qui avait acheté Joseph des mains des Ismaélites (le Yahviste) à l'eunuque Potiphar qui l'avait acheté aux Madianites (l'Élohiste). La rédaction JE a vu un même personnage dans ce riche Égyptien et dans le grand sommelier (p. 105).

L'eunuque baptisé par Philippe et dont nous parlent les Actes (8,26-39) était-il objet de mépris social, lui qui revenait dans son char, d'un pèlerinage à Jérusalem? N'était-il pas "haut fonctionnaire", "administrateur général" de tous les trésors de la reine d'Éthiopie?

Deux articles intéressants: R.T.A. MURPHY, art. "Eunuch", dans Encyclopedic Dictionary of Religion, Washington, ed. Meagher, 1979, t. 1, p. 1261; Dr. COUSTAN, art. "Eunuque, I- Physiologie", dans La Grande Encyclopédie, Paris, Berthelot, 1886-1902, t. XVI, p. 745. La II^e partie de cet article fournit d'intéressants détails historiques.

à Matthieu 19,12. Il est bon de regarder le contexte et de relire les versets 1-12 du même chapitre. Tout part d'une question des pharisiens sur l'indissolubilité du mariage²² et le récit s'achève par une réponse de Jésus à une remarque des apôtres: "Si telle est la condition de l'homme envers sa femme, il n'y a pas d'intérêt à se marier" (v. 10). En hommes pratiques, les apôtres trouvent que la fidélité conjugale est une exigence trop lourde et que le célibat serait préférable. Ils opposent deux états de vie: mariage et célibat. Jésus va répondre en montrant non pas une opposition, mais un parallélisme au niveau de l'exigence spirituelle. Quand il parle de fidélité conjugale, Jésus fait référence à l'origine. En effet, deux fois revient l'expression "au commencement" (v. 4,8). À l'origine, le Créateur "les fit mâle et femelle" et à l'origine, avant "la dureté du coeur", était la fidélité dans le couple. Pour répondre à la remarque des siens, Jésus fait référence, cette fois, à la fin: le Royaume. Il ne fait pas du tout allusion au fait d'être ou non marié, il parle de l'incapacité juridique d'avoir des relations sexuelles d'ordre marital. Notre logique occidentale s'y perd, mais cette façon de répondre n'est pas étrangère à la pensée sémitique qui se meut à l'aise dans la monde de l'image-choc²³. Le tranchant de l'affirmation "se rendre soi-même eunuque" ne fait que mieux ressortir la radicalité, l'irréversibilité du refus de relations sexuelles en vue du Royaume. "Tous ne comprennent pas" (v. 11) les exigences de la fidélité dans le mariage et "comprene qui peut comprendre" (v. 12) les exigences du célibat à

22. T.O.B. Nouveau Testament, p. 95, note k: "Cette question, qui posait le problème de l'application de la loi énoncée en Dt 24,1, était, dans les écoles rabbiniques, l'objet de subtiles distinctions."

23. Ce n'est pas la seule image abrupte employée par Jésus. Pensons à la main qu'on coupe..., à l'oeil qu'on arrache..., à la meule de moulin au cou... (Mc 9,42-47).

cause du Royaume. Mariage et célibat sont tous deux, dans l'optique évangélique, des charismes reçus. L'un reçoit celui-ci; l'autre celui-là. Mariage et célibat inscrivent dans le corps même des chrétiens la fidélité "impossible à l'homme", mais réalisable chez ceux à qui elle est donnée. Les évangélistes ne nous ont pas rapporté la réaction des apôtres. Sans doute l'enseignement de Jésus avait-il fait s'évanouir leur image d'un "célibat confortable" encore plus rapidement que nous avons oublié le célibat, état social méprisé²⁴.

Cette préférence pour "un mot aussi neutre que célibat"²⁵ n'est pas le fait d'un seul auteur, si l'on en juge par les titres des volumes parus ces dernières années et se rapportant à ce qui traditionnellement s'appelait "chasteté religieuse". Il faut bien noter que l'on prend soin d'éviter l'ambiguïté entre un célibat "social-laïc" et le célibat des personnes religieuses en qualifiant leur célibat

24. Nous avons ici extrêmement synthétisé l'article du Père J. THOMAS, s.j., "Tout est grâce, Lecture de Matthieu 19,1-12", dans Christus, n° 115, juin 1982, pp. 338-344.

25. M. RONDET, op. cit., p. 13. La "neutralité" du mot vient peut-être du fait que l'on a passablement perdu de vue qu'à l'époque de la basse latinité, le mot 'coelibes' signifiait 'habitants des cieux'. Nous dirions aujourd'hui quelque chose comme 'rêveurs', 'sculpteurs sur nuage'. Les lois civiles, grecques ou romaines, ont toujours été dures envers les célibataires. À Sparte, le célibataire devait faire, nu, en hiver, le tour de la place publique en chantant une satire contre lui-même. À Rome, l'empereur Auguste déclara les célibataires inaptes à recueillir des successions. La raison de cette sévérité venait soit du fait qu'on jugeait comme trop privilégiée la situation des célibataires, soit du fait qu'on voulait encourager le mariage et par lui la procréation des enfants, avenir d'un pays." (Larousse XX^e siècle, t. II, p. 68). L'histoire se continue. Il suffit de penser aux charges fiscales plus lourdes pour les célibataires.

d' "évangélique" ou, plus ordinairement, de "consacré"²⁶. Ce faisant, on dit quelque chose de plus, mais on dit quoi? Comme le souligne D. Bertrand, on s'accroche au plus visible, à l'institutionnel, "au prix de la vue claire de ceci: l'institution (mariage ou célibat) est une chose; la manière d'y vivre, notamment d'y vivre sa sexualité, en est une autre²⁷."

Le même auteur fait remarquer qu'actuellement il y aurait une tendance à renouer avec le mot chasteté, mais avec un mot chasteté lesté, aéré. Alors que traditionnellement le mot avait une lourde connotation "vie religieuse", actuellement on parle de "chasteté dans le couple", "chasteté dans le mariage" et pour les religieux, l'on emploie l'expression "chasteté vécue dans le célibat²⁸."

Quant à la "continence", on aurait l'impression qu'il s'agit d'une espèce de "mot-substitut", réduit à usage stylistique lorsque, les autres termes étant

26. En 1971, le thème des assises de la Conférence Religieuse Canadienne était précisément le "célibat consacré". Dans une conférence qu'il donnait à ce propos, le Père L. LABERGE, o.m.i., faisait remarquer que "les idées sont toujours plus riches que ce que nous réussissons à en exprimer: les mots qui les énoncent sont inadéquats. On s'en rend particulièrement compte lorsqu'il est question de 'célibat consacré'. On sait, par exemple, que le 'célibat' n'a de soi aucune signification religieuse [...]. Le mot 'consacré', pour sa part, se réfère à un contexte de pensée qui, à première vue, va contre les tendances du monde moderne pour qui le 'sacré' ne veut plus rien dire. Faut-il accepter l'axiome selon lequel notre monde est un monde sécularisé et que c'est là un fait contre lequel on ne peut rien? Dans une telle situation, on risque d'être incompris en insistant sur la valeur du célibat consacré." (Célibat consacré, Cahiers de la Conférence Religieuse Canadienne, coll. Donum Dei, n° 15, Ottawa, 1971, 176 p.; p. 9).

27. D. BERTRAND, "La continence ou l'instant du désir", dans Christus, n° 115, juin 1982, p. 296.

28. D. BERTRAND, loc. cit., p. 296.

employés (virginité, célibat, chasteté), les besoins de l'élégance phraséologique appellent un synonyme. Le style est plus coulant, mais la complexité est-elle moins grande?

Venons-en à un autre terme dont l'emploi est plus qu'ambigu, le mot virginité. Déjà L. Legrand le trouvait trop féminin, trop traditionnel. L'auteur rapportait même un texte de M. Thurian disant:

Le mot "virginité" ... implique, en effet, aujourd'hui, un jugement contre la vie sexuelle et une idée de supériorité et de mérite. Il recouvre bien souvent une hypocrisie... Aujourd'hui le seul terme indiqué pour désigner le sacrifice du mariage et de la vie sexuelle, est celui de "célibat chrétien". Il nous permet d'éviter l'impression de jugement, de supériorité, de mérite ou d'hypocrisie qu'un autre terme pourrait suggérer. (M. Thurian, Mariage et célibat, Paris, Neuchâtel, 1955, p. 69).

Legrand continue après cette citation:

On concédera d'ailleurs que, si l'auteur a tort de charger de tels sous-entendus un mot consacré par l'usage chrétien, il a raison de signaler que c'est l'orgueil qui constitue, pour la virginité, la tentation la plus spontanée et la déviation la plus dangereuse²⁹.

Il est bon de souligner que l'étude de M. Thurian a été rééditée en 1964 et que la nouvelle édition a été amputée de ces lignes sévères sur la virginité³⁰.

Puisque nous étudions ce problème de la virginité, nous nous devons de ne pas nous limiter à la simple constatation de l'ambiguïté des termes. La double

29. L. LEGRAND, op. cit., p. 10.

30. M. THURIAN, Mariage et célibat, Paris, Delachaux et Niestlé, 1964, p. 65.

complexité du langage ecclésiastique et du langage des sciences humaines nous presse d'essayer une certaine mise en place de tout ce vocabulaire dans lequel nous voyons non pas seulement des obstacles, mais des points lumineux pour nous guider dans cette deuxième étape.

II. ESSAI DE CLARIFICATION

Une parenté certaine existe entre les termes chasteté, célibat, continence, virginité. En effet, d'une façon ou d'une autre, ces mots nous amènent, implicitement ou explicitement, dans le domaine sexuel vu d'abord de façon restrictive. C'est ainsi qu'à l'aspect négatif du groupe "chasteté-célibat-continence-virginité" s'opposerait l'aspect positif du mariage considéré comme le lieu privilégié de l'activité sexuelle. À la limite, il y aurait le oui devant le non, le permis devant l'interdit, la morale contraignante devant la vie jaillissante. Rien de plus banal que ces affirmations; elles relèvent de la simple attention au langage quotidien.

Pourtant, les choses ne sont pas aussi simples qu'on pourrait le croire. S'il existe des rapports évidents entre chasteté, célibat, continence et virginité, il existe aussi, entre ces termes, des distinctions certaines qu'il convient d'établir clairement de crainte d'en arriver à une confusion qui rende ce vocabulaire non seulement inutile, mais dangereux³¹.

31. D. BERTRAND, *loc. cit.*, p. 298.

Une lecture hâtive des textes conciliaires peut facilement amener à la conclusion que chacun est libre de choisir, à sa guise, le terme qui lui plaît quand il s'agit d'exprimer sa façon de vivre la sexualité, en milieu chrétien³². Toutefois, en poursuivant tant soit peu les recherches, on réalise que les Pères du Concile n'ont pas voulu tout niveler en vidant les mots de leur contenu spécifique. Ce qu'ils ont voulu c'est, en tenant compte du fait que l'enseignement du Concile devait rejoindre l'ensemble du Peuple de Dieu, faire usage d'un vocabulaire qui permette à chacun de se situer face à l'obligation universelle de tendre à la sainteté³³.

La poursuite de ce but devait, dans un premier temps, faire craquer la vieille croûte qui recouvrait, en les sclérosant, nos concepts habituels en matière de sexualité. La cassure fut bientôt suivie d'une étape de confusion due pour une bonne part à une mésintelligence des textes, mais aussi à la tentation constante, du moins chez plusieurs, de revenir aux catégories périmées, aux sécurités passées. Le Concile nous force à explorer, pour en découvrir la richesse et la beauté chrétiennes, les avenues diverses par lesquelles le chrétien peut accéder, quelle que soit sa vocation, à l'épanouissement d'une vie adulte dans le Christ.

32. La plupart des auteurs semblent s'être prévalus de cette liberté. Déjà en 1964, L. LEGRAND (La virginité dans la Bible, Lectio divina n° 39, Paris, Cerf, 1964, pp. 8-9) se disait conscient du problème que posait le vocabulaire, mais gardait la liberté d'utiliser l'un ou l'autre des termes connus. Depuis, ou bien l'on s'appuie ouvertement sur Legrand ou bien, sans le dire, on fait tout comme. En 1982, à notre connaissance, D. BERTRAND (loc. cit., pp. 291-305) serait le premier qui aurait non seulement souligné l'ambiguïté du vocabulaire, mais aurait esquissé une certaine clarification. Près de vingt années de flottement des termes incitent à étudier le problème.

33. Supra, n. 17, 2.

Nous essayerons, dans les pages suivantes, de saisir quelque peu quelle est cette sève nouvelle que véhiculent maintenant des mots qui sont au moins aussi vieux que l'Évangile. Pour y voir clair, nous voulons tenter de cerner le mot autour duquel s'est cristallisé le discours sur la sexualité, en milieu chrétien, le mot **chasteté**.

A. CHASTÉTÉ

Du moyen-âge jusqu'au deuxième concile du Vatican, le mot chasteté fut synonyme d'abstinence totale, de continence. De plus, il se présentait accompagné d'une épithète assez flatteuse: la chasteté alors était **parfaite**. Quant à ceux dont la chasteté se limitait à la seule privation des plaisirs illicites, leur chasteté était dite imparfaite³⁴. À cette division d'ordre théologique³⁵, s'ajoutait une limitation d'ordre sociologique, car pour la majorité des chrétiens "chasteté parfaite" évoquait naturellement "voeu de chasteté" et celui-ci était habituellement l'apanage de ce monde de célibataires que sont les religieux. D'ailleurs, la quasi totalité des ouvrages traitant de chasteté s'adressait aux membres des instituts religieux. La personne qui, exceptionnellement, s'engageait, hors des structures conventuelles, à vivre dans la chasteté parfaite, le faisait privément et devait, en y apportant les modifications requises par la vie séculière, puiser lumière et encouragement dans la littérature destinée aux religieux.

34. Dictionarium morale et canonicum, Cura P. PALAZZINI, Romae, Officium Libri Catholici, 1962-1968, t. I, p. 583.

35. Dictionnaire de théologie catholique, sous la direction de A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1950, t. II², col. 2320-2321.

Le concile Vatican II a vu les choses autrement; 1^{ère} constatation: il n'a pas retenu la distinction chasteté parfaite, chasteté imparfaite³⁶; 2^e constatation: ce qui donne une note caractéristique à la chasteté, c'est la situation existentielle du chrétien. C'est ainsi que les textes conciliaires parlent de la chasteté des fiancés³⁷, des époux³⁸, des religieux³⁹, des prêtres⁴⁰, des diacres⁴¹, des séminaristes⁴². En schématisant davantage, nous dirions qu'il y a une chasteté conjugale et une chasteté extra-conjugale.

Le changement d'optique est non seulement digne d'être souligné, mais il constitue une invitation à un décryptage qui permette une saisie plus fine d'un mot dont la subtilité ne nous est pas apparente, habitués que nous sommes à lui coller la même étiquette depuis des siècles.

36. Communicationes, 10(1978), p. 198, n. 2: "Mens eorum qui in Const. dogm. 'Lumen Gentium' laboraverunt fuit ut vitaretur distinctio inter 'castitatem perfectam' et 'imperfectam' quia castitas quae in matrimonio exerceri debet differt 'specie' ab illa quae in nuptis praecipitur. Non agitur de duobus gradibus eiusdem speciei. Itaque, salvo errore, nullibi invenitur in documentis Conc. Vat. II illa terminologia, et hoc non casu sed ex intentione."

37. Lumen Gentium, n° 49.

38. Ibid.

39. Perfectae Caritatis, n° 5, n° 12. Lumen Gentium, n° 42.

40. Presbyterorum Ordinis, n° 16.

41. Lumen Gentium, n° 29.

42. Optatam Totius, n° 10.

1. L'histoire d'un mot

Les dictionnaires généraux ont vite fait de nous apprendre que **chasteté** - en latin **castitas** - est un dérivé de **castus**.

En remontant jusqu'à l'origine de ce **castus**, on arrive à la racine $\text{ə}_2\text{k}$ ⁴³ qui dans l'ensemble des langues indo-européennes nous renvoie à toute une nomenclature cristallisée autour de l'idée de sacré (être, acte, lieu) et de consacrer⁴⁴.

Un article de C. Watkins sur les racines indo-européennes⁴⁵ nous permet de cerner de plus près le mot **castus** en y découvrant d'abord un sens existentiel issu de la forme **kes**¹: "cru, pas raffiné, au naturel". En d'autres termes, **castus** aurait signifié initialement quelque chose se rapprochant de l'expression "être tel que créé", "tel je suis à la naissance, tel je retournerai". On voit sans peine combien les concepts de précarité et de dépendance entrent, à ce moment, dans la signification de **castus**.

43. E.-A. JURET, Dictionnaire étymologique grec-latin, Mâcon, Protat Frères, imprimeurs, 1942, 463 p. Dans ce dictionnaire, chaque en-tête de groupe de mots porte une consonne précédée de ə_2 . Ce ə_2 est le symbole des alternances vocaliques possibles devant la première consonne de la racine. De toutes les alternances vocaliques ə_2 est sans doute la plus fréquente. Habituellement, le ə_2 se continue en "a". Le "k" indo-européen devient, en latin, "c". La même racine peut avoir plusieurs formes. Voir particulièrement, les pages VII et 24 ainsi que le tableau placé entre les pages XXIV et 1 dans le dictionnaire cité plus haut.

44. Ibid., p. 24.

45. C. WATKINS, "Indo European Roots", p. 1523, dans The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language, New York, W. MORRIS, ed., New York, McGraw Hill, International Book Company, 1913, 1550 p.

Sur ce sens existentiel, vient ensuite se greffer un sens ritualiste, issu de l'indo-européen "**kasso**" dont la signification première "dénudé" devient, en langage rituel, "se remettre dans l'état existentiel primitif" pour rencontrer la divinité dans des gestes cultuels ou bien "se réduire à l'existentiel" par des vigiles, des jeûnes, des mortifications, des méditations, ou encore "se mettre en état de dépendance, de réceptivité, d'écoute" pour arriver par des actes rituels à vivre la précarité devant le Maître de la vie. Cette dimension rituelle dépasse le cadre individuel et devient une espèce de formalité sociale s'exprimant en trois temps: 1) se disposer à la rencontre avec la divinité; 2) vivre la précarité en demandant le maintien dans l'existence (prière); 3) rendre grâces pour l'existence sans cesse accordée et la capacité de croissance. Rien de cela ne serait possible sans une expérience de foi ou sans une profession de foi.

L'indo-européen connaît aussi la forme "**kes2**" qui n'est pas sans relation avec le mariage. On sait que chez les peuples primitifs, la naissance et la mort étaient les moments fastes de l'existence, mais cela ne signifiait pas pour autant qu'entre ces deux points extrêmes rien ne se passait. Au contraire, on tenait à marquer par des rites spéciaux les étapes, secondaires certes, mais importantes, de la vie humaine. Le mariage était un de ces moments qu'on soulignait par des rites et des cérémonies particulières. Pour l'épouse, cela signifiait "se disposer pour l'acte du mariage", "se garder en état de réceptivité", "être prête", donc être vertueuse. Pour l'époux, cela signifiait "vivre comme un châtré" (dimension négative, dérisoire, par rapport à la normalité collective), mais aussi "être prêt au don total dans la rencontre avec l'épouse". Ce n'est pas encore le sens spirituel qu'on donnera plus tard à **castus**, mais on sent déjà cependant quelque chose qui transcende la dimension purement physique de l'union conjugale.

C'est que pour les primitifs, l'union sexuelle est de l'ordre du contact avec une puissance sacrée.

Lorsque le terme **castus** est passé dans la langue latine⁴⁶, son sens et sa portée se trouvaient déjà restreints et précisés par sa connotation sacrale initiale. Le chaste devient alors celui qui se conforme aux règles religieuses, aux rites. Dans l'Énéide, **castus** est employé plusieurs fois avec ce sens bien précis. Pour traduire en français moderne, il faudrait employer les épithètes "saint", "sacré", "rituel" si l'on veut rendre avec justesse l'idée exprimée par le latin **castus**, à cette époque⁴⁷. De cette première acception de **castus** dérive sans doute, selon Ernout-Meillet, le mot castigo - as dont le sens ancien a dû être "éduqué", "instruit", d'où les verbes réprimander, corriger, châtier. L'actuel verbe "castigare" a encore quelque chose de ce sens primitif. C'est toujours cette idée d'instruction, de correction qu'on retrouve dans l'expression "style châtié" (**castigatus**)⁴⁸.

46. A. ERNOUT et A. MEILLET, Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, 4^e édition, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1959, p. 104.

47. VIRGILE, Énéide, VII, 71: "castis adolet dum altaria taedis"; ibid., VI, 661: "sacerdotes casti"; ibid. III, 409: "hac casti maneant in religione nepotes". Les traductions peuvent souvent induire en erreur lorsqu'elles traduisent littéralement sans vérifier le sens en usage au moment de la rédaction du texte. Un exemple tiré de Énéide III, 409, cité précédemment: a) Bellessort (éd. Les Belles Lettres" [c1925] (réimp. 1974) traduit ainsi: "que pour se préserver de toute souillure tes petits fils en gardent la religion". Il est clair que ce n'est pas ce que dit Virgile. b) L'édition Flammarion, 1932, traduit de la sorte (p. 76): "faites en sorte que cette coutume religieuse passe à vos descendants". c) Enfin, dans la traduction de Yves Hucher (coll. 10/18) on peut lire à la page 90: "que tes chastes descendants y restent attachés (au rite)". En donnant au mot "casti" son sens particulier à l'époque de Virgile, ce vers de l'Énéide se traduit simplement par: "que ta postérité demeure sainte en cette religion", ce que n'a pourtant dit aucune des traductions citées. L'exemple de cet unique vers de Virgile invite à la prudence quand il s'agit de traduire les Pères de l'Église.

48. A. ERNOUT et A. MEILLET, op. cit., p. 104.

Toujours en latin, un autre verbe a donné un adjectif **castus**. Il s'agit de "carere" qui signifie "être exempt de". Il est probable qu'il y eut assez tôt fusion sémantique des deux **castus** avec comme résultat qu'à la portée religieuse initiale s'ajouta le sens de "exempt de" que le français traduit par "irréprochable, intègre, honnête"⁴⁹.

Enfin, autre glissement sémantique: le sens général "exempt de" passa peu à peu à la signification restreinte de "exempt d'impureté". Le mot devint alors synonyme de "pudeur", mais il fut employé souvent pour désigner la "fidélité conjugale". La dimension religieuse originelle est plus discrète, elle demeure cependant subtilement présente, car c'est certainement par opposition au débordement des mœurs au temps d'Auguste que les poètes de cette époque emploient tous le même adjectif **castus** quand il s'agit des choses reliées à la vie conjugale. On se souvient peut-être de la "chaste demeure"⁵⁰ où les "chastes mères"⁵¹ s'étendent sur un "chaste lit"⁵². Comment ne pas voir un appel à la fidélité conjugale dans le vœu que l'époux absent adresse à sa bien-aimée: "Je t'en supplie

49. VITRUVÉ, De Architectura I, 1. Il est question des obligations d'un architecte. Vitruve rappelle qu'il n'y a pas de bon ouvrage s'il n'y a pas de la probité et de l'honnêteté: "nullum opus sine fide et castitate".

50. VIRGILE, Géorgiques II, 524: "casta pudicitiam sexuat domus".

51. Id., Énéide VIII, 665: "castae ducebant sacra per urbem pilentis matres in mollibus".

52. Id., Énéide VIII, 412: "castum ut seruare cubile coniugis".

demeure chaste"⁵³. Le modèle biblique de la chaste Suzanne et le modèle romain de la chaste Lucrèce⁵⁴ sont dans cette ligne de la fidélité.

2. Signification chrétienne primitive

C'est à cette étape de son évolution que le mot est entré dans le vocabulaire chrétien. Sous la plume des Pères de l'Église le terme ne signifie pas nécessairement abstinence sexuelle. Il connote habituellement une attitude religieuse globale faite d'intégrité, d'honnêteté, de pudeur, attitude exigée par le fait du baptême. Dans le climat de décadence morale où devaient vivre les premières communautés chrétiennes, il va de soi que l'intégrité des mœurs fut tout à la fois une exigence et une caractéristique de l'Église naissante, peu importe que ses membres fussent mariés ou célibataires. Dans une ville où la débauche était devenue proverbiale - qu'on pense à l'expression "vivre à la corinthienne"⁵⁵ - l'intégrité de vie des chrétiens devait sans doute poser question. Quand, dans l'enthousiasme et la ferveur des débuts, des chrétiens renoncèrent volontairement au mariage afin de suivre, plus fidèlement, plus facilement Jésus, ils ne seront pas qualifiés de chastes, car ce mot n'aurait pas exprimé adéquatement la différence

53. TIBULLE I, 3, 83: "at tu casta, precor, maneat".

54. Lucrece (m. en 509 av. J.C.) est cette dame romaine qui se donna elle-même la mort après avoir été outragée par un fils de Tarquin le Superbe.

55. "KORINTHIASOMAI, practise fornication because Corinth was famous for its courtesans. Aristophane, Fragmenta, 354. [...] KORINTHIASTES, whoremonger, title of plays by Philetaerus and Poliochus", H.G. LIDDELL, R. SCOTT, H.S. JONES, A Greek English Lexicon, Oxford, Clarendon, 9th edition 1940, reprinted 1958, p. 981. La TOB, N.T. p. 489, utilise peut-être les renseignements du Greek-English Lexicon lorsqu'on y écrit: "Déjà au temps d'Aristophane, 'vivre à la Corinthienne' avait le sens péjoratif que l'on devine."

spécifique de leur engagement. Ils seront appelés "continents", "ascètes", ou encore "vierges"⁵⁶.

3. Renouveau conciliaire

Le deuxième concile du Vatican a renouvelé, en quelque sorte, le mot chasteté en le débarrassant de la signification ultra-spécialisée et, par conséquent, très rétrécie dans laquelle il était emprisonné depuis des siècles.

La chasteté, loin de se définir en termes d'abstinence, de non-usage, apparaît plutôt, face aux choses sexuelles, comme un savoir-faire inspiré par la raison et l'éthique chrétienne, savoir-faire qui se traduit par des attitudes ou des gestes différents selon qu'on est marié ou célibataire et, dans ce dernier cas, savoir-faire qui fera découvrir l'attitude adéquate selon que le célibat est consacré ou non. En définitive, la chasteté est plus qu'un savoir-faire, même s'il s'agit pour le chrétien d'un savoir-faire vertueux. C'est un savoir-vivre fait de respect, de délicatesse, de conscience éveillée au mystère dont nous sommes porteurs parce qu'enfants de Dieu.

En envisageant les choses de la sorte, il est évident que l'expression "voeu de chasteté" n'est pas tellement appropriée pour désigner l'engagement de

56. H. LECLERCQ, art. "Vierge, virginité", Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publié sous la direction de H. MARROU, t. XV, 2^e partie, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 3101.

ceux et celles qui, en vue du Royaume, choisissent de ne pas se marier⁵⁷. Le Concile parle plutôt de "virginité ou de célibat consacré". Pour éclairer cette dénomination moderne, il faudra d'abord chercher comment il se fait que la notion dynamique de chasteté telle que l'entendaient les premiers chrétiens a pu aboutir à une conception tellement restrictive que la chasteté a fini par être assimilée à la continence absolue. Après cela, nous essayerons de voir comment l'expression "virginité ou célibat consacré" est en réalité l'expression qui traduit le mieux la réalité théologique vécue par ceux et celles qui veulent se donner sans partage au Seigneur.

B. VIRGINITÉ

1. Du VII^e au XIII^e s.: jalons historico-théologiques

Une intéressante trace de ce passage du positif au négatif dans la signification du mot chasteté apparaît déjà chez saint Isidore de Séville (+636) dans ses Etymologiae. Pour lui, le mot **castus** dérive du latin **castrare**, "couper"⁵⁸. Ce qui nous paraît aujourd'hui une erreur sérieuse est tout à fait compréhensible si l'on se rappelle d'une part qu'il s'agit d'étymologie au sens où on pouvait l'entendre

57. Au n° 12 de Perfectae Caritatis, il est intéressant de remarquer que l'expression "voeu de chasteté" n'apparaît pas, même si tout le numéro traite expressément de ce que recouvrait l'expression consacrée par un usage plusieurs fois centenaire. Le texte, bien que postérieur à Lumen Gentium, n'a pas la fraîcheur de vocabulaire de la constitution sur l'Église, mais il faut se souvenir que Perfectae Caritatis a connu bien des modifications avant la rédaction finale.

58. ISIDORE DE SÉVILLE, Etymologiae, X, 33: P.L. LXXXII, col. 371.

au moyen-âge⁵⁹ et d'autre part si l'on n'oublie pas que l'époque est celle du latin décadent. De la résonnance auditive à l'image mentale, la distance était vite franchie, à une époque où les sciences du langage n'étaient pas ce qu'elles sont aujourd'hui. La similitude de la consonne initiale a dû conduire, tout naturellement, à transférer au mot **castus** quelque chose de l'action signifiée par le verbe **castrare**. "Couper" dans le domaine sexuel devenait donc pratiquement abstention totale des plaisirs de la chair, car il était inacceptable de penser à une castration au sens physique du terme. En effet, le cas d'Origène était encore assez connu et avait été assez critiqué pour qu'il fût impossible de voir dans le verbe **castrare** en relation avec **castus** autre chose qu'une castration analogique⁶⁰.

L'étymologie d'alors valant ce qu'elle valait, même pour les lecteurs de l'époque, on n'est pas surpris de voir le saint docteur, dans un ouvrage subséquent, les Differentiae, placer la chasteté dans un contexte beaucoup plus large, celui de la tempérance⁶¹. Cette fois, il ne s'agit plus d'abstention totale, perpétuelle, mais

59. À l'époque, il s'agit d'un mode de pensée familier "qui procède par analogies, par allusions, par images qui s'éveillent l'une l'autre et dont chacune appelle la suivante²⁰, hors [...] de tout raisonnement et de toute logique" (R. Pernoūd, La femme au temps des cathédrales, Paris, Stock, 1980, p. 63). La note 20 à laquelle nous renvoie l'auteur dit ceci: "Il n'est pas sans intérêt de rappeler qu'aujourd'hui les méthodes de psychanalyse font de nouveau appel à ce processus analogique" (Ibid., p. 296).

60. Origène avait 18 ans lorsqu'il se mutila lui-même peut-être pour se mettre à l'abri des calomnies, peut-être aussi par une interprétation trop simpliste des paroles évangéliques. L'âge seul peut excuser cette action digne de blâme. Cf. F. MARTINEZ, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église, Paris, Beauchesne, 1913, p. 150.

61. ISIDORE DE SÉVILLE, Differentiae, II, 39: P.L. LXXXIII, col. 95.

bien plutôt de modération par rapport aux plaisirs et aux désirs charnels. À la tempérance, Isidore rattache la continence, l'humilité, la chasteté⁶².

Près de deux siècles plus tard, Alcuin (+804) reprendra une idée chère à saint Ambroise, celle qui voit dans la chasteté une vertu nécessaire à tous⁶³. On sait que l'évêque de Milan distinguait une triple chasteté: celle du mariage, de la virginité, du célibat⁶⁴. Alcuin verra dans la chasteté un aspect particulier de la tempérance⁶⁵.

Il n'est pas tellement question de virginité chrétienne à cette époque⁶⁶ et aux siècles suivants car dans l'Église, comme dans la société civile, s'étaient le vice et la décadence⁶⁷. Il suffit, en effet, de lire l'histoire de l'Église du IX^e au

62. La vertu de tempérance est le point de départ de toutes les élaborations théologiques qui suivront, concernant la chasteté et la virginité.

63. AMBROISE (saint), De Viduis, IV, 23: P.L. XVI, col. 241.

64. Remarquons que saint Ambroise parle de la chasteté des vierges. Il s'agit certainement de la chasteté propre aux personnes non mariées, donc vivant dans le célibat. Nous croyons, en interprétant ainsi, être plus fidèle à la pensée de saint Ambroise, car le mot "vierge" employé sans l'épithète "consacrée" désignait la plupart du temps une personne non mariée.

65. ALCUIN, De Virtutibus et Vitiis, XVIII; P.L. CI, col. 627. Dialogus de Rhetorica et Virtutibus, ibid., col. 950.

66. Il y a bien, par exemple, de saint Aldelme (+709) le De laudibus virginitatis: P.L. XXXIX, col. 103-162, mais on ne fait que reprendre, à peu de chose près, l'enseignement de saint Augustin. Si l'on compare à la production des cinq premiers siècles sur le sujet, la période qui va du VIII^e au XI^e siècle est plus que pauvre. C'est qu'on avait, à cette époque, d'autres thèmes qui mobilisaient les énergies.

67. Sur cette question: Cf. E. AMANN et A. DUMAS, L'Église au pouvoir des laïcs (888-1057), coll. Histoire de l'Église, sous la direction de A. FLICHE et V. MARTIN, t. VII, [Paris], Bloud et Gay, 1943, 544 p.

XI^e siècle, pour réaliser combien on s'est éloigné de la ferveur des premiers siècles alors que fleurissait l'idéal de la virginité. C'est "l'âge d'or" non seulement de la simonie, mais du nicolaïsme, cette "maladie morale" qui met en évidence l'incontinence des clercs et les scandales du concubinage ecclésiastique⁶⁸. Par réaction sans doute au laxisme ambiant, un nouveau genre de monachisme apparaît, qui proclame fortement le mépris du monde⁶⁹. Paradoxalement, un autre type de monachisme, frelaté celui-là, autorise et recommande les pires orgies⁷⁰.

Malgré tout, la grande réforme grégorienne porte peu à peu des fruits⁷¹ et le XII^e siècle apporte une sorte de renouveau. C'est le temps où fleurit la pensée néo-platonicienne et certaines formes d'augustinisme. Les amours d'Abélard (+1142) et d'Héloïse (+1164) s'inscrivent dans ce vaste mouvement. Si Abélard refuse la vie conjugale, même s'il a épousé Héloïse, c'est surtout par amour de la philosophie⁷². À la même époque, Hugues de Saint-Victor (+1141) affirmera

68. E. AMANN et A. DUMAS, op. cit., "Le nicolaïsme", pp. 476-482.

69. C'est alors que fleurit la doctrine du "contemptus mundi". Sur ce thème, deux volumes nous ont paru intéressants: R. BOULOT, La doctrine du mépris du monde, IV, Le XI^e siècle, 1 - Pierre Damien, Louvain, Éditions Nauwelaerts et Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963, 144 p.; Idem, La doctrine du mépris du monde, IV, Le XI^e siècle, 2 - Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselme de Cantorbéry, Louvain, Éditions Nauwelaerts et Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1964, 148 p.

70. Nous pensons ici particulièrement à la morale cathare. Cf. R. FOREVILLE et J. ROUSSET DE PINA, Du premier concile du Latran à l'avènement d'Innocent III, coll. Histoire de l'Église, t. IX², p. 339.

71. A. FLICHE, La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1125), coll. Histoire de l'Église, t. VIII, 502 p.

72. Héloïse deviendra moniale bien contre son gré et mourra abbesse du monastère du Paraclet. Cf. E. GILSON, Héloïse et Abélard, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1938, 255 p.; J. BOURIN, Très sage Héloïse, Paris, La Table Ronde, [c1966], réédition 1980, 252 p.

que mieux vaut pour le sage de ne pas se marier⁷³. Quant à saint Bernard (+1153), s'il fait ressortir, dans ses écrits, le thème de la vie angélique, ce n'est pas qu'il s'agisse pour l'Abbé de Clairvaux d'une transformation ontologique, mais bien d'une recherche de la fonction des anges: la contemplation. C'est en ce sens que pour Bernard l'état de virginité est un signe eschatologique⁷⁴. Avec son éloquence naturelle, le "Doctor mellifluus" exercera une profonde influence. Avec lui, la dévotion à Marie, honorée dans sa virginité, exprimera les aspirations non seulement du XII^e siècle, mais des siècles ultérieurs. Ses écrits, particulièrement les Sermons sur le Cantique des Cantiques⁷⁵, constituent "une invitation directe à quelque chose de plus élevé, à une communion d'amour avec le Fils, la Parole de Dieu, à l'expérience mystique dans sa plénitude⁷⁶."

2. La vertu particulière de virginité

Ce détour historique nous amène au XIII^e siècle. C'est alors que s'élabore de façon spécifique une théologie de la virginité qui sera marquée par un

73. HUGUES DE SAINT-VICTOR, De vanitate mundi, P.L. CLXXVI, col. 708-709.

74. Concernant la virginité à cette époque, Cf. J. BUGGE, Virginitas, An Essay in the History of a Medieval Ideal, coll. Archives internationales d'histoire des idées. Series minor, 17, La Haye, M. Nijhoff, 1975, VIII-168 p. "L'auteur s'attache aux influences qui, au XII^e siècle, déterminèrent un 'tournant' ('sexualisation' de la virginité) à la suite duquel la qualification de 'sponsa Christi' fut réservée à la virginité féminine [...]. Aux critiques d'apprécier dans quelles mesures les réflexions [...] répondent à l'exacte réalité" (R. ESCOL, Nouvelle Revue Théologique, 98 [1976], pp. 553-554."

75. BERNARD DE CLAIRVAUX (saint), Opera, t. I et II: Sermones super Cantica Cantorum, ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ, C.H. TALBOT et H.M. ROCHAIS, Romae, ed. Cistercienses, 1957 et 1958, LXVIII-261 p. et XXX-327 p.

76. M.D. KNOWLES, "La vie spirituelle", Le Moyen-Âge, coll. Nouvelle Histoire de l'Église, t. II, Paris, Éditions du Seuil, 1968, p. 313.

net retour à la motivation évangélique initiale, par l'affirmation du caractère unique (non plus triple, comme chez Augustin) de la chasteté et par la place spécifique donnée à la vertu de chasteté et à la vertu de virginité. Cela nous amène à parler des "tableaux de classification" des vertus chrétiennes, très à la mode à cette époque.

Jusqu'à la moitié du XIII^e siècle, les listes de vertus qu'on trouve chez les théologiens sont, en réalité, de simples nomenclatures empruntées plus ou moins aux Anciens (Cicéron, Macrobe, etc.). Tout au plus, on remarque de timides essais de classification⁷⁷.

Le premier vrai pas en avant, pour le sujet qui nous concerne, est fait par saint Albert le Grand, qui va essayer d'agencer et d'emboîter les énumérations antérieures. À la vertu cardinale de tempérance, il donne comme parties les divisions proposées par Cicéron: continence, clémence, modestie. Où imbriquer la division de Macrobe? Il résoudra le problème en considérant les vertus énumérées par Macrobe comme des subdivisions de la tempérance, subdivisions qu'il considère comme des conditions ou des effets de la tempérance. La classification d'Albert le Grand peut se schématiser ainsi:

77. GUILLAUME D'AUXERRE (+1231) dans la Summa aurea (in quattuor libris Sententiarum, Frankfurt/Main, Minerva, 1964, réimpression de l'édition P. Pigouchet, Paris, 1500), l. III, tr. VII, c. IV, fo. CLVI^b, divise la tempérance en deux espèces ("due species"), la sobriété et la continence.

GUILLAUME D'AUVERGNE (+1249) dans le De Virtutibus, c. XIII (Opera omnia, t. I, J. Dupuis, Paris, 1674), propose une nouvelle classification de la tempérance. Il y a, selon lui, trois espèces de tempérance: la chasteté, la continence, la sobriété.

Dans son article "Les ramifications des vertus cardinales avant saint Thomas d'Aquin" (Recherches de théologie ancienne et médiévale, 6 [1934], pp. 88-94), Dom O. LOTTIN, à la note 10, p. 90, donne comme référence le chapitre XII du De Virtutibus. Il s'agit probablement d'une erreur typographique, car c'est au chapitre XIII que nous avons trouvé le texte cité.

 SAINT ALBERT LE GRAND

	Cicéron	Macrobe
TEMPÉRANCE (vertu cardinale)	1 - continence	1 - abstinence
	2 - clémence - douceur	2 - sobriété
	3 - modestie	3 - chasteté
	(parties potentielles de la tempérance)	4 - pudeur
		(conditions - effets)

On saisit sans peine la richesse du mot "tempérance" pour notre théologien⁷⁸. Néanmoins, saint Albert ne voit pas dans la virginité une vertu distincte. Il y voit tout simplement un état particulier (specificat statum) de cette vertu⁷⁹.

Saint Thomas d'Aquin va beaucoup plus loin dans "l'ampleur de l'information" et "la richesse de l'invention"⁸⁰. Pour la vertu cardinale de tempérance, il

78. ALBERT LE GRAND (saint) *Opera omnia*, t. XXVIII, *De Bono*, t. III, *De temperantia*, *De partibus temperantiae*, éd. H. KÜHLE et al., Münster, Aschendorff, 1951, p. 134.

79. *Ibid.*, tr. III, qu. 3, art. 5: "An virginitas sit virtus", p. 162: "Virginitas non dicit virtutem aliam a castitate, sed specificat statum ejus."

80. A. LOTTIN, *loc. cit.*, p. 94.

recourt aux classifications de Cicéron, d'Aristote, d'Andronique. La classification d'Andronique fournit les parties intégrantes de la tempérance, c'est-à-dire les conditions préalables à la vertu cardinale concernée. Celle d'Aristote donne les parties subjectives, autrement dit les vertus considérées comme des "espèces de tempérance". La classification de Cicéron fournit les parties potentielles ou annexes: elles ressemblent à la vertu de tempérance, mais ne sont pas strictement liées à elle⁸¹. Un tableau permet de saisir rapidement l'ensemble de la classification thomiste.

SAINT THOMAS D'AQUIN

	Aristote	Andronique
TEMPÉRANCE (vertu cardinale)	1 - <u>parties intégrantes</u> (conditions préalables)	1 - sens de l'honneur 2 - crainte de la honte
	2 - <u>parties subjectives</u> (vertus: "espèces" de tempérance)	Aristote
	3 - <u>parties potentielles</u> (annexes: non strictement liées à la tempérance)	Cicéron
		1 - abstinence 2 - sobriété 3 - chasteté-VIRGINITÉ 4 - pudeur
		1 - continence 2 - clémence (douceur) 3 - modestie (humilité)

81. Les éléments que saint Thomas emprunte aux autres auteurs n'ont pas reçu chez ces derniers le "traitement systématique auquel les soumettra saint Thomas. L'organisation[...]est son oeuvre propre". Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, éd. de la Revue des Jeunes, La prudence, 2^a-2^{ae} qu. 47-56, note explicative n° 121, p. 296.

Pour Thomas d'Aquin, la chasteté est une vertu qui a pour matière particulière le désir de ce qui procure du plaisir dans l'ordre sexuel⁸². Ce désir du plaisir sexuel nous est connaturel puisqu'il est ordonné à la conservation de l'espèce humaine. Étant à la fois très fort et très perturbé depuis la faute originelle, ce désir a besoin d'être tenu dans les limites de la raison et de la loi chrétienne, limites qui doivent être en harmonie avec l'état de vie, que ce soit dans ou hors mariage. C'est exactement cet enseignement qu'a repris Vatican II dans différents textes conciliaires⁸³.

Saint Thomas dépasse la simple vertu de chasteté dans sa classification des vertus. Il distingue une vertu spéciale qu'il rattache toutefois d'une certaine manière à la chasteté et à laquelle il donne le nom de vertu de virginité. Cette fois, nous ne sommes plus dans le domaine de l'obligatoire pour tous, mais bien dans le domaine du libre don de Dieu, du libre choix de la générosité humaine. Nous sommes dans l'ordre de "la magnanimité" dira saint Thomas⁸⁴.

L'objet matériel de la vertu de virginité est l'intégrité de la chair qui n'a jamais connu le plaisir sexuel. L'objet formel de cette vertu consiste dans le ferme propos, confirmé par un voeu, de renoncer pour toujours à ce plaisir sexuel; c'est là l'essence de la virginité. Si l'intégrité de la chair est perdue volontairement, il n'est plus question de la vertu de virginité au sens strict du mot, puisque la matière qui lui est indispensable n'existe plus. Quant à ce qu'il y a de formel

82. Summa theol., II^a-II^{ae}, qu. 151, art. 2.

83. À titre d'exemple: Perfectae Caritatis, n° 5, n° 12; Presbyterorum Ordinis, n° 16; Optatam Totius, n° 10; Gaudium et Spes, n° 49.

84. Summa theol., II^a-II^{ae}, qu. 152, art. 3.

dans la vertu de virginité, on peut toujours le recouvrer en renouvelant son ferme propos de renoncer pour toujours au plaisir sexuel⁸⁵. Il va de soi que cette vertu exige, comme cadre existentiel, le célibat.

3. Virginité ou célibat consacré, selon Vatican II

La vertu de virginité, à cause du voeu qu'elle exige, est toujours une virginité "consacrée" c'est-à-dire "dédiée" au Seigneur. En langage chrétien, le mot virginité n'a pas besoin de la qualification apportée par l'adjectif "consacrée". L'utilisation de l'épithète serait pure redondance⁸⁶.

La virginité se vit à l'intérieur du célibat. En tant que tel, le célibat est l'état d'une personne qui, en âge d'être mariée, ne l'est pas ou ne l'a jamais été. Ce célibat est une simple référence sociologique et c'est de lui dont il est question sur les fiches de l'État. Le mot **célibat** a donc besoin d'être qualifié pour être capable de signifier une réalité spirituelle. C'est pourquoi le célibat à l'intérieur duquel se vit la vertu de virginité, que ce soit au sens strict ou au sens large, est appelé "célibat consacré". En somme, **virginité** et **célibat consacré** sont synonymes en langage ecclésial contemporain: l'un ou l'autre terme s'appliquant tout à la fois aux hommes et aux femmes vivant dans ou hors des structures conventuelles.

85. Summa theol., II^a-II^{ae}, qu. 152, art. 3, ad 3^m.

86. À notre connaissance, on ne trouve pas dans les textes conciliaires l'expression "virginité consacrée", qu'on rencontre si souvent dans les ouvrages de spiritualité d'avant ou d'après Concile. Une seule fois on trouve l'expression "virginité consacrée au Christ", mais le contexte est tout autre (Optatam Totius, n° 10).

Nous sommes bien loin ici de tout ce climat d'obligations et de défenses que nous avait rendu trop familier une certaine morale souvent plus proche de la casuistique que de l'amour. La virginité ou le célibat consacré ressort du don gratuit de Dieu et de la réponse libre à l'appel entendu. Vatican II a eu soin de le rappeler: "...il y a en première place ce don précieux de grâce fait par le Père à certains (cf. Mat. 19,11; 1 Cor. 7,7) de se consacrer plus facilement et sans partage du coeur à Dieu seul dans la virginité ou le célibat" (Lumen Gentium, n° 42).

C. CONTINENCE

1. De l'idéal antique à la vertu chrétienne

*La fréquentation des auteurs chrétiens des premiers siècles a vite fait de nous rendre familier l'usage du mot **continence**.*

Sous la plume de ces auteurs, le terme désigne habituellement l'effort volontaire pour résister à l'entraînement des passions. Cet effort tend à mâter non seulement le désir sexuel, mais aussi l'amour désordonné du sommeil, de la boisson, de la nourriture, etc. Il est notoire que cet effort est allé parfois à la limite du raisonnable, pour ne pas dire davantage.

L'idéal grec du contrôle absolu de soi-même, faisant de la continence un moyen nécessaire pour arriver à la contemplation des choses de l'esprit, n'était pas inconnu des premiers chrétiens. Ceux-ci eurent tôt fait de comprendre que si

l'ascèse est exigée pour parvenir à la libération des forces de l'esprit, elle l'est davantage pour parvenir à l'union à Dieu⁸⁷.

Les Pères latins parlent bien, eux aussi, de la continence considérée sous l'angle de l'effort généralisé, mais de bonne heure on sent chez eux une nette propension à restreindre le sens du mot continence à la seule continence charnelle. C'est d'ailleurs en utilisant ce sens restreint du mot que le terme "continents" sera employé pour nommer ceux qui renoncent au mariage afin de suivre le Seigneur de plus près. C'est aussi sous cet aspect particulier de la continence charnelle que le mot fait encore partie du vocabulaire chrétien. Considéré comme effort généralisé, le mot a subi l'usure du temps et l'expression "maîtrise de soi" semble en être la traduction renouvelée.

Comme toute notion qui passe du domaine profane au domaine sacré, la notion, d'abord philosophique, de continence n'est pas passée sans heurt dans la sphère théologique. Nous en avons une preuve en parcourant la liste des 277 propositions condamnées par l'archevêque de Paris, Étienne Tempier, en 1277. En effet, on peut lire au n° 168 que l'archevêque condamne la proposition qui affirme que "la continence n'est pas en soi une vertu"⁸⁸. Déjà quelques années auparavant, Thomas d'Aquin, dans la Somme théologique, pointait deux clans opposés concernant la continence: "...certains parlent de la continence quand on s'abstient de tout

87. Sur ce sujet de la continence, voir l'article de P. TH. CAMELOT, "Egkrateia", Dictionnaire de Spiritualité, t. IV, première partie, col. 357-370.

88. H. DENIFLE et A. CHÂTELAIN, Chartularium Universitatis Parisiensis, t. I, Delalin, Paris, 1889, p. 553.

plaisir sexuel [...]. Mais il en est d'autres qui disent que la continence est ce grâce à quoi quelqu'un résiste aux convoitises mauvaises⁸⁹."

Quand il traite explicitement de la continence⁹⁰, saint Thomas ne va pas jusqu'à dire que la continence n'est pas une vertu, mais il la qualifie de vertu "imparfaite". Pour qu'il y ait vertu morale parfaite, il faut que s'exerce fortement, librement, non seulement le contrôle de la raison, ce qui se produit dans la "continence-effort", mais il faut, de plus, que la passion participe d'elle-même avec facilité à l'ordre raisonnable. Il ne s'agit pas alors d'un simple déplacement d'énergie, mais d'un processus nouveau qui entraîne les forces vives de la passion et lui donne une nouvelle vitalité. La continence sera donc dite vertu parfaite s'il ne lui manque rien de ce qui constitue la vertu morale parfaite, c'est-à-dire la facilité, la promptitude à produire des actes où la sexualité, tout en restant la sexualité, se trouvera si bien intégrée à toute la personne qu'elle sera haussée jusqu'à désirer les biens supérieurs connus par l'intelligence, aimés par la volonté. La vertu parfaite de continence nous situe devant la sexualité d'une façon différente de celle où nous place le célibat et la chasteté. Le célibat se rapporte à la sexualité comme à une situation permanente, socialement sanctionnée, la chasteté est une vertu qui règle le droit d'usage de la sexualité selon l'état où l'on vit, mais la continence a ceci de particulier qu'elle est une prise de position actuelle, devant un désir sexuel et cette prise de position est un refus⁹¹ qui doit se faire avec aisance et promptitude, inspiré par l'amour de Dieu.

89. Summa theol., II^a-II^{ae}, qu. 155, art. 1, Resp.

90. Ibid., qu. 155.

91. Nous prenons ces distinctions dans D. BERTRAND, loc. cit., p. 299.

2. La vertu de continence parfaite

Il n'y a pas que la vertu qui puisse être parfaite. La continence elle-même peut être parfaite, c'est-à-dire qu'elle peut aller aussi loin qu'à la totalité et la perpétuité dans l'abstention des plaisirs sexuels, non seulement illicites, mais même licites, abstention motivée par le désir du Bien supérieur⁹² ou pour reprendre l'expression évangélique bien connue "en vue du Royaume de Dieu". Vue sous cet angle d'abstention totale, perpétuelle, la pratique de la continence parfaite n'est pas proposée à tous les chrétiens comme l'est la vertu de chasteté.

À celui qui s'est engagé dans le mariage, saint Paul lui-même rappelle qu'il ne peut s'adonner à la continence totale que d'un commun accord avec son conjoint, pour peu de temps, pour mieux s'adonner à la prière (1 Cor 7,5). Si certains couples mariés ont choisi délibérément de vivre perpétuellement dans la continence totale, il s'agit là de vocations particulières qu'il faut considérer à la lumière de l'Esprit. Il n'entre pas dans les limites de notre travail d'étudier cette continence de caractère exceptionnel pas plus que nous n'envisageons la continence dite périodique.

Par contre, pour la personne qui a choisi la virginité ou célibat consacré, cette continence totale, perpétuelle, autrement dit cette "continence parfaite" fait partie intégrante du projet de vie. L'on comprend alors pourquoi le

92. Summa Theol., II^a-II^{ae}, qu. 155, art. 1, ad 3^m.

Concile parle de "continence parfaite" dans le même passage où il traite de virginité, de célibat consacré⁹³.

La vertu de continence parfaite a pour terrain d'exercice ce que saint Thomas appelle le concupiscible et ce que Freud désigne, dans son orientation générale, comme étant la libido. Elle saisit donc la personne dans une dynamique, un ensemble de processus d'où la vie adulte se dégage après que se sont intégrés, plus ou moins facilement, les éléments de la personnalité. On comprend la recommandation du Concile de recourir "aux moyens humains et divins appropriés [...] pour acquérir une meilleure maîtrise de l'âme et du corps ainsi qu'une maturité plus complète⁹⁴." C'est le chemin pour arriver peu à peu à l'authentique vertu de chasteté qui, en réalité, n'est jamais totalement acquise, car comme le dit A. Plé "qui [...] pourrait assurer que toutes ces passions, radicalement et toujours, entièrement et sans équivoques inconscientes, participent spontanément à nos amours spirituelles⁹⁵?" Même pour ceux et celles chez qui la continence parfaite rejoint la vertu de virginité, l'idéal, à la lumière de Vatican II, ne serait pas tant de rester vierge que de le devenir.

3. Continence parfaite ou chasteté

Si la continence parfaite peut aider à l'acquisition de la vertu de chasteté, comment se fait-il que continence soit pratiquement devenue synonyme

93. Lumen Gentium, n° 42.

94. Optatam Totius, n° 10. Il s'agit de recommandations s'adressant à des séminaristes, mais mutatis mutandis, elles peuvent s'appliquer à toute personne désirant vivre dans la continence parfaite.

95. A. PLÉ, Vie affective et chasteté, Paris, éd. du Cerf, 1964, p. 196.

de chasteté et chasteté synonyme de continence? Pourtant la synonymie ne joue pas ici; nous avons essayé de le démontrer. Déjà au XIII^e siècle, saint Thomas disait qu'appliquer le mot chasteté à ce qui concerne la maîtrise de la convoitise sexuelle c'est faire usage de l'antonomase⁹⁶, qui n'est qu'une figure de style.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des vertus de virginité, de chasteté, de continence parfaite. C'est surtout lorsque nous abordons le domaine de la vie consacrée, donc celui du voeu, que cet emploi univoque des mots peut porter à confusion. Pierre Lombard (+1160)⁹⁷, Alexandre de Halès (+1243)⁹⁸, saint Bonaventure (+1274)⁹⁹ ne confondent pas chasteté et continence. Saint Thomas d'Aquin, dans son traité sur l'état religieux se sert de l'expression "voeu de continence"¹⁰⁰. Mais à partir du XIV^e siècle, le nominalisme

96. Summa theol., II^a-II^{ae}, qu. 151, art. 2, ad 2^m.

97. PIERRE LOMBARD, Libri IV Sententiarum, l. IV, d. XXXIII, C.II: Tout le chapitre est à lire; d. XXXVII, c. 1: "...nisi religionis habitum sumserint [sic], vel votum continentiae fecerint"; d. XXXVIII, c. II: "Qui privatum faciunt votum continentiae..."; Ibid., "viduas voto continentiae astrictas..." (éd. de Quaracchi, 1916, p. 951, 965, 967, 969).

98. ALEXANDRE DE HALÈS, Summa Theologica, secunda pars secundi libri, ing. III, tr. V, sect. II, qu. I, t. III, c. IV: Tout au long de ce chapitre IV revient l'expression "votum continentiae" (éd. de Quaracchi, t. III, 1930, p. 638).

99. BONAVENTURE (saint), In IV Sententiarum, l. IV, d. XXXIII, art. II: "De continentia virginali", (éd. de Quaracchi, t. IV, 1889, p. 753).

100. Summa theol., II^a-II^{ae}, qu. 186. La Somme, on le sait, est une oeuvre tardive. Il est intéressant de voir "l'évolution" du Docteur à travers les opuscules Contra impugnantes Dei cultum et religionem, (THOMAS D'AQUIN [saint], Opera omnia, éd. léonine, t. XLI, Opuscula, Rome, Sainte-Sabine, 1970).

Le Contra impugnantes... est une oeuvre de jeunesse, écrite "avant novembre 1256" (ibid., p. A-13). Or, à ce moment s. Thomas emploie l'expression "votum castitatis" (ibid., p. A-54, lignes 102-110). Déjà à cette époque, il voit la virginité dans la ligne de la "magnanimité" (ibid., p. A-102, lignes 742-754).

aidant¹⁰¹, on s'éloigne des grands maîtres et l'on écrira souvent votum castitatis là où le maître avait écrit votum continentiae¹⁰², et l'expression votum castitatis fera son chemin jusqu'à nos jours¹⁰³. On gagne peu à cette univocité: l'ordre psychologique du développement de la vie vertueuse n'y trouve pas son compte et la générosité qui veut - avec la grâce - aller toujours plus loin dans la

100. Suite

Le De perfectione est plus tardif; il est de 1269-1270 (*ibidem*, p. B-8). Saint Thomas a alors son vocabulaire propre. Après le rappel de la nécessité de l'observance de la chasteté (*ibid.*, p. B-74, lignes 54-55), il parle de la continence "hoc continentiae bonum" (*ibid.*, ligne 56) comme voie nécessaire à la perfection (*ibid.*, lignes 67-69). Plus loin, il s'agit du "propositum continentiae" (*ibid.*, p. B-76, ligne 52, p. B-77, ligne 141). Tout au long de l'opuscule, il est ensuite question des trois voeux religieux dont l'un est le "votum continentiae". Quelques indications: *ibid.*, p. B-80, lignes 3-13; p. B-81, lignes 73-92; p. B-83, lignes 160-179; p. B-90, lignes 19-24; p. B-109, lignes 53-56; etc.

Enfin, le Contra doctrinam... écrit entre Pâques et Noël 1271 (*ibid.*, p. C-7) laisse déjà pressentir la doctrine qui sera exposée dans la Somme à la question indiquée au début de la note.

101. Voir article "Nominalisme", Nouvelle Encyclopédie du Monde, Montréal, Leland, 1962, t. XII, p. 4059.

102. Le fait est particulièrement évident chez le cardinal CAJETAN (+1534) qui, après avoir cité textuellement s. THOMAS (II^a-II^{ae}, qu. 186, art. 4), fait son commentaire en écrivant "votum castitatis" partout où saint Thomas met "votum continentiae". Le commentaire de l'article V va dans le même sens (voir éd. léonine, t. X, 1899, p. 493 et ss.).

Il ne faut pas croire qu'il s'agit d'une "distraction" de la part de Cajetan! Voir les "Salmanticenses", Cursus theologicus, tr. II, disp. 1 (Paris, éd. V. Palmi, t. XII, 1899, p. 326 et ss.).

103. Le C.I.C. (1983), can 599, parle du "conseil évangélique de chasteté" et non plus du "voeu de chasteté" [C.I.C. (1917), can. 487]. La "continence parfaite" y est présentée comme une obligation et le "célibat" comme l'état social où doit se réaliser cette continence parfaite. On retrouve l'esprit du Concile avec l'accent mis sur la motivation spirituelle et sur la dimension positive liée au mot "conseil". On y trouve également le vocabulaire conciliaire avec cette différence que le mot "virginité" ne figure pas dans le canon. Cette absence est quelque peu étonnante quand on voit quelle fut, au Concile, la fréquence d'emploi de ce mot et de ses dérivés. "Virginité" est employé 53 fois, alors que "célibat" l'est 14 fois, "chasteté" l'est 8 fois et "continence" revient 5 fois: Cf: P. DELHAYE, M. GUÉRET, P. TOMBEUR, Concilium Vaticanum II, Index, Liste de fréquences, Tables comparatives, Louvain, Publications du CETEDOC, Université catholique de Louvain, 1974, pp. 699-700, 77, 83, 146.

poursuite de la sainteté s'expose à perdre du souffle. Seule y gagne, peut-être, une peur déguisée du mot virginité¹⁰⁴.

III. RAPPORT VIRGINITÉ-CONSÉCRATION

Après avoir tenté de cerner les mots habituellement employés pour exprimer comment un chrétien vit sa relation à Dieu à travers sa relation corporelle, il reste à élucider quelque peu non plus des mots, mais un geste que l'Église pose sur une personne qui, répondant au don de Dieu¹⁰⁵, se livre à lui au seul titre de la vertu de virginité.

Ce geste, plus exactement ce rite, l'Église le nomme **consécration des vierges**¹⁰⁶. Il peut sembler étrange, bizarre même, que l'Église agisse de la sorte, mais pour peu qu'on interroge le cœur humain et l'histoire, il devient évident que cette consécration est l'aboutissement d'un lent processus d'affinement de la sensibilité religieuse et le fruit, apporté par le christianisme, d'une conception nouvelle de la femme, considérée comme personne autonome et libre.

104. Il faut aussi noter le fait que les mots peuvent changer sémantiquement sans provoquer aucune réaction, aussi longtemps qu'ils ne glissent pas dans le domaine religieux. Par exemple, le mot "pollution" est passé du domaine de la physiologie au domaine de l'environnement sans provoquer aucune gorge-chaude. Le mot "vierge" utilisé en astrologie ne fait aucunement sourire et les natifs de ce signe du zodiaque n'en paraissent pas mal à l'aise. Peut-on en dire autant lorsque le mot "vierge" est utilisé en théologie, en liturgie? Ce phénomène ne doit pas être mis trop rapidement sur le compte de la perversité humaine. Il nous paraît, au contraire, le signe d'une attraction par le haut à laquelle on ne saurait échapper, mais qu'on voudrait bien éluder.

105. C.I.C. (1983), can. 575.

106. Pontificale Romanum, Ordo Consecrationis Virginum, ed. typica in Civitate Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1970, 64 p.

A. BESOINS HUMAINS FONDAMENTAUX ET RELIGION

Bien avant que la psychologie moderne n'élabore théories et systèmes, l'expérience révélait chez la personne humaine l'existence de trois besoins fondamentaux: la nourriture, la boisson, le sexe¹⁰⁷. Déjà, peu après sa naissance, le petit enfant crie pour manifester sa faim et sa soif, besoins auxquels il faut absolument apporter une réponse, car c'est la vie et la croissance personnelles qui sont en jeu. Plus tard, s'éveillera, tout aussi impérativement, le besoin sexuel dont la manifestation est le signe de l'accession à l'étape adulte du développement et la condition, non plus de la seule croissance personnelle, mais de la propagation de la vie et conséquemment de la croissance de l'espèce humaine.

La phénoménologie des religions nous apprend qu'une situation analogue se retrouve sur le plan des relations entre les humains et la divinité, peu importe le nom donné à cette dernière. Depuis les banquets sacrés des cultes antiques jusqu'à la communion eucharistique des chrétiens, le but reste toujours le même: s'unir intimement à la divinité pour avoir part, de quelque façon à sa puissance, que celle-ci s'exerce sur le déroulement harmonieux des saisons, la chasse, la guerre, la vie, la mort. "Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle" (Jn 6,54). Après vingt siècles de christianisme, cette parole du Christ est toujours actuelle et toujours porteuse de la même espérance¹⁰⁸.

107. C'est tout le jeu du besoin faisant naître le désir qui est évoqué ici et sur lequel le psychanalyste J. VASSE a écrit Le temps du désir, essai sur le corps et la parole, Paris, éd. du Seuil, [1969], 175 p.

108. Il serait intéressant de retracer les étapes de l'évolution du besoin vital de nourriture au besoin vital de se nourrir de Dieu même ("Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous", Jn 6,53), mais nous n'avons pas présentement à nous attarder sur ce point.

B. SEXE ET CÉLÉBRATIONS RELIGIEUSES ANTIQUES

Deux facteurs semblent déterminants dans le rôle dévolu à la sexualité sur le plan religieux. Tout d'abord, il y a le besoin de s'approcher le plus possible de la divinité, même si l'intimité recherchée l'est surtout parce qu'elle apparaît comme un moyen de faire jouer en faveur de l'homme la puissance divine. L'intimité de l'acte sexuel allant beaucoup plus loin que l'intimité du repas à une même table, il n'est pas étonnant que l'acte sexuel - ou son abstention - ait tenu une si grande place dans l'histoire des religions.

Non seulement la relation sexuelle est-elle une relation très intime, elle est aussi un acte qui engage les forces vives de la personne. Le couple humain le sait bien, lorsque après l'étreinte corporelle, il ressent lourdeur, lassitude, épuisement. Ce qui est une manifestation de puissance est aussi, paradoxalement, constatation d'impuissance¹⁰⁹.

Très tôt dans l'histoire des peuples se fit la prise de conscience de la potentialité sexuelle féminine avec comme résultat que la sexualité de la femme fut considérée comme étant de beaucoup la plus forte, d'où la peur ressentie par l'homme, lors de l'union charnelle avec une femme intègre.

Devant cette peur, l'homme d'autrefois avait un moyen de fuir: se faire remplacer par un plus fort que lui¹¹⁰. Cette tâche était confiée soit à une vieille

109. Dans la même veine: F. CHIRPAZ, "La sexualité, le corps", ch. V, dans Le corps, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, 124 p.

110. G. VAN DER LEEUW, La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion, Paris, Payot, 1948, p. 225.

femme, soit à un étranger ou encore à celui que la tribu considérait comme le fort par excellence, le prêtre. La "ruptura hymenis" faite par un autre était donc un moyen de se défendre contre la puissance féminine. Cette défloration prenait parfois la forme d'une "célébration" qui se déroulait selon un rituel précis¹¹¹. Cette "célébration", si répugnante à la civilisation contemporaine, dut également choquer même des moeurs beaucoup moins raffinées, puisque les rites de défloration furent souvent remplacés par d'autres gestes, tels le fait de faire coucher à sa place un jeune garçon ou encore de garder la continence les premiers temps de la vie conjugale, pratique appelée communément "les nuits de Tobie", ce qui n'est pas sans évoquer le "jus primae noctis" antique¹¹².

D'abord simple mesure de sécurité personnelle devant la puissance sexuelle de la femme¹¹³, la "célébration" prit bientôt la forme d'un sacrifice offert à la divinité pour obtenir, non plus seulement une protection individuelle, mais la protection de la ville. La femme représente alors la cité et le prêtre - ou l'étranger - personnifie la divinité.

111. Sur cette question de la défloration rituelle en usage chez plusieurs peuples: E. HARTLAND, "The Rites at the Temple of Mylitta", in Ritual and Belief: Studies in the History of Religion, New York, C. Scribner, 1914, pp. 266-289.

112. G. VAN DER LEEUW, op. cit., p. 225+n.2.

113. Curieusement, le besoin de se prouver à soi-même sa force face à la femme amena, chez certains moines chrétiens, l'adoption d'une étrange pratique pénitentielle: la "mulierum consortia". Celle-ci consistait en la cohabitation d'un moine avec une femme sans que celle-ci devienne enceinte, ce qui devait constituer la preuve suprême que l'homme se dominait. Cette pratique, qui n'est pas sans glisser vers l'ordalie, fut couramment pratiquée par les moines celtiques vers le V^e siècle (D. IOGNA-PRAT, "La femme dans la perspective pénitentielle des ermites du Bas-Maine", Revue d'Histoire de la Spiritualité, 53 [1977], pp. 47-64).

La femme désignée pour ce rôle communautaire devait être, il va sans dire, intacte physiquement. Par tout un ensemble de cérémonies, elle était mise à part, sanctifiée, c'est-à-dire consacrée exclusivement au service du dieu. Ce service pouvait prendre deux formes: dans un cas, la femme devait s'abstenir de tout rapport sexuel, donc rester vierge au sens physique du terme ou, au contraire, elle devait se livrer au dieu tel qu'il se présentait humainement dans la personne du prêtre, d'où un genre de prostitution sacrée. Peu importe la forme que prenait le sacrifice, la femme choisie devenait l'épouse de la divinité, son statut public était un statut nuptial et sa fonction, elle aussi publique, était d'assurer par une disponibilité totale à la divinité le bien de la cité¹¹⁴.

Même si dans le climat religieux des peuples de l'Antiquité, les termes "prostitution" et "sacrée" n'ont rien de contradictoire, les "consacrées prostituées" restent une image grossière du sacrifice d'une vie pour le service divin. Plus raffiné nous apparaît le sacrifice et le service des Vestales, ces "consacrées, vierges". Chez elles, il ne s'agit pas seulement de statut nuptial¹¹⁵, de fonction publique, c'est aussi l'idée de pureté, disons même d'innocence enfantine préservée, qui transparait, car pour s'assurer de l'intégrité de la future Vestale on la choisit, alors qu'elle n'est encore qu'une enfant, soit entre six et dix ans¹¹⁶, et sitôt entrée

114. Cf. VAN DER LEEUW, *op. cit.*, pp. 225-226.

115. On les considérait aussi comme les "fiancées du feu", *ibid.*, p. 227.

116. On a parfois vu dans la pureté enfantine exigée des Vestales quelque chose rappelant ces jeunes enfants qui avaient un certain rôle dans les cérémonies cultuelles (CATULLE, XXXIV: "Dianam pueri integri puellaeque canamus"). Même innocence chez les "camilli"; "camillus: a boy-attendant of a priest", *Oxford Latin Dictionary*, fasc. II, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 262 .

Dans son traité *De lingua latina*, VII, 34, VARRON retrace l'étymologie de "camillus" et de "camilla". Ces "camilli" ne sont pas sans rappeler quelque peu nos enfants de chœur.

dans le collège des servantes de Vesta, la jeune vierge est soumise à une règle sévère chargée d'assurer la conservation de l'intégrité physique absolue¹¹⁷.

Par rapport à ce qui s'était fait ou se faisait encore, la virginité des Vestales avait quelque chose de très noble. Pourtant, malgré l'élargissement des conditions d'admission au service de Vesta, malgré tous les privilèges et la situation pécuniaire enviable dont jouissaient ces femmes, le recrutement des Vestales devint de plus en plus difficile, tant et si bien que le collège fut aboli par l'empereur romain en l'an 392 de l'ère chrétienne¹¹⁸.

Pourtant, à la même époque, non loin de la maison des Vestales et ailleurs dans l'Empire, fleurissait un autre type de virginité né dans le sillage de l'enseignement de Jésus et dont le Nouveau Testament ainsi que les écrits patristiques nous ont transmis l'écho.

117. La règle exigeait, entre autres choses, gravité, sobriété, piété. Ainsi une Vestale, Postumia, fut réprimandée pour sa toilette "un peu trop élégante et son esprit un peu trop primesautier pour une Vestale" [...]. Le "collège lui fit dire par le grand pontife de ne plus faire d'esprit et de mettre dans sa tenue plus de piété que de recherche" (TITE-LIVE, IV, 44).

118. Les encyclopédies renseignent abondamment sur Vesta (Hestia, chez les Grecs) et les Vestales. Nous avons particulièrement apprécié l'Enciclopedia italiana di scienze lettere ed arti, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1949-1950; vol. XIV, s.v. Estia, pp. 408-409; vol. XXX, s.v. Sacerdozio, Grecia, p. 397; vol. XXXV, s.v. Vesta, pp. 229-231.

Sur la vie des Vestales: H. THÉDENAT, "La maison des Vestales", dans Le forum romain, Paris, Hachette, 1904, pp. [316-333].

C. LA NOUVEAUTÉ CHRÉTIENNE

Ce nouveau type de virginité se distinguait d'abord par le fait que cette virginité n'était plus imposée par une pression venant de l'extérieur, mais procédait d'un mouvement de liberté personnelle. Ce choix libre avait pour objet la volonté de suivre les enseignements du Seigneur Jésus de plus près.

Les premières vierges chrétiennes qui, à cause de cette option, refusèrent le mariage proposé ou imposé, se mirent donc en contradiction flagrante avec les structures, les lois, les moeurs du monde connu alors, c'est-à-dire le monde romain. Pour plusieurs d'entre elles, cela signifiait aussi aller à l'encontre de la pensée religieuse vétéro-testamentaire pour laquelle le mariage fécond était le signe de la bénédiction de Yahvé. Il est compréhensible que devant une attitude aussi contestataire on ait usé envers ces femmes du droit de mettre à mort, droit que la loi romaine conférait à l'égard des filles dès leur naissance. Agnès, Agathe, Lucie, Cécile ne sont que des exemples parmi tant d'autres.

Le martyre fut souvent, dans l'Église naissante, le "rite" qui scella les noces mystiques de la femme et du Christ. Puis, avec les années, se développa une cérémonie au cours de laquelle l'Église scella elle-même, par une prière solennelle - une préface consécatoire - le choix qu'avait fait du Christ comme Époux l'une ou l'autre des femmes chrétiennes. C'est cette cérémonie, ce rite qui est appelé **consécration des vierges**¹¹⁹.

119. Aux premiers siècles du christianisme, les hommes choisiront - tout comme les femmes - le célibat à cause du Royaume. On ne sait comment l'Église agissait pour authentifier leur engagement au célibat volontaire. Ils seront portés, pour la plupart, à se retirer dans les déserts, les solitudes, avides plutôt de recueillement, de silence, d'austérité. Quant aux femmes, on les verra éprises non seulement de vie spirituelle, mais aussi de vie intellectuelle et d'activités caritatives au bénéfice de la communauté.

L'une des premières cérémonies de consécration dont nous ayons la preuve écrite remonte au jour de Noël de l'année 353 et fut faite par le Pape lui-même à Saint-Pierre de Rome¹²⁰. Peut-on mesurer de nos jours la portée d'un tel geste accompli si près du Forum romain et de la maison des Vestales? L'intensité de raffinement du sentiment religieux, l'ampleur de la promotion féminine, la hardiesse de la foi que supposait un rite tel que celui de Noël 353 risquent de nous échapper si nous n'y prenons garde.

Ces quelques rappels historiques montrent comment le rite de la consécration des vierges est l'**archétype** de la réponse personnelle au besoin vital - quoique bien souvent inconscient - d'union intime avec un Dieu qui, pour nous chrétiens, se définit comme étant l'Amour (1 Jn, 4,8). Vu sous cet angle, ce rite, loin de s'inscrire en faux, rejoint une dimension de la psychologie moderne qui veut que tout besoin éveille un désir; désir de quelque chose, de quelqu'un et, à la limite, du Tout-Autre¹²¹.

En plus d'aller dans le sens des données psychologiques actuelles, le rite de la consécration des vierges peut parler à la femme chrétienne moderne qui veut assumer sa vie. En effet, cette consécration se vit en pleine pâte humaine¹²², sans support et sécurité communautaires, sans règle pré-établie où couler sa bonne volonté et sa générosité. Chaque consacrée doit inventer, dans la liberté des enfants de Dieu, la réponse aux exigences divines qu'elle perçoit pour elle. Nous

120. AMBROISE (saint), *De Virginibus*, lib. III, c. 1, éd. I. CAZZANIGA, coll. Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, Turin, G.B. Paravia, [1948], p. [57].

121. D. VASSE, "Sexualité et morale", dans *Le temps du désir*, pp. 123-146.

122. Soulignons que certaines moniales, en vertu de droits acquis, peuvent recevoir la consécration.

sommes loin ici de la sacralisation du sexe considéré comme objet tabou par les cultes non-chrétiens. Tout se joue maintenant au niveau de la personne qui s'engage publiquement, à titre individuel, à répondre à un appel particulier du Seigneur.

Nous verrons subséquemment comment s'est concrétisée cette réponse tout au cours des siècles et comment s'est opérée la reviviscence du rite antique de la consécration des vierges. Ce sera l'objet du deuxième chapitre de cette recherche.

CHAPITRE II

LA RÉNOVATION DU RITE

I. GENÈSE ET DÉSUÉTUDE

Nous ne voulons nullement nous attarder à retracer l'histoire de l'évolution du rite de la consécration des vierges. René Metz l'a fait, il y a près de 35 ans, dans un ouvrage remarquable intitulé La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie¹. Nous ne ferons que présenter les traits essentiels au développement de l'institution et nécessaires à la compréhension de la portée canonique du canon 604 relatif à la consécration des vierges².

A. I^{er} ET II^e SIÈCLES

Dès le début du christianisme, "la volonté de conserver la virginité constitua ce qu'on appela dans la suite le propositum virginitatis, une promesse

1. R. METZ, La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie, thèse pour le doctorat en théologie, présentée et soutenue le 17 décembre 1949, publiée aux Presses universitaires de France, 1954, 501 p.

2. C.I.C. (1983), can. 604: "Hisce vitae consecratae formis accedit ordo virginum, quae sanctum propositum emittentes Christum pressius sequendi, ab Episcopo dioecesano iuxta probatum ritum liturgicum Deo consecrantur, Christo Dei Filio mystice desponsantur et Ecclesiae servitio dedicantur."

formelle, un vœu dans toute la force du terme, entraînant l'obligation grave de l'observer, et crime de sacrilège dans le cas d'infidélité à l'engagement pris"³.

Pendant de nombreuses années, les vierges furent tout simplement mêlées aux autres fidèles. Pour se donner à Dieu et au service du prochain, elles n'avaient d'autre procédé que leur acte de volonté. Aucune prière de l'Église ne sanctionnait leur décision⁴, mais il semble que "dès les premières années du second siècle l'observance de la virginité constituait une sorte de profession, un état auquel se vouaient certains membres de la communauté chrétienne"⁵. La personne qui embrassait la virginité était connue dans la communauté "comme faisant profession de vierge"⁶. Les vierges étaient tellement appréciées qu'en leur faveur on allait même jusqu'à passer sur certaines exigences canoniques: "c'est ainsi que les vierges que salue Ignace ont été admises dans le collège des veuves"⁷. Cet acte de volonté que constituait la décision de vivre dans la virginité était-il un vrai vœu? Comment faisait-on connaître sa décision à l'entourage? Le faisait-on lors d'une assemblée cultuelle ou était-il suffisant de mettre le chef de la communauté au courant

3. P. PUNIET, Le Pontifical romain, histoire et commentaires, t. II, p. 145.

4. "Virgini manus non imponatur, sed voluntas sola eam virginem facit", F.X. FUNK, Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae, dans Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderborn, Libraria F. Schoeningh, t. II, 1905, p. 106.

5. R. METZ, op. cit., p. 43.

6. F. MARTINEZ, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église, p. 40.

7. Ibid.

de la détermination prise? Quelles obligations précises entraînait cet acte volontaire? R. Metz répond sans hésiter que les documents que nous possédons ne nous permettent pas de donner la moindre réponse certaine à ces questions et qu'une grande réserve s'impose, d'autant plus que la notion même du voeu était bien vague dans l'Église aux deux premiers siècles⁸. Le mot "voeu" devait être quelque peu suspect puisque le terme avait en droit romain un sens plutôt "mercantile": si la divinité me donne telle chose, je ferai telle chose. R. Monier, dans son Vocabulaire de droit romain, définit ainsi le voeu: "Promesse à une divinité qui est obligatoire par elle-même, sans accord de volonté, et qui doit être exécutée quand la faveur demandée a été accordée"⁹. Cette définition du voeu n'était pas inconnue des premiers chrétiens, lesquels vivaient sous la loi romaine. Il est raisonnable de croire que le mot "paŕen" voeu était même refusé, par les chrétiens, pour désigner l'engagement à la virginité. Il faudra attendre que le christianisme se soit développé davantage pour qu'apparaisse un vocabulaire approprié à la vie selon l'évangile. Pour le moment, contentons-nous d'affirmer que dans les deux premiers siècles on s'engageait à vivre dans la virginité, par une décision personnelle: "voluntas sola eam virginem facit"¹⁰.

8. R. METZ, op. cit., p. 48.

9. R. MONIER, Vocabulaire de droit romain, p. 319.

10. Supra, n. 4.

B. III^e - V^e SIÈCLES

Au III^e siècle, il est question d'un status virginis. Tertullien, dans le De virginibus velandis écrit entre 208-212¹¹, parle explicitement d'un état, d'un statut virginal¹². Reste à savoir comment on entrait dans cet état. Alors qu'à l'époque précédente on ne peut parler de voeu, il n'en est plus ainsi au III^e siècle. Écoutons R. Metz.

...il ne saurait plus avoir désormais d'hésitation à ce sujet. Les diverses expressions employées par les différents auteurs ne laissent subsister aucun doute sur la nature de l'engagement pris par les vierges; c'est plus qu'une simple intention ou résolution de renoncer au mariage. Même si dans l'un ou l'autre cas on pouvait être un peu réticent pour l'interprétation de ces expressions, prises dans leur ensemble elles répondent bien à la définition du voeu: promesse faite à Dieu de pratiquer la continence parfaite¹³.

Un peu plus loin, Metz conclut: "Donc, au sujet de la nature de l'engagement, point de difficulté: la vierge se lie par un voeu¹⁴."

Comment se prenait cet engagement au III^e siècle? Le voeu était-il fait privément, Dieu seul étant témoin, ou bien l'engagement était-il contracté

11. Selon la chronologie établie par R. BRAUN, Deus, pp. 567-577 et rapportée par C. RAMBAUX dans Tertullien face aux morales des trois premiers siècles, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1979, p. 426.

12. TERTULLIEN, De virginibus velandis, c. XVI, 5, (Opera, pars IV, C.S.E.L., t. LXXVI, éd. V. BULHART et P. BORLEFFS, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1957), p. 101: "Adimple habitum mulieris ut statum virginis serves".

13. R. METZ, op. cit., p. 60.

14. R. METZ, op. cit., p. 62.

in facie Ecclesiae, devant l'évêque et la communauté? Si l'émission du voeu s'était faite en public, il semble que Tertullien et à plus forte raison l'évêque saint Cyprien l'auraient mentionné dans leurs traités sur la virginité, particulièrement dans le De virginibus velandis¹⁵ ou dans le De habitu virginum¹⁶. Pourtant, ni l'un ni l'autre auteur n'aborde le sujet d'une quelconque cérémonie liturgique. On ne trouve pas non plus de documents valables nous apprenant comment les chrétiens étaient mis au courant de l'engagement contracté.

Durant les premiers siècles, la vierge chrétienne qui était restée vierge avait rempli l'essentiel de ses obligations. On ne lui demandait rien de spécial, de particulier ou d'extraordinaire. Ce n'est que lorsque la ferveur se fut refroidie quelque peu qu'on arriva à une certaine législation. Au début, il fut beaucoup plus question d'exhortation que de lois, mais au IV^e siècle, le nombre de vierges se multipliant, il fallut compter avec les défections et c'est par le biais de la législation entourant la virginité que nous avons la preuve que, non seulement elles s'engageaient devant Dieu, mais aussi devant l'Église qui confirmait leur propositum par une prière spéciale ou consécration.

Dès le IV^e siècle, les papes, les évêques distinguent nettement entre la condition des femmes qui ont fait simplement le voeu de virginité et la condition de celles qui ont émis publiquement le voeu et reçu la consécration de l'évêque. Comme la remise d'un voile était, avec la prière consécratoire, un des

15. TERTULLIEN, op. cit., pp. 79-103.

16. CYPRIEN (saint), De habitu virginum (Opera omnia, pars I, C.S.E.L., t. III, éd. G. HARTEL, Vienne, ad Bibliopolam Academiae, 1968, pp. 187-205).

éléments essentiels de la cérémonie, on appelait "vierge voilée" celle sur qui l'évêque avait récité la bénédiction solennelle. Déjà, le synode romain, aux environs de l'an 400, fait nettement la différence entre les deux catégories de vierges. De ce synode, tenu sous le pape Innocent 1^{er}, nous possédons seize canons qui sont des réponses faites à des questions venant des évêques gaulois. Les canons 1 et 2 nous intéressent particulièrement, d'abord parce qu'ils nous précisent l'existence de cette double dimension de l'état virginal, à savoir le voeu personnel et la remise du voile par l'évêque, et ensuite parce qu'ils confirment non pas un fait isolé, mais un état de fait, puisque le synode dicte une ligne de conduite à un groupe d'évêques:

Can. 1. Si une vierge voilée pour le Christ a émis publiquement son voeu de virginité, et à la suite d'une prière de bénédiction a reçu de l'évêque le voile des vierges...

Can. 2. Si une vierge qui n'a pas encore reçu le voile, mais qui a déjà résolu de garder sa virginité...¹⁷

La lettre du pape saint Innocent 1^{er} à l'évêque de Rouen et celle du pape saint Léon à l'évêque de Narbonne ne laissent aucun doute et sur le voeu personnel et sur le rite liturgique de la velatio. Pour le pape Innocent, la vierge voilée est spirituellement unie au Christ comme à son époux, si elle pèche gravement contre son voeu de virginité, il n'y a pas pour elle de possibilité d'accès à la pénitence¹⁸. Quant à celle qui n'a pas encore reçu le voile, mais qui a promis

17. MANSI, t. III, p. 1134, can. 1: "Si virgo velata jam Christo, quae integritatem publico testimonio professa, a sacerdote prece effusa benedictionis velamen accepit..." - can. 2: "Puella quae necdum velata est, sed proposuit sic manere..."

18. INNOCENT (saint) Ep. ad Victricium, c. XIII, P.L., XX, col. 478-479: "Item quae Christo spiritaliter nupserunt, et velari a sacerdote meruerunt, si postea vel publice nupserint vel se clanculo corruerint, non eas admittendas esse ad agendam paenitentiam".

cependant de vivre vierge - in proposito virginali elle peut être admise à la pénitence en cas de faute, mais se marier après avoir fait voeu de virginité est, selon le pape saint Léon, un crime grave quand même la consécration n'est pas venue s'ajouter au voeu¹⁹.

Résumons: 1) pendant les deux premiers siècles, l'engagement à la virginité est une décision personnelle, prise in facie conscientiae, sans aucune intervention de l'Église; 2) au III^e siècle, l'engagement correspond à ce que nous appelons actuellement un voeu, mais dont le terme "technique", le terme liturgique, sera habituellement propositum virginitatis²⁰; 3) déjà certainement au IV^e siècle, mais habituellement au V^e siècle, on désigne sous le nom de vierges sacrées voilées - consacrées²¹ - les femmes qui non seulement ont fait

19. LÉON (saint), Ep. CLXVII, ad Rusticum, P.L., LIV, col. 1208, inquis. XV, resp.: "Puellae quae non coactae parentum imperio, sed spontaneo iudicio virginitatis propositum atque habitum susceperunt, si postea nuptias eligunt, praevaricantur etiam si consecratio non accessit".

20. R. METZ, op. cit., p. 61, n. 89: "C'est le terme propositum que l'on emploiera dans les textes liturgiques jusqu'au moyen-âge pour désigner le voeu de la vierge"; p. 142: "le terme propositum employé pour désigner l'engagement de la vierge est très ancien; nous le trouvons déjà, au III^e siècle, sous la plume de saint Cyprien. Il est devenu d'un usage courant dans la période que nous étudions [fin du IV^e - milieu du VI^e siècle]; en revanche, les expressions professio et surtout votum se rencontrent beaucoup plus rarement." On retrouve le mot propositum également dans la décrétale d'Innocent 1^{er}, P.L., t. XX, col. 479, et dans la décrétale de saint Léon, P.L., t. LVI, col. 1208.

21. P. PUNIET, Le Pontifical romain, t. II, p. 143: "Le titre [vierge sacrée] était somme toute un peu redondant; la vierge chrétienne étant dite sacrée en raison précisément de sa consécration, mais l'insistance à répéter le terme souligne le sens profond qu'il convient de lui attribuer." R. METZ, op. cit., p. 96: "il ne faut pas oublier que le terme de 'sacra virgo' ne s'employait pas uniquement, à cette époque, pour désigner les vierges qui avaient reçu la consécration. On l'employait indifféremment pour toutes les vierges qui avaient fait voeu de virginité, même pour celles qui n'avaient pas fait sanctifier leur propositum par l'autorité ecclésiastique au cours d'une cérémonie officielle; c'étaient les virgines non velatae. La cérémonie de la consécration se faisait souvent quelques années après que le voeu ait été émis de façon privée. La vierge était, par conséquent, déjà admise parmi les virgines sacrae; aussi pouvait-on parler de consecratio sacrae virginis."

voeu de virginité, mais ont reçu de l'évêque la sanction officielle de leur voeu dans une cérémonie liturgique au cours de laquelle le pontife a remis à la vierge, après une prière consécatoire, le voile, signe de l'union mystique avec le Christ²². Les femmes ayant reçu cette consécration constituaient ce que, déjà au IV^e siècle, on appelait l'ordo virginum²³.

En plus de la certitude que l'Église confirmait par une cérémonie liturgique spéciale le voeu de virginité, on voit apparaître, dès le IV^e siècle, une autre caractéristique de l'engagement pris par les vierges. Ce trait nouveau consiste en ce que ces femmes commencent à vivre en groupes, lesquels deviennent de plus en plus nombreux. Dans ces "monastères", les vierges peuvent avec plus de facilité s'acquitter des obligations qui leur sont propres, telles la prière et l'étude de l'Écriture²⁴. Elles sont aussi à l'abri des dangers et des difficultés qui menacent des femmes liées par un engagement difficile à respecter au milieu de ce qu'il est convenu d'appeler "les séductions du monde". Le monachisme féminin va donc prendre assez rapidement de l'ampleur, mais

22. La cérémonie, très simple au début, subira de nombreux changements au cours des siècles suivants. Les sacramentaires léonien, gélasien, grégorien, le rituel romano-franc et le pontifical romain sont autant de sources où suivre l'évolution liturgique de la consécration des vierges. Une telle analyse n'est pas notre but. Sur ce sujet de l'évolution de la cérémonie, nous renvoyons nos lecteurs à l'oeuvre déjà citée de R. Metz portant entièrement sur l'histoire de la liturgie de ce rite.

23. BASILE (saint), Lettre CXCIX: "A Amphiloque sur les canons", canon 18, dans Saint BASILE, Lettres. Texte établi et traduit par Yves COURTONNE, Paris, "Les Belles Lettres", t. II, 1961, p. 155.

24. R. METZ, La consécration des vierges, pp. 69-73.

bien des vierges continueront à vivre dans leur famille ou dans leur propre maison, sous la garde particulière de l'Évêque²⁵.

Il y a donc à cette époque deux types de vierges: celles qui sont dans les couvents, celles qui vivent dans le monde, et chacun de ces types compte une double catégorie de membres. Il y a les vierges professes c'est-à-dire celles qui n'ont fait que le vœu de virginité et les vierges voilées ou consacrées c'est-à-dire celles dont le vœu a été officiellement sanctionné par l'évêque dans une cérémonie liturgique où l'un des éléments principaux était, avec la prière de consécration, la remise d'un voile, d'où le nom de velatio souvent donné, primitivement, à la cérémonie. La législation qui prend forme à cette époque ne sera pas établie en fonction du fait que les vierges vivent ou non dans les monastères, mais selon qu'elles sont ou simplement "professes" ou "consacrées". Le nombre des vierges professes était presque incalculable. Dès l'âge de douze ans, les filles pouvaient choisir cet état de vie. Toutefois le nombre des vierges consacrées était restreint, car il fallait un âge plus avancé et plus de maturité pour recevoir la consécration²⁶.

Les vierges professes portaient, elles aussi, un voile, lequel faisait connaître le vœu qu'elles avaient fait de leur virginité; ce voile, elles le recevaient de leurs parents ou encore elles se l'imposaient elles-mêmes. Mais le voile que l'évêque seul imposait était la plus grande marque d'une consécration plus radicale²⁷.

25. L. THOMASSIN, Ancienne et nouvelle discipline de l'Église, nouvelle éd., rev., corr., augmentée par M. ANDRÉ, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1865, t. III, p. 132.

26. L. THOMASSIN, op. cit., p. 128.

27. L. THOMASSIN, op. cit., pp. 128-129.

C. AU COURS DES ÂGES, JUSQU'À VATICAN II

Il n'est pas facile de retracer l'histoire des femmes consacrées à Dieu après le V^e siècle. Thomassin fait remarquer qu'il existe au moins six catégories de femmes qui sont vouées au service divin: 1) celles qu'on appelle les vierges religieuses et qui ont fait simplement profession soit chez leurs parents ou dans un monastère; 2) les vierges solennellement consacrées par l'évêque; 3) les diaconesses qui reçoivent une "ordination" se rapprochant de celle du diacre, bien que ce ne soit qu'une cérémonie; 4) les abbesses des monastères; 5) les supérieures des vierges religieuses qui vivent chez leurs parents; 6) les épouses des clercs majeurs²⁸.

Nous ne faisons qu'indiquer ces diverses catégories. Chacune d'entre elles pourrait faire l'objet de recherches, d'autant plus intéressantes que ces divers genres de vie consacrée n'étaient pas sans relation mutuelle. Ainsi, par exemple, on voit dans les Constitutions apostoliques que les diaconesses étaient recrutées parmi les vierges et que c'est à leur défaut seulement qu'on prend des veuves pour remplir cette fonction²⁹. Nous ne parlons pas non plus de cette catégorie particulière que constituaient les "chanoinesses", lesquelles faisaient profession entre les mains de l'évêque et n'étaient pas soumises à la règle de

28. Ibid., p. 173, XV.

29. "Diaconissa fiat virgo sacra; nisi exstat talis, vidua semel nupta, fidelis et honorata", Const. Apost., VI, 17,4, dans J. MAYER, Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia. Collegit notis et prolegomenis instruxit... coll. Florilegium Patristicum, fasc. 42, Bonn, P. Hanstein, 1938, p. 25.

saint Benoît comme les autres moniales. Le concile d'Aix-la-Chapelle, en 816, composa même une règle pour ce genre de femmes³⁰.

Le seul cas qui nous intéresse ici est celui des vierges consacrées, c'est-à-dire des vierges voilées solennellement par l'évêque. Nous avons déjà dit qu'il s'en trouvait dans le monde et dans les monastères.

L'histoire des vierges vivant dans le monde est assez brève. On les retrouve surtout en Allemagne, pendant le haut moyen-âge³¹. Il est certain que la ferveur des premiers siècles tomba rapidement. La conduite des vierges dans le monde dut laisser très vite et très souvent à désirer, si l'on en juge par les législations conciliaires à leur sujet³². En 1950, le Pape Pie XII, parlant des vierges de cette époque, dira précisément:

Le nombre des vierges consacrées par les cérémonies liturgiques habitant dans leurs maisons particulières ou menant une vie commune assez large, diminuait de plus en plus; enfin, elles finirent par disparaître, en plusieurs endroits par décision juridique, partout en fait. Bien plus, en général, elles ne furent pas rétablies, plus récemment elles furent même interdites³³.

30. MANSI, t. XIV, col. 247-277.

31. Sur ce sujet, une étude a été faite en allemand: I. FEUSI, Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen, sein Fortleben im Mittelalter, thèse ès lettres, Fribourg en Suisse, 1917, xvi-236 p. À notre connaissance, rien de tel n'existe en français.

32. À titre d'exemples, voir: MANSI, t. X, col. 542, can. 12-13; t. XIII, col. 166, can. 39; t. XVIII, col. 71, can. 26.

33. PIE XII, Constitution apostolique Sponsa Christi, 21 novembre 1950, A.A.S., 43 (1951), p. 6.

Ainsi donc, après le X^e siècle, les vierges consacrées vivant dans le monde étaient pratiquement disparues; presque toutes vivaient en communauté.

Même dans les communautés, l'histoire des vierges consacrées s'inscrit sur une ligne descendante. Nous avons dit antérieurement qu'il y avait dans les monastères des vierges professes et des vierges consacrées. Nous savons que le voile de profession pouvait être imposé par les parents; même la professe pouvait se l'imposer. On comprend facilement que les abbesses ne se firent pas scrupule, avec raison, de donner ce voile. Peu à peu, cette manière de faire devint pratique courante et la vierge reçut habituellement un voile de profession, différent du voile de la consécration.

Soit parce que la profession et la stabilité qu'elle entraîne étaient déjà un rempart pour la protection de la virginité, soit aussi parce que le nombre de professes à consacrer était trop grand, les évêques négligèrent de venir consacrer les religieuses³⁴. Ce fut là le début de l'abandon du rite solennel.

Une autre raison de la désuétude du rite de la consécration des vierges dans les monastères est aussi à chercher dans le fait que les monastères admettaient des veuves. Or les veuves ne peuvent recevoir le voile des vierges. On vit donc des monastères où toutes les professes portaient le voile noir et où les consacrées portaient en plus, comme signe de leur consécration, une petite

34. L. THOMASSIN, Ancienne et nouvelle discipline de l'Église, t. III, p. 166.

croix blanche cousue à leur voile noir. On devine sans peine la jalousie inévitable en milieux féminins fermés.

Dernière raison: dans les monastères, la consécration ne pouvait se faire que dans l'église ou la chapelle intérieure³⁵, donc sans la solennité extraordinaire qu'avait la consécration aux premiers siècles. Or, pour éviter qu'on ne confonde les vœux solennels faits dans un Ordre avec les vœux solennels de la primitive législation, il n'y avait qu'une solution: se passer de la consécration des vierges. Ce qui fut fait presque partout³⁶.

L'initiative de Dom Guéranger, O.S.B., fit renaître, en 1868, l'antique rite liturgique, dans l'église abbatiale de Sainte-Cécile à Solesmes. Les moniales bénédictines eurent des imitatrices dans la majorité des anciens grands Ordres. En 1950, Pie XII, de façon très discrète, mais bien réelle, encourageait les moniales à se prévaloir de ce rite, en leur rappelant qu'elles étaient les seules héritières in solidum de cette vénérable tradition.

Quant aux femmes vivant dans le monde et désirant la consécration, il n'était plus question d'elles, officiellement, depuis longtemps, même si aucune loi générale n'avait interdit l'accès au rite et même si quelques évêques avaient consacré "clandestinement" des femmes ayant fait vœu de virginité perpé-

35. Ibid., p. 165.

36. Ibid., p. 167.

tuelle³⁷. La réponse négative de la S. Congrégation des Religieux, le 25 mars 1927, faisant connaître la volonté expresse de Pie XI de refuser la consécration aux femmes séculières, était déjà assez claire sans que s'y ajoute, en 1950, l'affirmation de Pie XII voulant que le rite soit réservé aux seules moniales³⁸. Vingt ans plus tard, le Concile Vatican II ferait prendre aux choses une autre direction.

II. RENOUVEAU CONCILIAIRE

La lecture du n° 80 de la constitution sur la sainte Liturgie, Sacrosanctum Concilium, est vite faite. Des neuf lignes (en trois paragraphes) qui composent l'article, à peine une ligne et demie se rapporte à notre sujet. On y dit laconiquement: "Le rite de la consécration des vierges, qui se trouve au pontifical romain, sera soumis à révision"³⁹. Le texte continue en parlant de la rénovation du rite de la profession religieuse et s'achève sur une mention préconisant ("il est louable") que la profession religieuse se fasse au cours de la messe. Comment s'est faite l'insertion, dans la constitution, de ce court

37. R. METZ note que le cardinal de Cabrières, évêque de Montpellier, Mgr. Mermillod, évêque de Genève et le cardinal Mercier auraient consacré quelque dix femmes entre 1917 et 1921 (Consécration des vierges, p. 345).

38. PIE XII, Constitution apostolique Sponsa Christi, p. 16, art. III, par. 3.

39. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio de Sacra Liturgia, in A.A.S., 56 (1964), p. [97]-138. À la page 120: "Ritus Consecrationis Virginum, qui in Pontificali romano habetur, recognitioni subiciatur".

passage concernant la consécration des vierges? Quelles furent les conséquences, au cours des années subséquentes, de cette décision conciliaire? Telles sont les prochaines étapes de notre travail.

A. LE NUMÉRO 80 DE SACROSANCTUM CONCILIUM

Par le motu proprio Superno Dei Nutu⁴⁰ du 5 juin 1960, Jean XXIII érigeait les commissions et les secrétariats préparatoires au Concile. C'est ainsi qu'une commission préparatoire pour la Liturgie vit le jour. Elle avait pour président le cardinal Cicognani, préfet de la S.C. des Rites, et pour secrétaire le Père A. Bugnini, lazariste italien. Le travail de la commission consistait à étudier soigneusement les questions soumises par le Saint-Père, les desiderata des évêques du monde entier, les avis et les suggestions émanant des Congrégations romaines. Particulièrement, les membres de la commission⁴¹ devaient travailler à la rédaction du schéma qui serait discuté au Concile.

40. JEAN XXIII, Motu proprio Superno Dei nutu, A.A.S., 52 (1960), p. [433]-437.

41. Soulignons immédiatement, dans la liste des membres de la commission préparatoire, le nom de J. NABUCO, C.M.F., auteur d'un ouvrage dogmatique et canonique Verginità e Liturgia, la consacrazione e la benedizione delle vergini, Roma, "Alma Roma" Editrice, [1963], 130 p. Nous avons utilisé largement cet ouvrage.

Pour la liste complète des membres de la commission préparatoire, voir "Appendice: A", dans H. SCHMIDT, La Constitution de la Sainte Liturgie, texte, genèse, commentaires, documents, Bruxelles, éd. Lumen Vitae, 1966, p. 221.

Comme le rapporte J.A. Jungmann⁴² dans son commentaire de la constitution⁴³, la S. Congrégation des Rites recevait "presque chaque jour", surtout de la part des communautés féminines, des demandes d'approbation de nouveaux formulaires pour les cérémonies de vêtue ou de profession, cérémonies en comparaison desquelles l'ordination épiscopale paraissait assez pâle⁴⁴. Dans le meilleur des cas, les formulaires proposés avaient quelque ressemblance avec la consécration des vierges, rite qui, lui aussi, souffrait d'emphase⁴⁵. D'où la nécessité d'unifier et de simplifier. C'est par cette porte de l'utilité que la consécration des vierges fit son "entrée" dans le renouveau conciliaire⁴⁶. Remarquons qu'il ne s'agissait encore que de désirs émanant des évêques et de la Curie, désirs dont l'étude relevait de la commission préparatoire dont nous avons parlé antérieurement.

Dans la documentation relative à la préparation du Concile, on trouve une autre mention de la consécration des vierges. Cette fois, il s'agit de la demande faite par un évêque polonais d'abrégé et de simplifier les rites

42. Le Père Jungmann était membre de la commission préparatoire.

43. J.A. JUNGSMANN, "Constitution on the Sacred Liturgy", in H. VORGRIMLER, ed., Commentary on the Documents of Vatican II, Fribourg, Herder, vol. 1 [c1967], p. 55.

44. Acta Synodalia, 1-1-2, p. 179.

45. Cf. J.A. JUNGSMANN, loc. cit., p. 55.

46. Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, 1-2, app. 2, p. 369:

"1 - Ritus vestitionis et consecrationis virginum simplificetur.
2 - Caeremoniae pro vestitione vel professione religiosa apud Congregationes et Monasteria quamdam simplicitatem et praesertim uniformitatem sumant.
3 - Ritus aliquarum professionum, praesertim religiosarum, brevietur."

pontificaux tels ceux de l'ordination, de la consécration des églises, de la consécration des vierges⁴⁷. Pourtant, quand arrive le schéma officiel de la commission préparatoire, on ne voit plus rien au sujet de la consécration des vierges⁴⁸.

Un peu plus tard, dans une discussion sur le chapitre III de la constitution, un évêque attira l'attention sur le danger de confusion entre sacrements et sacramentaux, et parmi ceux-ci il mentionne explicitement les consécration⁴⁹, mais il s'agit simplement des consécration en général.

Toujours au sujet des amendements à apporter au chapitre III de la constitution, un Abbé général d'une congrégation bénédictine, Dom P.C. Gusi, demanda que la grandeur de la profession religieuse fût soulignée non pas tant par des rites nombreux et solennels que par le moment de leur célébration. L'Abbé souhaitait que la profession fût émise à l'intérieur de la messe, non pas à n'importe quel moment de la messe, mais à l'offertoire, avant l'offrande des

47. Acta et Documenta, 1-2-2-, Europa, p. 659: "Desideratae sunt valde abbreviationes et simplificationes rituum pontificalium v. gr. consecrationis Ecclesiarum, Virginum, Ordinum."

48. Cf. Schema Constitutionis de Sacra Liturgia, art. 64 et 65, pp. 182-183, in Schemata Constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, series prima, [in Civitate Vaticana], Typis polyglottis vaticanis, 1962.

49. Acta Synodalia, 1-1-2, p. 362: "in sacramentalibus, effectus habetur 'ex opere operantis Ecclesiae', sive in sacramentalibus constitutivis, v.g. in consecrationibus."

oblations, comme on le fait pour la consécration des vierges et comme on le fait pour presque toutes les consécrations de personnes⁵⁰.

En octobre 1963, se tint la XLVIII^e congrégation générale du Concile. Dans les Acta Synodalia relatant les événements d'alors, se trouve le paragraphe-clé par rapport à la restauration du rite. On y apprend que l'article 64 du schéma initial devient, dans le nouveau schéma, le numéro 80. On peut y lire également l'amendement concernant l'unité et la sobriété des cérémonies de profession qui devront avoir lieu pendant la messe⁵¹.

Puis, viennent quelques lignes qui ont trait au souhait exprimé d'une instauration du rite selon une forme élargie, adaptée aux circonstances actuelles et pouvant, par conséquent, être utilisée plus fréquemment⁵².

50. Acta Synodalia, 1-1-2, p. 367: "Professio religiosa, maxime votorum solemnium aut perpetuorum, maiorem apparatus ostendit, sed non ob rituum numerum aut varietatem sed potius ex momento celebrationis, intra Missam nempe emittitur, ut fit in consecratione Virginum, sicut fere omnes alii ritus consecrationis personarum. Nec in qualibet parte Missae, ut exempli gratia in Communionem, sed in Offertorio, antequam oblata ad Altare afferantur."

51. Acta Synodalia, 2-2-2, p. 571: "Numerus olim 64 qui nunc 80 fit. - Ad aliquomodo satisfaciendum animadversionibus Patrum qui petierunt ut ritus particulares religiosae professionis, etc., maneant, Commissio censuit versionem novam esse proponendam huius articuli: 'Conficiatur insuper ritus professionis religiosae et renovationis votorum, qui ad maiorem unitatem, sobrietatem et dignitatem conferat, ab iis qui professionem vel votorum renovationem intra Missam peragunt, salvo iure particulari, assumendus.'"

52. Ibid.: "Emendatio altera huius articuli, suffragationi non subiecta, pertinet ad optatam instaurationem ritus Consecrationis Virginis, quo usus antiquus, hodiernis circumstantiis aptatus, latius et saepius servetur."

Quand on met en regard le texte du schéma initial et celui du schéma amendé⁵³, on voit que de tout ce qui vient d'être dit sur la restauration du rite il reste rien ou si peu.

À partir du 15 octobre 1963, on pourra toujours lire la même phrase laconique au premier paragraphe du n° 80 de Sacrosanctum Concilium: "Le rite de la consécration des vierges sera soumis à révision." Lorsqu'on demanda aux Pères d'exprimer leurs suffrages concernant ce n° 80, 2248 votes étaient possibles. Il y eut 2207 votes positifs, 39 votes négatifs, 2 votes nuls⁵⁴. C'est déjà dire que le texte ne changera plus jusqu'à l'approbation et promulgation de la constitution de la Sainte Liturgie, le 4 décembre 1963, quatre cents ans exactement après la clôture du concile de Trente (4 décembre 1563).

En ce 4 décembre 1963, la restauration du rite de la consécration des vierges, tel qu'on le connaît maintenant, était loin d'être chose faite... Il serait difficile de dire qu'il y a eu de la part des Pères conciliaires un

53. Acta Synodalia, 2-2-2, pp. 555-556:

64. Ritus vestitionis et professionis religiosae. Conficiatur ritus vestitionis et professionis religiosae et renovationis votorum, qui valde optatam unitatem, sobrietatem et dignitatem inducat, ita tamen ut quidam ritus particulares non excludantur.

Professio religiosa infra Missam fieri potest.

80. Ritus Consecrationis Virginum, qui in Pontificali romano habetur, recognitioni subiciatur.

Conficiatur praeterea ritus professionis religiosae et renovationis votorum, qui ad maiorem unitatem, sobrietatem et dignitatem conferat, ab iis qui professionem vel votorum renovationem intra missam peragunt, salvo iure particulari, assumendus.

Professio religiosa laudabiliter intra Missam fiet.

54. H. SCHMIDT, La Constitution de la sainte Liturgie, p. 242.

"engouement" quelconque, si ce n'est pour qu'on tranche dans une cérémonie trop longue, trop fastueuse. Il y a bien dans les Acta Synodalia l'expression: "instauration souhaitée" (optatam instaurationem)⁵⁵, mais nous n'avons pu trouver nulle part la trace que ce souhait venait des Pères conciliaires. Nous verrons maintenant quelles furent les suites données au lendemain du Concile.

B. LES DOCUMENTS POST-CONCILIAIRES

Le n° 80 de Sacrosanctum Concilium ne va pas plus loin que d'affirmer que le rite de la consécration des vierges sera soumis à révision. Réviser un rite peut consister en un simple élagage de cérémonies superflues, en une simplification de gestes ampoulés, ce qui, somme toute, se situe à un niveau assez primaire. Réviser un rite peut aussi signifier dégager le rite original de la gangue qui le recouvre, pour en retrouver la vérité première, avec le risque d'aboutir à des modifications majeures qui se répercutent non plus seulement sur des cérémonies, mais sur des éléments aussi essentiels que le sont, par exemple, le ministre du rite et l'état des personnes admises à ce même rite.

D'après ce que nous avons retracé dans les discussions pré-conciliaires et conciliaires, la révision paraissait devoir être orientée dans le sens d'une simplification. Ce but non seulement a-t-il été obtenu, mais il a été largement dépassé pour atteindre à une profondeur qui paraît avoir pris par surprise même les artisans du nouveau rite.

55. Supra, n. 52.

Pour démontrer ce que nous venons d'énoncer, nous procéderons en deux temps: 1) un examen des textes officiels et para-officiels auxquels peut assez facilement avoir accès toute personne désirant des renseignements sur le sujet; 2) un examen de certains documents, de caractère privé, mais de nature à dissiper l'obscurité qui entoure ce rite dont la restauration est passée presque inaperçue dans nos milieux⁵⁶.

1. Le Décret "Consecrationis Virginum" (31 mai 1970)

Le premier texte officiel est le décret Consecrationis Virginum⁵⁷. En effet, le 31 mai 1970, la S. Congrégation pour le Culte divin et les Sacrements, par mandat spécial du Pape Paul VI, promulguait la publication et l'entrée en vigueur, à partir du 6 janvier 1971, du rite rénové de la consécration des vierges (voir Annexe "A", p. 227).

Ce texte législatif est d'une facture telle qu'il suscite plus de questions qu'il n'apporte de réponses. Il comprend trois principaux paragraphes. Le premier est comme un résumé de l'histoire de la virginité dans l'Église; le

56. En vue de la rédaction de cette thèse, nous avons envoyé un questionnaire à chacun des évêques canadiens de rite latin afin de connaître comment se présentait cet aspect particulier du renouveau conciliaire. L'enquête a eu lieu à l'automne 1981. Or, à ce moment, donc 10 ans après la publication de l'Ordo Consecrationis Virginum où il est dit textuellement que les femmes séculières sont admises à la consécration, un évêque nous faisait remarquer "que le rite de la consécration des vierges n'est pas réservé à des vierges vivant dans le monde."

Si cet évêque, par ailleurs très au courant des questions religieuses contemporaines, peut faire pareille remarque, on est en droit de ne pas s'étonner de la méconnaissance entourant généralement la consécration des vierges.

57. A.A.S., 62 (1970), p. 650.

second contient la partie vraiment législative, c'est-à-dire la promulgation du rite rénové. Cette promulgation y est justifiée comme étant un acte d'obéissance au deuxième concile du Vatican⁵⁸. La fin de ce paragraphe ne laisse pas d'étonner, car il ne dit pas clairement quelles personnes pourront utiliser ce nouveau rite. On peut lire: "Il [le rite] entrera en vigueur à partir du 6 janvier 1971, avec les adaptations souhaitables s'il en est besoin, pour les moniales qui ont le droit de l'employer". Si l'on prévoit des adaptations souhaitables pour les moniales, c'est donc qu'il y a au moins une autre catégorie de personnes pour lesquelles le rite pourrait être utilisé tel quel. Le texte officiel ne le dit pas ouvertement, mais il insinue tout de même que les moniales ne sont peut-être plus les seules concernées... Le décret parle aussi de "moniales qui ont le droit" d'utiliser le rite. Ainsi formulé, le décret laisse entendre qu'il y a des moniales que le privilège de recevoir la consécration des vierges ne concerne pas, et, de plus, celles que concerne le décret ne semblent jouir du privilège qu'en vertu de droits acquis. Le troisième paragraphe fait état des traductions et des propositions à venir.

Une chose est certaine: à lui seul le décret n'est pas assez explicite. Il faut recourir à d'autres textes pour découvrir le sens de la législation et tout d'abord recourir à l'ordo rénové dont parle le décret.

58. Constitution sur la Liturgie Sacrosanctum Concilium, art. 80. Dans la traduction française de l'Ordo, une erreur typographique indique l'art. 30 au lieu de l'art. 80; cf. Rituel de la consécration des vierges, p. 3.

2. Ordo Consecrationis Virginum (1970)

L'Ordo Consecrationis Virginum⁵⁹ comprend trois chapitres encadrés par les praenotanda - précédés du décret - et par un appendice contenant, avec une formule-type de profession, les textes de la messe propre à la consécration des vierges. Soulignons que cet O.C.V. fait partie du pontifical romain et non du rituel.

Au point de vue législatif, ce sont les praenotanda de l'O.C.V. (voir Annexe "B", p. 229) qui nous intéressent particulièrement, car

Selon le parti adopté depuis le début de la réforme liturgique postconciliaire, les 'praenotanda' ont un caractère doctrinal. Ils traitent brièvement de la nature et de la portée du rite, des fonctions propres à la virginité consacrée, des sujets de la consécration, de son ministre, des formes revêtues par le rite, et de la messe de consécration⁶⁰.

La nouveauté contenue de façon explicite dans les praenotanda et éclairant davantage le décret, c'est la possibilité d'accès au rite, non seulement

59. Pontificale Romanum, Ordo Consecrationis Virginum, ed. typica, in Civitate Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1970, 64 p. Nous désignerons habituellement cet Ordo par les abréviations O.C.V., tout au long de ce travail.

60. G. OURY, O.S.B., "Le nouvel Ordo de la consécration des vierges", in Esprit et Vie, 80 (1970), p. 694. Les normes relatives à la consécration des vierges ne furent pas publiées dans les A.A.S. Elles suivent la publication du décret dans Commentarium pro Religiosis, 51 (1970), pp. 373-375. Elles apparaissent aussi dans la revue de la S. Congrégation du Culte et des Sacrements, Notitiae, 6 (1970), pp. 314-316. On peut les lire également dans le Canon Law Digest, 7 (1975), pp. 422-424.

pour les moniales, mais aussi pour les femmes vivant dans le monde⁶¹. La "nouveauauté" se devait d'être expliquée. Venons-en au troisième document.

3. Le texte explicatif, "Le rite de la consécration des vierges" (septembre, octobre 1970)

Dans son numéro du 4 octobre 1970, la Documentation Catholique (D.C.) publiait une traduction faite d'après le texte italien de la présentation de l'O.C.V. faite par le Père Bugnini, secrétaire de la S. Congrégation du Culte divin⁶². Le texte du Père Bugnini était déjà paru dans l'édition italienne quotidienne de l'Osservatore Romano des 7-8 septembre 1970⁶³.

Normalement, on s'attendrait à ce que ce texte mette en lumière le contenu du décret et les particularités de l'O.C.V. rénové.

Il faut dire immédiatement que tout ne coïncide pas très bien entre le texte de la D.C. et les praenotanda de l'O.C.V.

Ainsi: 1) le Père Bugnini dit que la consécration pourra être conférée à des femmes vivant dans le monde "et à des membres d'instituts

61. O.C.V., Praenotanda, p. 9, n° 3: "Ad consecrationem virginalem admitti possunt sive moniales sive mulieres vitam saecularem agentes."

62. D.C., 67 (1970), pp. 873-874.

63. A. BUGNINI, "Riforma liturgica in cammino, l'Ordo consecrationis virginum", L'Osservatore Romano, giornale quotidiano, 7-8 Settembre 1970, anno CX, no 206, pp. 1-2.

séculiers"⁶⁴; les praenotanda ne font aucunement mention des membres des instituts séculiers. Il s'agit d'une addition importante qu'on ne peut justifier ni par le décret, ni par l'O.C.V.

2) La D.C. nous apprend que la consécration "pourra" être conférée⁶⁵, les praenotanda emploient le mot "possunt". Or en français, l'emploi d'un futur ("pourra") à la place d'un présent (peuvent) atténue la force de l'expression et l'on pourrait en déduire assez facilement qu'il y aurait dans la consécration d'une femme vivant dans le monde quelque chose qui ressemblerait à un privilège, à une concession et non à la confirmation d'une forme de vie dans l'Église. C'est un aspect qui n'est pas à négliger.

3) L'ordre et le contenu des chapitres. Dans l'O.C.V., le chapitre I De consecratione virginum traite du rite de la consécration tel qu'il doit être utilisé pour des femmes vivant dans le monde ou pour des moniales qui seraient consacrées après la profession perpétuelle, alors que le chapitre II concerne uniquement les moniales qui utilisent le rite "mixte", c'est-à-dire profession et consécration des vierges au cours de la même cérémonie liturgique. Ce rite "mixte" est celui qui prévaut chez les moniales bénédictines depuis la remise à l'honneur de la consécration des vierges par Dom Guéranger (1868).

64. D.C., 67 (1970), p. 874.

65. Les sous-titres sont de la rédaction. C'est pourquoi nous écrivons "La D.C...", mais le même mot "pourra" se retrouve aussi dans le texte du P. Bugnini.

Logiquement, on s'attendrait à ce que le texte explicatif de la D.C. développe des réflexions dans l'ordre de présentation des chapitres; pourtant le chapitre II est mentionné avant le chapitre I⁶⁶, mais tout de suite après arrive une nouvelle inversion et, cette fois, le chapitre I est présenté uniquement dans sa dimension nouvelle, celle de l'accès au rite pour les femmes séculières. On semble oublier totalement les moniales déjà professes. Pourtant les praenotanda ne les oublient pas⁶⁷. Ce qui regarde la consécration des femmes vivant dans le monde est amplement développé: sens mystique et ecclésial de l'engagement, profil de la vierge consacrée contemporaine, qualités requises pour l'engagement, prudence recommandée à l'évêque, etc.

Puis, de nouveau, le fil du développement est brusquement rompu. Alors qu'il semblait évident que le texte mettait l'accent sur le retour aux sources que constitue l'accessibilité à la consécration pour les vierges séculières, nous sommes ramenées au cloître comme étant le lieu de la consécration.

De par son essence et ses motivations fondamentales, la consécration des vierges s'adresse à celles qui, outre la chasteté consacrée, veulent suivre les conseils évangéliques de l'obéissance et de la pauvreté dans le cadre des institutions propres à la vie religieuses⁶⁸.

Non seulement le fil du développement est-il rompu, mais cette affirmation renforce l'idée, soulignée il y a un instant, que la consécration des

66. D.C., 67 (1970), pp. 873-874.

67. O.C.V., Praenotanda, 4b: Pro monialibus requiritur: "...ut professionem perpetuam aut in eodem ritu aut antea emiserint."

68. D.C., 67 (1970), p. 874.

vierges serait quelque chose de marginal, d'exceptionnel pour une femme séculière, car si par son "essence" et ses "motivations fondamentales" le rite de la consécration s'adresse aux femmes liées par les voeux religieux, au nom de quoi pourrait-il s'adresser aux autres femmes?

Soulignons en passant la lourdeur de la phrase citée plus haut. Écrire "suivre les conseils évangéliques de l'obéissance et de la pauvreté" nous paraît être un calque de l'italien⁶⁹. En français, une telle formulation exprime l'idée d'une personnification de l'obéissance et de la pauvreté, ce qui est impensable ici. Il s'agit tout simplement du conseil évangélique de pauvreté, d'obéissance. L'emploi de l'article la, l' après la particule de nous paraît fautif. Il ne s'agit pas de faire la bouche fine, mais quand il faut essayer de cerner un texte écrit pour éclairer d'autres textes ayant force de loi, les mots sont lourds d'importance.

À tout prendre, on peut dire que le texte du Père Bugnini a embrouillé les choses davantage. Trois ans après ce "texte explicatif", soit le 19 septembre 1973, les évêques de la Commission internationale francophone approuvaient la traduction française de l'O.C.V. et le 17 janvier 1974 (Prot. n. 4/74), la Congrégation pour le Culte divin confirmait l'approbation⁷⁰. Les interrogations seraient-elles résolues par la parution d'un texte français officiel? C'est ce que nous verrons.

69. "...si impegnano a seguire i consigli evangelici dell'obbedienza e della povertà" (Oss. Romano, loc. cit., p. 2).

70. Rituel de la consécration des vierges, Paris, A.E.L.F., [c1976], 32 p. Nous emploierons habituellement les abréviations R.C.V.

4. Le rituel de la consécration des vierges (1976)

Un simple coup d'oeil sur le R.C.V. amène une interrogation. Ce rite liturgique relève-t-il du pontifical romain ou du rituel romain? Rien ne l'indique. Nous ne comprenons pas pourquoi la traduction française a complètement laissé tomber le paragraphe initial de la page de titre de l'O.C.V., paragraphe formulé ainsi:

PONTIFICALE ROMANUM
ex decreto sacrosancti oecumenici
Concilii Vaticani II instauratum
auctoritate Pauli PP. VI promulgatum.

Il y a, dans ces quatre lignes, une précision liturgique, historique, juridique dont on ne peut faire fi sans courir au moins deux risques.

Tout d'abord il y a le risque de confondre "rituel: ensemble de règles, de rites propres à une cérémonie" et "rituel: livre liturgique contenant les rites des fonctions liturgiques non exclusivement réservées aux évêques." Il semble évident que l'expression "rituel de la consécration des vierges" soit à prendre selon le premier sens donné ici au mot "rituel"; pourtant notre enquête à l'automne 1981 nous a vite appris que peu d'évêques voyaient le R.C.V. comme une partie du pontifical romain⁷¹.

Autre écueil possible: une conception étriquée du mot "consécration". Une consécration est de l'ordre des bénédictions constitutives et possède

71. En fait, la majorité des évêques ne connaissaient pas l'existence du Rituel de la consécration des vierges ni celle de l'Ordo Consecrationis Virginum.

un caractère définitif. Comment expliquer autrement que par une méconnaissance des effets d'une consécration inscrite au pontifical le fait qu'un évêque consacre trois fois la même personne: la première fois, pour un an, la deuxième fois, pour trois ans et la dernière fois, à perpétuité? Le cas n'est pas hypothétique...⁷².

Pour ce qui est des "Notes préliminaires" (pp. 4-6), nous aimerions relever trois points:

Premièrement. À la lecture de ces notes on éprouve un certain malaise. On dirait que dans la traduction on a quelque peu faussé le sens du texte officiel. Par exemple: dans l'O.C.V. on lit que la vierge, par le rite solennel de la consécration, est constituée personne sacrée ("virgo constitueretur persona sacrata", praenotanda, n° 1); dans le R.C.V., il est écrit que la vierge est constituée "comme une personne consacrée" (Notes préliminaires", n° 1). En français, l'addition de "comme" ajoute habituellement une idée de comparaison qui ne s'applique pas ici.

72. Un évêque nous a écrit que dans son diocèse, "le nombre des personnes consacrées selon le rite rénové" est le suivant: "vœux perpétuels": 5 femmes; "vœux temporaires": 2 femmes; "candidates (vœux temporaires de 3 ans)": 2 femmes. Un post-scriptum nous apprend de plus "qu'un (1) homme a été consacré". On voit tout ce que ces données révèlent de confusion. Par exemple, le rite de la consécration des vierges ne confirme qu'un seul vœu alors que le pluriel employé indique autre chose. L'utilisation du rite de la consécration des vierges pour un homme n'est pas sans poser question. Nous en parlerons d'ailleurs au chapitre IV, en indiquant les conditions requises pour l'accessibilité au rite de la consécration.

Deuxièmement. Toujours dans les "Notes préliminaires", au n° 7, la vierge apparaît comme "signe transcendant de l'amour de l'Église pour le Christ son Époux, image eschatologique de la vie à venir"; l'O.C.V. dit que la vierge est un signe transcendant de l'amour de l'Église pour le Christ et l'image eschatologique de l'Épouse céleste et de la vie future⁷³. Subtilement, la traduction française change l'optique théologique du rite de consécration des vierges en omettant de souligner sa dimension sponsale⁷⁴, sous l'image de l'Église-Épouse. L'image de l'Épouse appliquée à l'Église est familière aux Pères. Elle agace sans doute les oreilles modernes, mais il ne faut pas oublier qu'elle a été retenue par le Concile comme une des images pouvant exprimer le mystère de l'Église⁷⁵. La multiplicité des images montre qu'aucune ne peut pleinement exprimer la réalité de l'Église. Chacune d'elles apporte sa note particulière. L'image de l'Épouse apporte une dimension de responsabilité personnelle, de tendresse bousculant une conception trop juridique ou fonctionnelle de l'Église. Chacun doit vivre une dimension du mystère ecclésial selon la grâce qui lui est départie.

73. O.C.V., Praenotanda, n° 1: "...signum transcendens amoris Ecclesiae erga Christum, imago eschatologica Sponsae caelestis vitaeque futurae."

74. On a l'impression que le texte français essaie d'atténuer ce qu'il y a de sponsal dans le rite de la consécration des vierges. On dit, par exemple, qu'on devra préparer, en vue de la cérémonie, "le rituel, les voiles, les anneaux ou autres insignes de la consécration" (R.C.V., p. 7, 8). Le texte latin correspondant: "Pontificale Romanum, *velamina, anuli aliave sponsalis consecrationis insignia*" (O.C.V., p. [10], 8).

75. Quelques images conciliaires de l'Église: troupeau du Christ, champ de Dieu, construction bâtie sur le fondement des apôtres, temple saint, Corps du Christ, Épouse de l'Agneau, etc. (Lumen Gentium, n°s 6-7).

Le P. Bugnini disait bien

qu'il ne peut être question de renoncer à la notion d'épousailles avec le Christ que certains ne comprennent pas, mais dans laquelle beaucoup de vierges chrétiennes, guidées par l'Esprit-Saint et sans tomber dans le sentimentalisme, voient bien une étroite participation à la vie de l'Église en tant que véritable épouse du Christ⁷⁶.

Troisièmement. Cette remarque concerne ce que le R.C.V. appelle "l'engagement" de la vierge vivant dans le monde. Selon le R.C.V., "il revient à l'évêque de déterminer ou de vérifier la manière dont les femmes qui sont dans le monde s'engagent, par une décision irrévocable, à vivre dans la virginité perpétuelle"⁷⁷.

En regard de la consécration des vierges, la seule manière de s'engager est celle qui consiste à faire vœu de virginité. Le rôle de l'évêque ne se situe donc pas au niveau de la manière de s'engager, mais bien plutôt au niveau de la manière de vivre cet engagement, en d'autres termes c'est à l'évêque qu'il revient de statuer au sujet du style ou de la règle de vie de la vierge. C'est du moins ce que nous comprenons à partir de l'O.C.V. lui-même⁷⁸.

Le R.C.V. ajoute, concernant toujours l'engagement, un paragraphe dont on ne trouve aucune trace dans l'O.C.V.: "cet engagement peut avoir été pris antérieurement à la célébration; il pourra alors être exprimé à nouveau au cours du rite"⁷⁹.

76. D.C. 67 (1970), p. 874.

77. R.C.V., p. 5, 5B.

78. O.C.V., p. 8, n° 5: "Episcopi autem est statuere quo modo ac ratione virgines vitam saecularem agentes se obligent ad vitam virginalem perpetuo amplectendam."

79. Supra, n. 77.

L'engagement - le voeu - est confirmé par la prière consécatoire; il doit donc obligatoirement être antérieur à cette prière de consécration. Remarquons que ce voeu antérieur doit être perpétuel.

L'O.C.V. ne parle que de rénovation du voeu de virginité⁸⁰. Cette rénovation se fait verbalement, de façon habituelle, mais le simple fait d'être là devant l'évêque et d'avoir répondu affirmativement au dialogue engagé entre la vierge et l'évêque après l'appel fait par ce dernier pourrait, à la rigueur, suffire. Dans le rite de la consécration, il n'y a pas de voeu, il y a manifestation publique d'un voeu antérieur⁸¹. En ce sens on peut parler de profession virginale comme on parle de profession religieuse. D'ailleurs, le C.I.C. (1983), parle de l'émission du propositum virginitatis⁸².

La confusion à laquelle donne lieu le R.C.V. vient probablement du fait que le rite peut être utilisé non seulement pour les femmes vivant dans le monde, mais aussi pour les moniales qui utilisent le rite mixte, c'est-à-dire celui

80. O.C.V., p. 20.

81. Plusieurs questions ont été posées à la S. Cong. pour le Culte divin concernant la consécration des vierges. 1) La forme des questions laisse voir que la consécration des vierges (un rite) est considérée en comparaison avec la consécration religieuse (une donation totale à Dieu). Les choses n'étant pas de même nature ne se laissent pas comparer. 2) On devine aussi une certaine crainte que la consécration des vierges soit une consécration "supérieure" ("più alto grado"). 3) Quant aux réponses de la S. Cong. pour le Culte divin, elles nous paraissent être orientées dans le sens des schémas dont nous parlerons bientôt. Ainsi, loin de remarquer que l'O.C.V. parle de rénovation, la réponse à la question n° 3 laisserait croire que le voeu n'est même pas nécessaire (Notitiae, 7 [1971], p. [107]-110).

82. C.I.C. (1983), can. 604: "virgines [...] quae sanctum propositum emittentes".

où sont combinées profession monastique et consécration des vierges⁸³. Pour ces moniales, au lieu de la profession virginale, c'est la profession monastique perpétuelle qui est exigée. Or cette profession dans le cas de l'utilisation du rite mixte doit toujours se faire avant la prière consécatoire. S'il s'agit de l'utilisation du rite simple de la consécration des vierges, la moniale doit toujours avoir fait antérieurement profession perpétuelle⁸⁴.

Dans son commentaire juridico-pratique du pontifical romain, J. Nabuco fait justement remarquer que, déjà dans l'antique discipline de l'Église, le voeu - propositum virginitatis - était pré-requis pour la consécration. Dans la discipline qui a prévalu jusqu'en 1971, la profession religieuse était également pré-requise. D'où il suit que la consécration des vierges est plus que le voeu de virginité et plus que la profession monastique⁸⁵.

C. LES SCHÉMAS DU COMITÉ XX BIS

Le décret Consecrationis virginum laisse plusieurs questions sans réponses claires, particulièrement au niveau des personnes qui peuvent recevoir cette consécration.

83. O.C.V., p. 35; R.C.V., p. 17.

84. Dans ce cas, le temps écoulé entre la profession perpétuelle et la consécration des vierges est plus ou moins long. La S. Congrégation a même suggéré ces dernières années un laps de 10 ans afin que soit acquise une plus grande maturité spirituelle (Canon Law Digest, t. IV, 1958, p. 167).

85. J. NABUCO, Pontificalis romani expositio juridico-practica; functiones pontificales extraordinariae, p. 471, n. 242: "Consecratio virginum non est cum professione religiosa, nec cum virginitatis voto confundenda; nam in antiqua disciplina Ecclesiae votum seu, uti aiebant, virginitatis propositum, praerequisitebatur; in actuali disciplina, etiam status religionis professae praerequiritur. Unde consecratio virginis plus est quam votum virginitatis, et plus quam professio solemnis."

L'O.C.V. présente deux catégories de personnes admissibles au rite: les femmes vivant dans le monde et certaines moniales.

Le texte explicatif du Père Bugnini a, tout à la fois, des zones de lumière et des parties où il convient de s'interroger.

Quant au R.C.V. (le plus connu des documents étudiés), si nous n'avons souligné que trois points qui prêtent à interrogation, c'est que notre but n'étant pas de faire une étude liturgique, nous n'avons relevé que ce qui concerne l'essentiel pour notre travail: la place de ce rite dans l'Église, son sens théologique, l'engagement qu'il confirme. Un comité, appelé Coetus a Studiis XX bis, fut constitué en mai 1966 auprès du groupe XX⁸⁶ qui a préparé le premier rite liturgique paru sous sa forme définitive après le Concile: l'ordination des diacres, des prêtres et des évêques (15 août 1968)⁸⁷.

L'examen des schémas du comité XX bis permet, au moyen de l'étude des praenotanda de chaque document, de suivre le développement de la pensée des membres du comité XX bis et de comprendre l'apparente non-concordance des textes officiels⁸⁸.

86. Le coetus XX et le coetus XX bis furent deux comités du Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia.

87. D.C., 67 (1970), p. 873.

88. Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, coetus a studiis XX bis, De Consecratione Virginum, Pontificale Romanum, lib. I, Schemata n^{os} 214/3, 217/3, 247/4, 254/5.

L'O.C.V. et le R.C.V. disent clairement que peuvent être admises à la consécration soit des moniales, soit des femmes séculières. Pourtant, le décret Consecrationis Virginum ne mentionne nullement les femmes séculières et la D.C. ajoute aux moniales et aux femmes vivant dans le monde, dont parle l'O.C.V., une troisième catégorie de femmes, à savoir les membres des instituts séculiers. Que signifient, d'une part, cette omission et, d'autre part, cette addition? Répondre à cette question sera, en même temps, répondre à cette autre interrogation: la consécration de femmes vivant hors des structures conventuelles, est-ce une faveur concédée avec une certaine réticence ou s'agit-il d'un retour à la discipline primitive? Plus simplement: 1) quelles femmes sont exactement concernées? 2) en quoi sont-elles concernées?

1. Les femmes concernées

Dans les praenotanda du schéma n° 214, les membres du comité XX bis souhaitaient que la permission de recevoir la consécration des vierges ne soit pas un privilège réservé à quelques moniales, mais que les Soeurs puissent aussi y avoir accès⁸⁹.

89. Schema n° 214/3, p. III: "Noster Coetus tamen optat ut in requisitis definiendis procedatur largitate prospectuum indulgente iudicio sententiaque spectante ad sensum intimum 'consecrationis'. Certe non credendum est temporibus nostris talem ritum esse privilegium praecipuum paucarum religiosarum et ideo plurimam partem voventium Deo proximoque omnem vitam eo carere.

Prudentia debita qua utitur inquisitio apud pauca monasteria peracta, gratum est omnes certiores facere de gaudio religiosarum quae iam fruuntur hoc privilegio: nam laetabuntur diffusionem consecrationis ad alias sorores quibus pariter impendit, etiam si varia forma, dilatatio regni Dei."

Dans un autre document, soit le schéma n° 247, on exprime encore le souhait que toutes les femmes qui se consacrent à Dieu de façon totale, perpétuelle et publique, par la profession des conseils évangéliques selon une forme canonique approuvée par l'Église, soient admises au rite⁹⁰.

Les membres du comité précisent qu'il s'agit bien de religieuses qui sont dans les monastères, les hôpitaux, les maisons d'accueil, les écoles, etc.⁹¹.

L'élargissement proposé pouvait-il être perçu comme une innovation? Peut-être. En tout cas, les auteurs du schéma expliquent leur proposition en rappelant que dans l'Église il y a bien d'autres points qui furent acceptés ou refusés selon les besoins des temps, tels, par exemple, la communion sous les deux espèces pour les fidèles, les concélébrations eucharistiques, l'usage de la langue vernaculaire, etc.⁹².

90. Schema n° 247/4, p. VI: "Quaenam virgines consecrationem virginalem recipere queunt? Omnes quae totam vitam Deo et Ecclesiae publice et in perpetuum devovent professione consiliorum evangelicorum, forma canonice probata."

91. Ibid.: "...sive istae virgines Deo proximoque deserviant intra septa monasterii vitam degendo; sive in nosocomiiis aegrota Christi membra curando; sive in hospitiiis pauperes Christi reficiendo, sive in scholis parvulos Christi instituendo..."

92. Ibid.: "Sancta Mater Ecclesia tamen statuet an haec quae vera sunt in ipsius Ecclesiae disciplinam hodie transire possunt. Nam, ut notum est, non omnia quae vera et utilia sunt in Ecclesiae disciplinam quovis tempore recipiuntur, immo aliquando prohibentur: Missae vespertinae, concelebratio, fidelium communio sub utraque, lingua vulgaris in Missae canone, quaecumque vel fere communicatio in sacris cum fratribus ab Apostolica Sede seiunctis gravi rigore, paucis abhinc annis excludebantur."

Si on admet le principe que l'Église peut légiférer en ce qui concerne ses lois disciplinaires, on peut facilement conclure qu'elle pourrait admettre à la consécration toutes les femmes qui ont fait profession publique et perpétuelle de chasteté. La profession des membres des instituts séculiers féminins n'étant pas en soi publique, ni nécessairement perpétuelle, explique le fait que le comité XX bis ne fasse pas mention de ces femmes.

On le voit, les membres du comité proposaient un élargissement considérable par rapport à l'ancienne législation, mais ils n'allèrent pas jusqu'à recommander un retour à la discipline originelle, c'est-à-dire l'admission à la consécration pour des femmes vivant hors de toute structure conventuelle. Peut-être les membres trouvaient-ils encore trop récente la nette restriction imposée par Pie XII⁹³.

Le schéma n° 247 est daté du 18 octobre 1967. Moins de trois ans plus tard, soit le 31 mai 1970, le Pape Paul VI ordonnait la publication du rite rénové et son entrée en vigueur à partir du 6 janvier 1971. La nouvelle législation est très claire: sont admises à la consécration soit des femmes vivant dans le monde, soit des moniales "faisant partie d'une famille monastique qui utilise ce rite depuis longtemps ou qui obtienne la permission de l'autorité

93. A.A.S., 43 (1951), Constitution apostolique Sponsa Christi, 21 novembre 1950, art. III, p.16.

compétente"⁹⁴. Cette législation ignore donc complètement toutes les religieuses qui ne sont pas moniales. Le remarque en a été faite à la S. Congrégation pour le Culte divin et les Sacrements. La S. Congrégation a répondu que les dispositions prises étaient certainement basées sur des raisons solides, et qu'il semblait juste et raisonnable d'espérer une évolution de la discipline ecclésiastique. On perçoit dans la réponse une invitation timide à demander la faveur de la consécration⁹⁵.

La récente législation est tout aussi silencieuse pour les membres des instituts séculiers féminins. Ces femmes n'étant pas des religieuses au sens canonique du terme, encore moins des moniales, on comprend facilement qu'on ait cru tout d'abord qu'elles pouvaient être admises à la consécration comme femmes vivant dans le monde et on s'étonne moins que le Père Bugnini les ait classées comme candidates admissibles⁹⁶. La clarté des praenotanda ne laisse subsister aucun doute sur l'accessibilité à la consécration des vierges pour des femmes vivant hors des structures propres aux ordres, aux instituts religieux et aux instituts séculiers.

94. O.C.V., Praenotanda, n° 4, c, p. [7]. R.C.V., Notes préliminaires, n° 4, p. [4]. En 1979, dans son livre Consacrati e inviati: spiritualità e diritto della vita consacrata, E. GAMBARI écrivait qu'aucune permission n'avait encore été donnée: "Finora nessuna concessione è stata fatta de parte della S. Congregazione competente in materia" (p. 293). En 1981, à Rome, nous avons posé la question, à savoir si de nouvelles permissions avaient été accordées. Le responsable de la section des moniales nous a répondu qu'une seule autorisation avait été donnée et il s'agissait, dans ce cas, de moniales bénédictines.

95. Notitiae, 7 (1971), p. 108: "Il provvedimento è certamente basato su ragioni valide e ben ponderate, che non consigliavano l'accettazione della proposta nel momento attuale. Però sembra giusto e ragionevole che si possa prospettare per il futuro una evoluzione dell'attuale disposizione. Trattandosi di una legge ecclesiastica espressa per ora soltanto nel nuovo Pontificale, essa potrà subire eccezioni in seguito a richiesta di singoli Istituti."

96. D.C., 67 (1970), p. 873.

2. Le retour aux sources

Reste à savoir si la consécration s'inscrit, pour les femmes séculières, comme une voie régulière de donation au Seigneur ou comme une voie d'exception? Est-ce carrément un retour à la discipline primitive ou une "décoration" liturgique et un cadeau spirituel⁹⁷?

Le texte de la D.C. nous permettrait de répondre catégoriquement qu'il s'agit d'un retour à la législation des premiers siècles, mais nous avons vu avec quelle ambiguïté se termine ce texte qui nous ramène au cloître comme étant le lieu habituel où se vit cette consécration.

Pour y voir clair, nous avons eu recours au texte original publié en italien⁹⁸. En comparant la traduction de la D.C. et la version originale italienne dans *l'Osservatore Romano*, on s'aperçoit que l'omission d'une particule, dans la traduction, modifie le sens de l'article. Le texte italien dit "Ovviamente l'essenza e le motivazioni fondamentali della 'Consecratio Virginum' si addicono anche⁹⁹ a quante, oltre la castità consacrata, si impegnano a seguire i consigli evangelici...". La traduction française a laissé tomber la conjonction anche, en français "aussi". Cette omission rend le texte

97. Pour les moniales, il s'agit, nous le pensons, de quelque chose qui vient "en plus". Très différente est la situation de la vierge séculière.

98. *L'Osservatore Romano*, ed. quot., n° 206 (33,384), 7-8 septembre 1970, pp. 1-2.

99. C'est nous qui soulignons.

français assez ambigu, alors que la version italienne renforce ce qui a été affirmé précédemment, à savoir: 1) sont admises à la consécration des vierges les femmes vivant dans le monde. Ceci constitue un retour non équivoque à la discipline primitive¹⁰⁰. Mais ce retour aux sources ne saurait se faire en dépouillant arbitrairement de leurs droits acquis celles qui, ayant succédé historiquement aux vierges chrétiennes, avaient adopté en le transformant de "séculier" en "monastique" le rite de la consécration des vierges. C'est pourquoi: 2) y sont admises aussi, en vertu des droits acquis, les moniales de certaines familles monastiques. Cela étant admis, le décret Consecrationis virginum et l'O.C.V. prennent une nouvelle clarté.

Puisque le sujet "ordinaire" admis à la consécration des vierges est la femme séculière, on comprend aisément pourquoi le Père Bugnini s'attarde longuement à décrire la vierge contemporaine:

Sous beaucoup d'aspects, c'est la vierge chrétienne telle que nous la décrivent les Pères de l'Église. Sous d'autres aspects, il semble que ce soit une femme qui vit dans le siècle et qui a bien assimilé bon nombre des orientations données par le II^e Concile du Vatican¹⁰¹.

À la fin de cette étude des textes, il faut bien admettre qu'il y a un écart immense entre ce que les membres du comité XX bis avaient proposé et ce qui a été effectivement promulgué.

100. "La decisione della Sede Apostolica di estendere la consecratio virginum alle 'mulieres vitam saecularem agentes' [...] riporta il rito a una situazione simile a quella delle origini" (L'Osservatore Romano, p. 2, col. 1).

101. D.C., 67 (1970), p. 874.

Quand se seront écoulées les années qui séparent la promulgation d'un décret de l'accès aux archives, lesquelles permettent de faire toute la lumière sur un décret, nous saurons peut-être comment il se fait que le pape Paul VI en soit venu à une prise de position aussi inattendue qu'audacieuse. Le Saint-Père a certainement étonné ceux qui avaient préparé un rite convenant à des moniales et à des religieuses à vœux simples. S'il n'eût concerné que ces femmes, le rite de la consécration serait demeuré ce qu'il était depuis sa restauration par Dom Guéranger en 1868, c'est-à-dire un rite solennel, empreint sans doute d'un profond lyrisme religieux et d'une richesse symbolique remarquable, mais en réalité un quelque chose de plus venant auréoler la profession monastique ou religieuse¹⁰².

"Le rite de la consécration des vierges sera soumis à une révision" (Sacrosanctum Concilium, n° 80). Nul ne pouvait prévoir qu'il s'agirait d'une révision aussi profonde. Rien d'étonnant si les textes déconcertent à première vue, rien d'étonnant non plus si la promulgation du nouveau rite eut si peu de publicité.

Pourtant, malgré l'absence de publicité, malgré les pressions sociales contraires, peu à peu le rite fut connu. Ce n'est plus le seul rite qui est en

102. Dans un article sur la consécration des vierges, L. Ravasi se montre défavorable à l'utilisation du rite pour les moniales. Il en souligne l'évidente inutilité puisque la profession monastique consacre à Dieu réellement. Ravasi cite même une appréciation qu'il a entendue de la part de liturgistes définissant la consécration des vierges comme étant le rite le plus triomphaliste et le plus inutile qui soit dans les livres liturgiques ("il rito più trionfalistico e inutile"). (L. RAVASI, "Consacrazione delle Vergini", Vita Religiosa, 5 [1969], pp. 38-39).

cause maintenant. C'est l'antique ordre des vierges qui reparaît et qui est reconnu officiellement par l'Église comme une forme de vie consacrée. Entre les demandes d'émondage des cérémonies faites en 1962-1963 et l'insertion dans le nouveau Code de droit canonique, en 1983, d'un canon consacré à l'ordre des vierges, la distance est grande et, il faut bien le reconnaître, difficilement explicable si l'on s'en tient aux seuls documents. Nous verrons comment se situe dans le nouveau droit ecclésial cette forme renouvelée de donation totale au Seigneur.

III. L'ORDRE DES VIERGES

Nous avons d'abord parcouru les différentes étapes pré-conciliaires et conciliaires qui ont abouti à la mention du rite de la consécration des vierges dans la constitution Sacrosanctum Concilium. En second lieu, nous avons mis en évidence quelques interrogations soulevées par la parution des documents post-conciliaires et nous avons essayé de faire quelque peu la lumière sur ce qui, dans ces textes, apparaissait parfois comme assez contradictoire. Nous voulons maintenant retracer comment il se fait que la restauration du rite de la consécration des vierges a amené la reconnaissance officielle, par l'Église, de l'ordre des vierges, cette forme de vie consacrée attestée déjà dès les premiers siècles chrétiens.

Qui dit reconnaissance officielle dit souvent législation. C'est donc maintenant du côté du droit canonique qu'il faut regarder. La Commission

pontificale pour la révision du Code de droit canonique s'est penché sur cette question des vierges consacrées, particulièrement en 1979¹⁰³.

À cette époque, il y avait déjà plus de huit ans que le rite restauré était utilisé. Peu à peu, l'institution avait été connue et des consécration de femmes séculières s'étaient faites dans quelques pays. Toutefois, le statut ecclésial de ces femmes était loin d'être clair.

Certains évêques voyaient la vierge consacrée comme une "religieuse dans le monde"; d'autres la considéraient plutôt comme une "pieuse laïque", disponible pour les oeuvres diocésaines; les vierges elles-mêmes savaient-elles vraiment qui elles étaient? Certaines vierges consacrées vivaient pratiquement comme des moniales ou des ermites; d'autres, au contraire, se lançaient avec ardeur dans toutes sortes d'oeuvres charitables. Chez certaines vierges, on allait jusqu'à croire que la consécration était une garantie de support financier de la part de l'Église diocésaine, chez d'autres, au contraire, c'était tout simplement la joie de mener une vie religieuse sans les contraintes du voeu de pauvreté et du voeu d'obéissance¹⁰⁴. Un pareil état de flottement ne pouvait durer trop longtemps, sans que soit couru le risque ou d'un durcissement ou d'un affadissement de l'institution. Heureusement, le travail de révision du Code offrit l'occasion de précisions nécessaires. C'est en suivant la chronologie des

103. Communicationes, 11 (1979), pp. 331-334.

104. Sur la vie religieuse sans voeu de pauvreté et d'obéissance, Cf. S. CAMPY, "Religious Life for Women: The New Rite of Consecration", in The Clergy Review, 65 (1980), p. 15.

différentes rédactions du canon relatif aux vierges consacrées que nous pourrions comprendre la place faite à ces dernières dans le droit ecclésial. Nous serons ainsi en mesure de déceler ce qui se cache sous des expressions qui, si on n'y prend garde, peuvent prêter flanc à des méprises qui ne seraient pas sans conséquence.

A. UNE ÉTAPE: LE CANON 39

Du 28 mai au 1^{er} juin 1979, avait lieu, au siège de la Commission pontificale, à Rome, la V^e session d'études du groupe constitué pour étudier le schéma De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum¹⁰⁵. On devait, durant cette session, étudier les canons généraux concernant la vie religieuse. La première chose à faire était, sans contredit, de s'entendre sur une classification des instituts de vie consacrée.

a) Dès le 28 mai, quelques canons généraux révisés (canons 37-38-39) furent présentés aux consultants. Au canon 37, on proposait une triple classe de consacrés (instituts religieux, instituts de vie apostolique, instituts séculiers)¹⁰⁶, en spécifiant bien l'importance du mot **classe**, qui, du point de vue didactique, avait un double avantage: 1 - permettre d'identifier clairement la catégorie de personnes concernées; 2 - enlever le danger que les ermites et les vierges consacrées apparaissent avec trop de relief¹⁰⁷. À toute fin

105. Communicationes, 11 (1979), pp. 322-346.

106. Ibid., p. 325, can. 39.

107. Ibid., p. 326.

pratique, c'était suggérer de placer les ermites et les vierges dans une autre section du code et non pas dans la section assignée aux religieux.

De fait, le texte soumis au vote, à la fin de ce 28 mai, disait clairement que les instituts de vie consacrée se divisent en trois genres (c'est-à-dire, trois classes, tel que prévu antérieurement). Les membres du comité d'études n'excluaient pas toutefois les autres formes de vie consacrée, mais ils ne trouvaient pas opportun de les mentionner dans les canons généraux sur la vie religieuse. Il faut souligner tout de suite qu'un consulteur avait suggéré que le canon 37 ait deux paragraphes: le premier concernant les instituts de vie consacrée, le second concernant toutes les associations de fidèles dont le but est la tendance à la sainteté de la vie¹⁰⁸.

b) Le lendemain 29 mai, le comité se mit à l'étude du canon propre aux ermites (can. 38), puis à celle du canon concernant les vierges consacrées (can. 39)¹⁰⁹. Nous laissons volontairement de côté l'étude de ce qui a trait aux ermites pour ne considérer que le texte concernant les vierges.

Le canon s'énonçait comme suit:

Can. 39 - § 1. A ces formes de vie consacrée s'ajoute l'ordre (état) des vierges qui sont consacrées à Dieu par l'évêque ou son délégué et, émettant le sanctum propositum, sont mystiquement unies comme épouses au Christ Fils de Dieu et dédiées au service de l'Église.

- § 2. L'Église reconnaît et loue cet état de vie et, par son autorité compétente, consent à ce que les vierges con-

108. Ibid., p. 327.

109. Ibid., pp. 328-333.

créés puissent librement s'associer afin d'observer plus fidèlement leur propositum et, par un appui mutuel, accomplir un service d'Église conforme à leur état (rendre plus efficace ce service)¹¹⁰.

Aucun des consultants ne fit remarquer la grande différence entre les deux paragraphes, le premier étant d'ordre liturgique, le second d'ordre juridique.

Il faut dire que le caractère liturgique du premier paragraphe n'était pas tellement visible puisqu'on n'y faisait aucune mention du rite liturgique de consécration. Cette absence est pour le moins étonnante, puisque c'est le rite qui permet l'accession à l'ordre des vierges.

Tel que rédigé, ce paragraphe dénote de la part des consultants une connaissance assez limitée de l'institution. À la non-mention du rite s'ajoutent d'autres lacunes. Ainsi, par exemple: 1 - On dit préférer le mot "ordre" au mot "état". Puisque nous sommes dans un contexte liturgique, l'emploi du mot "ordre" ne relève pas de la préférence, c'est le terme technique qui s'impose. On va même jusqu'à justifier le non-emploi du mot "état" par le fait que les vierges, nonobstant la consécration, n'appartiennent pas à un état de vie

110. Ibid., p. 331: "§ 1. Hisce vitae consecratae formis accedit ordo (status) virginum, quae ab Episcopo eiusve delegato Deo consecrantur, et sanctum propositum emittentes, Christo Dei Filio mystice desponsantur et Ecclesiae servitio dedicantur.

§ 2. Ecclesia agnoscit et laudat hunc vitae statum et per suam competentem auctoritatem consensum praebet ut virgines consecratae libere consociari possint ad suum propositum fidelius servandum et ad servitium Ecclesiae, earum statui consonum, mutuo adiutorio perficiendum (efficacius reddendum)."

consacrée par la profession des conseils évangéliques¹¹¹. 2 - On fait remarquer que le mot propositum n'est pas adéquat du point de vue juridique, car le propositum est un acte unilatéral, qu'on peut librement révoquer¹¹². Ici encore nous sommes en présence d'un vocabulaire liturgique. Le sanctum propositum est l'expression technique acceptée pour désigner le voeu de la vierge. Émettre le sanctum propositum, c'est faire profession publique de virginité, profession confirmée par l'Église. C'est loin de l'acte unilatéral. Personne ne fit remarquer l'usage d'un autre terme liturgique, le mot desponsantur, qui, en langage profane, signifie, "sont fiancées", alors qu'en liturgie il signifie "sont épousées". C'est d'ailleurs le terme desponsatio que l'Église emploie pour désigner le mariage de Marie et de Joseph. 3 - Le canon mentionne d'abord l'action de l'évêque ("quae ab Episcopo eiusve delegato Deo consecrantur...") et ensuite l'émission du voeu par la vierge ("... et sanctum propositum emittentes")¹¹³. C'est l'inverse qui se passe: il y a d'abord émission du sanctum propositum; ce n'est qu'après cette émission que prend place l'activité de l'évêque.

On sent beaucoup de flottement dans la discussion et sans doute les consultants devaient-ils se sentir quelque peu mal à l'aise, puisque l'un d'eux est allé jusqu'à déclarer qu'il ne connaissait pas bien cette institution! Malgré tout, il se permit quand même d'ajouter qu'il doutait que l'ordre des vierges puisse apparaître comme un état public de vie consacrée¹¹⁴.

111. Ibid.

112. Ibid., p. 332.

113. Ibid., p. 331.

114. Ibid., p. 332.

Avec le second paragraphe du canon 39, nous touchons au domaine des associations de fidèles. Le texte commence par la reconnaissance et la louange de ce qu'on ne voulait pas reconnaître au premier paragraphe, l'état virginal: "L'Église reconnaît et loue cet état de vie". C'est tout de même inattendu.

Telle que présentée dans le texte, l'association semble quelque chose qui va de soi chez les vierges consacrées. Rien ne laisse entendre qu'il y aurait des vierges qui ne seraient pas associées. On sent une certaine crainte dans ce paragraphe: l'Église ne fait que consentir (au début du paragraphe, elle reconnaissait et louait) à l'association. Les motifs du consentement sont précis: l'observance plus fidèle du propositum et le service plus efficace de l'Église.

Ce second paragraphe du canon 39 a été assez contesté. Certains consultants ne voyaient pas la nécessité de dire que les vierges pouvaient s'associer, puisque, dans l'Église, c'est un droit déjà reconnu. D'autres craignaient que ces associations de vierges apparaissent comme des formes nouvelles de vie consacrée. Quelques-uns voyaient dans l'association une raison justifiant la place des vierges dans la partie du droit canonique qui traite des associations¹¹⁵.

Cette remarque faisait revenir en surface le problème qu'avait posé le canon précédent sur les différentes sortes de vie consacrée. Un consultant

115. Ibid., pp. 331-332.

fit justement remarquer que si la notion d'"état" (status) signifie "forme de vie stable", ce concept s'applique tout aussi bien aux vierges consacrées qu'aux religieux.

Impossible de revenir à la question d'"état" sans revenir aussi à la question des voeux. Un membre du comité suggère alors l'emploi de l'expression sanctum propositum Christum pressius sequendi, plutôt que le simple emploi de sanctum propositum. Il voyait, dans cette expression globalisante, une référence, au moins implicite, à la pauvreté et à l'obéissance. Il faut dire que si la remarque laissait paraître la bonne volonté du consultant de situer l'ordre des vierges dans le secteur réservé à la vie consacrée, elle laissait transparaître aussi une certaine ignorance. En effet, "le saint propos de suivre le Christ de plus près", la sequela Christi, n'est pas à confondre avec le sanctum propositum.

c) Le 30 mai, la discussion concernant les vierges consacrées n'était pas encore terminée. Comme on paraissait être assez près d'un consensus concernant le premier paragraphe, on s'attaqua à préciser ce qu'il en adviendrait du second. Trois possibilités s'offraient: 1) ne rien dire de l'association; 2) mentionner, sans plus, la possibilité de s'associer librement; 3) parler expressément d'association publique érigée par l'autorité ecclésiastique.

Le président du comité voyait un obstacle à la possibilité d'association. Cet obstacle venait, selon lui, du voeu émis par la vierge, dans une cérémonie solennelle, selon un rite propre, établi par l'Église. Ce voeu est un

voeu public et, partant, les vierges ont déjà un statut public dans l'Église¹¹⁶. Elles sont dans un état de vie consacrée, mais elles le sont singulièrement¹¹⁷, non communautairement, comme c'est le cas pour les religieux.

Qu'on parle d'association, passe encore, mais qu'on ne parle pas d'"associations de vierges consacrées". C'est quelque chose qui pourra peut-être venir plus tard, mais il n'y a aucune nécessité d'en parler dans ce canon. Qu'on fasse plutôt une référence explicite au rite liturgique reconnu par l'Église, rite qui réfère à une consécration formelle et publique. Telles furent, substantiellement, les deux dernières interventions faites au sujet du canon 39¹¹⁸.

B. C.I.C. SCHÉMA 1980, CANON 531

1. La place des vierges consacrées

Quand parut, en 1980, le schéma du Code révisé¹¹⁹, on trouva le texte concernant les vierges consacrées au canon 531¹²⁰, dans la partie traitant des normes communes à tous les instituts de vie consacrée.

116. Ibid., p. 333.

117. Ibid.

118. Ibid., p. 334.

119. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema Codicis Iuris Canonici (Patribus Commissionis reservatum), Libreria Editrice Vaticana, 1980, XXIII-382 p.

120. Ibid., pp. 128-129.

On se rappelle que dans les délibérations antérieures il était fortement question de placer l'ordre des vierges parmi les associations de fidèles. Or, dans le schéma proposé, toute la troisième partie du livre II, De Populo Dei, portait l'étiquette: "Des associations dans l'Église", ces associations comprenant les instituts de vie consacrée (instituts religieux, vierges, ermites et instituts séculiers), les sociétés de vie apostolique et tous les autres genres d'associations de fidèles, qu'elles soient privées ou publiques¹²¹.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette classification avait quelque chose d'étonnant et surtout de difficilement justifiable.

2. Le contenu du canon

Quant au texte du canon 531, il apparaissait sous une forme plus acceptable que ne l'était le canon 39. Il était formulé ainsi:

c. 531 - § 1- À ces formes de vie consacrée s'ajoute l'ordre des vierges qui, émettant le sanctum propositum de suivre le Christ de plus près, sont consacrées à Dieu par l'évêque diocésain, selon un rite liturgique approuvé, unies mystiquement comme épouses au Christ Fils de Dieu et vouées au service de l'Église.

§ 2- Afin de garder plus fidèlement leur voeu (propositum) et de réaliser dans un appui mutuel un service d'Église conforme à leur état, les vierges peuvent s'associer entre elles¹²².

121. Can. 503-705.

122. "Can. 531 - § 1. - Hisce vitae consecratae formis accedit ordo virginum, quae sanctum propositum emittentes Christum pressius sequendi ab Episcopo diocesano iuxta probatum ritum liturgicum Deo consecrantur, Christo Dei Filio mystice desponsantur et Ecclesiae servitio dedicantur.

§ 2. - Ad suum propositum fidelius servandum et ad servitium Ecclesiae, earum statui consonum, mutuo adiutorio perficiendum, virgines consociari possunt."

Face à ce texte amendé, des remarques positives s'imposent concernant le 1^{er} paragraphe:

1. L'usage d'un vocabulaire unifié; en l'occurrence, vocabulaire liturgique: ordo virginum, sanctum propositum, mystice desponsantur, probatum ritum liturgicum.

2. Le rôle de l'évêque mis en évidence.

3. La mention expresse du rite liturgique, sans lequel cette forme de vie consacrée ne saurait exister.

4. La mise en ordre des éléments essentiels: l'émission du sanctum propositum, le rite de consécration par l'évêque et les effets de ce rite consécratoire.

À côté de ces éléments positifs, il y a une ambiguïté nouvelle: celle créée par l'expression sanctum propositum emittentes Christum pressius sequendi. Littéralement, on pourrait traduire ainsi: "le saint propos (résolution) de suivre le Christ de plus près".

Or, sanctum propositum est l'expression liturgique, le terme technique pour désigner le vœu dont la vierge fait publiquement profession, avant de recevoir la consécration. Il est vrai qu'un consultant avait, en 1979, proposé d'ajouter "Christum pressius sequendi", parce que, selon lui, il y avait, implicite au vœu de virginité, un quelconque engagement à l'obéissance et à la pauvreté.

Nous savons que cette triade correspond à ce qu'on appelle chez les religieux la sequela Christi. Le fait d'ajouter quelque chose évoquant plus ou moins les trois voeux traditionnels aurait pu justifier la proposition de placer canoniquement les vierges consacrées dans la section réservée à la vie consacrée.

Lorsqu'on connaît ce qu'est la consécration des vierges, lorsqu'on a eu l'avantage d'étudier les procès-verbaux antérieurs à la formulation définitive du canon, on voit bien l'intention de mettre en évidence deux éléments importants: 1- le voeu de virginité, 2- le ferme vouloir de suivre le Christ de plus près par une vie inspirée des conseils. Mais la formulation est loin d'être claire pour celui qui n'a pour lumière que celle venant du canon 531. Mieux vaut recourir à l'O.C.V. où sont exprimés clairement l'offrande de la virginité et le propos de suivre le Christ¹²³. Nous croyons capitale cette question du sanctum propositum. Une mauvaise compréhension de cette notion de base aplatit cette forme de vie consacrée. Nous aurons à y revenir au sujet des effets du rite de la consécration.

Le second paragraphe de l'ancien canon 39 ne fut pas supprimé, mais considérablement allégé dans le canon 531. On y dit simplement que les vierges consacrées peuvent s'associer tout en gardant, pour justifier l'association, les raisons déjà exprimées dans le précédent canon 39: aide mutuelle dans la fidélité au sanctum propositum et service de l'Église.

123. "Accipe, Pater,
Perfectae castitatis
et Christi sequelae propositum
quod, auxiliante Domino,
coram te profiteor
et populo sancto Dei", Cf. O.C.V., p. 20, n° 22.

Sur cette question d'association, les opinions furent toujours plus ou moins divisées. Ainsi, lors d'un vote sur l'opportunité de supprimer ce paragraphe sur l'association, le résultat fut de cinq votes positifs contre six votes négatifs. Même le texte amendé et présenté tel que formulé au canon 531 n'obtint que sept placet¹²⁴.

C. C.I.C. PROMULGUÉ EN 1983, CANON 604

Le Code, promulgué le 25 janvier 1983, n'apporta aucun changement concernant les vierges, si ce n'est que pour elles, comme pour tous les instituts religieux et les instituts séculiers, ce n'est plus sous la rubrique "Les associations dans l'Église" qu'elles auront leur place canonique, mais sous la rubrique "Les instituts de vie consacrée". Il faut dire qu'il y a là un clair indice de changement de mentalité qui fait qu'on accepte que les dons de Dieu soient divers et qu'ils puissent être différemment utilisés dans l'Église. Il y a aussi, en ce qui concerne les vierges (de même que les ermites), le signe d'un changement devant la loi elle-même, considérée jusqu'ici comme ne s'appliquant qu'à des groupes et non à des individus. C'est, en somme, une heureuse application du principe de la primauté de la personne.

Quant au contenu du canon 604, il est en tout point conforme au canon 531 du schéma de 1980. L'ambiguïté signalée précédemment demeure entière. Faut-il s'en étonner? Pas tellement, si l'on n'oublie pas qu'il s'agit d'un retour inattendu aux sources.

124. Communicationes, 11 (1970), p. 334.

Lorsqu'une institution a près de vingt siècles d'histoire, histoire faite toujours de lumière et d'ombre, on comprend la remarque parue dans Communications: "il s'agit d'une forme antique de consécration, mais les contours n'en sont pas encore bien délimités; c'est prudence de n'en pas dire davantage en attendant des développements ultérieurs¹²⁵."

Le canon 604 a le grand mérite d'énoncer clairement les effets canoniques d'un rite consécratoire, en l'occurrence celui de la consécration des vierges. C'est en scrutant chacun de ces effets et les implications juridiques qui en découlent, que nous voulons poursuivre la présente étude.

¹²⁵. Ibid., p. 333: "...si avverte un rifiorire di una forma molto antica e tradizionale di consacrazione, ma i contorni non sono ben delimitati: sarebbe quindi prudente non dire molto nel canone, in attesa di ulteriori sviluppi."

CHAPITRE III

LES EFFETS DU RITE DE LA CONSÉCRATION DES VIERGES

Le 25 mars 1927, un document, émanant de la S. Congrégation des Religieux, faisait connaître la volonté expresse du pape Pie XI de refuser la consécration des vierges à des femmes vivant dans le monde¹. Peu après, le Commentarium pro Religiosis publiait, en même temps que le document ci-dessus mentionné, un texte expliquant pourquoi le Saint-Siège avait jugé opportun d'interdire l'accès à la consécration solennelle pour les femmes vivant hors des structures de la vie monacale². Les raisons évoquées se rapportaient aux sérieux effets qui résulteraient de la consécration d'une femme séculière.

1. A.A.S., 19 (1927), pp. 138-139: Sacra Congregatio de Religiosis. De consecratione virginum pro mulieribus in saeculo degentibus. "Cum nonnulli locorum Antistites petiissent facultatem benedicendi et consecrationem virginum conferendi feminis absque votis religiosis in saeculo degentibus, iuxta ritum in Pontificali Romano descriptum, Sacra Congregatio de Religiosis, exquisito voto plurium revmorum Consultorum, rem definiendam Emis Patribus proposuit, qui, in plenario coetu ad Vaticanum habito die 25 Februarii 1927, re mature perpensa, dubio: 'An expediat concedere facultatem dandi benedictionem et consecrationem Virginum mulieribus in saeculo viventibus' responderunt: Negative et nihil innovetur.

Facta autem relatione SSmo Domino nostro Pio divina Providentia Papa XI, in audientia habita ab infrascripto Secretario, die 1 Martii eiusdem anni, Sanctitas Sua resolutionem Emorum Patrum approbare et confirmare dignata est, et publici iuris fieri mandavit. Datum Romae ex Secretaria Sacrae Congregationis de Religiosis, die 25 Martii 1927." C. Card. Laurenti, Praefectus; Vinc. La Puma, Secretarius.

2. Commentarium pro Religiosis, 8 (1927), p. 154: Sacra Congregatio de Religiosis. "De consecrationem [sic] virginum pro mulieribus in saeculo degentibus." Ce texte est suivi des Annotationes de P. Maroto, pp. 154-161.

Pour présenter logiquement ces effets, il semble nécessaire de les grouper autour de chacune des réalités théologiques qui s'expriment dans et par le rite solennel: la consécration totale à Dieu, le mariage mystique avec le Christ et l'affectation particulière au service de l'Église. Le C.I.C. (1983) exprime textuellement ces trois effets³.

Dans la littérature patristique, le discours sur la virginité fait référence, non seulement à la donation absolue à Dieu et au mariage mystique, mais aussi aux conséquences propres à ces deux réalités. Quant au service de l'Église assumé de façon plus explicite, c'est de manière beaucoup plus discrète qu'il en est fait état.

I. CONSÉCRATION À DIEU

Le premier effet du rite solennel est de constituer la vierge personne sacrée⁴. Cette affirmation de l'O.C.V. appelle quelques considérations, car si l'on trouve constamment, chez les Pères de l'Église, des expressions signifiant que le rite solennel est une donation absolue de la vierge à Dieu, on ne trouve pas cette idée que le rite solennel créerait une nouvelle condition sacrale. Nous sommes ici en présence d'un problème important pour une meilleure compréhension de ce qu'est vraiment la consécration des vierges.

3. Can. 604: "[Virgines] ab Episcopo dioecesano iuxta probatum ritum liturgicum Deo consecrantur, Christo Dei Filio mystice desponsantur et Ecclesiae servitio dedicantur."

4. O.C.V., Praenotanda, n° 1: "Mos virgines consecrandi, qui et in prisca viguit christianorum Ecclesia, effecit ut conderetur sollemnis ritus, quo virgo constitueretur persona sacrata".

Dès le début de l'Église, la virginité fut considérée comme un moyen privilégié pour imiter davantage le Christ et s'unir à lui de façon plus intime. Un certain désir d'union au Seigneur explique la joie spirituelle de ceux et celles qui donnèrent leur vie pendant les persécutions des premiers siècles. Lorsque la paix constantinienne mit un terme provisoire à l'époque des martyrs, la virginité, loin d'y perdre en ferveur, fut considérée comme le moyen par excellence de faire de sa vie une offrande agréable à Dieu, le martyre blanc de la virginité remplaçant le martyre rouge du sang versé⁵.

Lorsqu'en parlant des vierges, saint Cyprien emploie l'expression membra Christo dicata⁶, on trouve déjà, même si l'ère des martyrs n'est pas révolue, cette idée qu'une vierge est donnée complètement au Seigneur. Les autres Pères abonderont dans ce même sens de donation absolue. Le processus d'évolution qui a fait passer la "virginité-donation totale à Dieu" à la "virginité-consécration" est le fruit d'une lente évolution doctrinale. C'est peut-être ce qui explique aussi le flottement qui a prévalu longtemps dans la dénomination de la cérémonie: de la velatio primitive à l'actuelle consécration des vierges, il y a un long cheminement théologique.

5. Dom J. LECLERCQ, "Consécration baptismale et vocation religieuse", dans Cahiers de la Revue diocésaine de Tournai, n° 7, 1967, p. 12. L'auteur y parle du martyre "blanc", du martyre "rouge", du martyre "vert". Dans tous les cas, il s'agit de donation totale à Dieu par la virginité, le martyre ou le pèlerinage.

6. CYPRIEN (saint), Lettre LXII, dans Saint CYPRIEN, Correspondance, coll. des Universités de France, texte établi et traduit par L. BAYARD, Paris, Les Belles Lettres, 1925, t. II, p. 198.

A. DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE

Dans l'antique législation, non seulement on ne trouve pas d'indice permettant de conclure que la vierge qui avait reçu le voile des mains de l'évêque avait accédé à une nouvelle condition sacrale, mais on trouve expressément réprochée l'idée de ce changement de condition, car celui-ci était alors marqué par l'ordination, les Constitutions apostoliques disent clairement: "Une vierge n'est pas ordonnée, nous n'avons reçu pour le faire aucun précepte du Seigneur⁷." Même affirmation dans les Constitutions de l'Église égyptienne: "On n'impose pas les mains aux vierges, mais c'est sa volonté seule qui fait la vierge⁸." Juridiquement, la consécration des vierges correspondait alors à la manifestation publique de la volonté de se dédier au culte de Dieu pour la vie et l'acceptation, devant l'Église, des engagements inhérents à ce don rendu public. Du côté de la communauté ecclésiale naissait, à cause de cette manifestation publique, un devoir de respect, de protection et d'assistance⁹.

7. Constitutiones Apostolorum, c. VIII, can. 24, dans Didascalia et Constitutiones Apostolorum, éd. F.X. FUNK, t. I, Paderborn, F. Schoeningh, 1905, p. 529.

8. Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae, c. VII, dans Didascalia et Constitutiones Apostolorum, éd. F.X. FUNK, t. II, Testimonia et scripturae propinquae, Paderborn, F. Schoeningh, 1905, p. 106.

9. A. BONI. art. "Consacrazione delle vergini", dans Dizionario degli Istituti di perfezione, sous la direction de G. PELLICCIA et de G. ROCCA, Rome, Ed. Paoline, t. II, 1974, col. 1614: "Giuridicamente la consacrazione delle vergini equivaleva alla manifestazione pubblica (ecclesiale) del 'proposito' delle vergini di dedicare al culto di Dio tutta la propria vita, accentandone dinanzi alla Chiesa tutti gli impegni, a cui faceva riscontro da parte della comunità ecclesiale un dovere di rispetto, di protezione e di assistenza."

B. DU IV^e AU XIII^e SIÈCLE

Peu à peu cette idée de donation totale prit une nouvelle dimension: la vierge se donne totalement, mais la donation se réalise au jour le jour. Cette fidélité quotidienne, la vierge ne peut la refuser, car elle ne s'appartient plus, elle est à Dieu. Depuis que l'évêque a récité sur elle la grande préface consécratoire, la vierge a de nouveaux liens. Dieu a acquis sur sa personne un jus ad rem et la vierge, du fait de sa donation, est devenue res sacra. La vierge infidèle se rend non seulement coupable d'infidélité, mais aussi de sacrilège. Coupables de sacrilège sont aussi les personnes qui oseraient violer l'intégrité d'un corps devenu davantage, par la prière de l'évêque, le temple de Dieu¹⁰. La donation que fait la vierge au jour de sa consécration est davantage une promesse de donation qu'une donation. Par conséquent, il n'y a pas transfert du droit de possession, mais création de l'obligation de remplir la promesse.

La vierge devenant par sa consécration res sacra, on pouvait mutatis mutandis, lui appliquer ce qu'on disait des biens sacrés. Ceux-ci sont destinés à l'entretien du culte divin, à la subsistance des ministres et au soutien des pauvres¹¹. D'une certaine façon, le fait de leur destination donne à Dieu sur ces biens sacrés, un jus in re. C'est pourquoi la dilapidation du patrimoine ecclésiastique de même que la violation des choses sacrées a toujours fait

10. GRATIEN (Magister Gratianus), Decretum, C. 37, C. XXVII, q. 1, dans Corpus Juris Canonici, t. I, éd. Ae. FRIEDBERG, Lipsiae, B. Tauchnitz, 1879, col. 1059.

11. La finalité de ces biens est toujours la même. Cf. C.I.C. (1983), can. 1254, § 2. On y ajoute l'apostolat et la charité.

l'objet de sanctions ecclésiastiques¹². C'est aussi à cause de leur finalité que ces biens doivent être traités avec respect.

Sans doute était-ce par analogie avec les biens sacrés que des mesures sévères étaient prises contre ceux qui, de quelque façon, causaient du tort à une vierge. Telles sont, par exemple, la confiscation des biens et même la peine capitale pour celui qui attentait à la virginité de la femme solennellement voilée¹³. Pourtant, rien dans la législation canonique d'alors ne permet d'affirmer que les biens ecclésiastiques acquéraient, du fait de leur finalité, une constitution ontologique qui les plaçait dans une nouvelle condition sacrale.

C. LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE

C'est à la scolastique que nous devons l'évolution du concept de consécration dans le sens non seulement de donation, mais de création d'un nouvel état sacral.

12. L'interdiction d'aliéner sans nécessité les biens ecclésiastiques remonte au concile d'Agde (506). Cf. MANSI, t. VII, col. 325.

13. Code de Théodose, lib. IX, tit. 25, 1, 2, 3: "Eadem utrumque raptorem severitas feriat nec sit ulla discretio inter eum, qui pudorem virginum sacrosanctarum et castimoniam viduae labefactare scelerosi raptus acerbitate detegitur. Nec ullus sibi ex posteriore consensu valeat raptae blandiri" (22 Sept. 354). - "Si quis non dicam rapere, sed vel attemptare matrimonii iungendi causa sacratas virgines vel viduas ausus fuerit, capitali sententia ferietur" (19 Febr. 364) - "Si quis dicatam deo virginem prodigus sui raptor ambierit, publicatis bonis deportatione plectatur, cunctis accusationis huius licentia absque metu delationis indulta. Neque enim, exigi convenit proditorem, quem pro pudicitia religionis invitat humanitas" (8 Mart. 420).

Pour saint Thomas, tout part de la notion que le voeu est une promesse¹⁴. La promesse a plus ou moins de force selon que les éléments confirmatifs qui se joignent à la promesse sont plus ou moins forts. À côté de la "nue promesse", simple énoncé du propos conçu, il y a la promesse pleinement obligatoire, parce qu'elle implique trois éléments majeurs: délibération, intention de s'obliger et publicité ou solennité juridique.

La notion de solennité se rattache dans les Sentences à l'idée de plénitude d'obligation. Le voeu est alors dit solennel s'il est complet quant à sa force obligatoire. L'obligation est à son comble lorsque quelqu'un donne cela même qu'il promet. Ainsi quelqu'un qui promet de servir Dieu et qui se donne lui-même pour accomplir le service de Dieu ne peut aller plus loin dans la donation. C'est dans cette plénitude de donation que réside la solennité du voeu. Un voeu où quelque chose de temporaire est promis - par exemple, un pèlerinage - ne peut jamais être solennisé, car il lui manque cette totalité dans la donation. La donation totale appelle nécessairement un transfert de possession.

La Somme théologique nous amène dans un contexte différent. Il y est encore question d'obligation¹⁵; toutefois la raison qui solennise le voeu n'est plus la plénitude de l'engagement, mais l'intervention de Dieu auteur d'une consécration spirituelle. Ceci nous oriente non seulement dans le sens de l'efficacité de l'obligation - par exemple, rendre nul le mariage après le voeu

14. THOMAS D'AQUIN (saint), In II Sent., Dist. 38, q. I, art. 1.

15. Summa theol., II^a-II^{ae}, qu. 88, art. 7, sol. 1: "Et ideo votum solemne habet fortiolem obligationem apud Deum quam votum simplex."

solennel de chasteté - mais aussi dans le sens d'une valeur sociale exprimée par la solennité. Une solennité a pour rôle de signifier, d'exprimer fortement la force de l'obligation, la nature et la stabilité de l'engagement. Cela est vrai de toute solennité, même d'une solennité civile. Ainsi les cérémonies nuptiales sont des solennités qui mettent en relief l'engagement matrimonial. De même portée sociale sont les cérémonies qui accompagnent le changement de nationalité. On use de solennité quand on veut confirmer un engagement définitif¹⁶. Rien de plus normal alors que l'usage de signes sensibles pour conférer à cet engagement définitif une valeur sociale en le déclarant publiquement. Comme chaque chose comporte une solennité qui convient à sa condition, le vœu de virginité étant une promesse faite à Dieu doit donc tirer sa solennité de quelque chose où Dieu intervient. Or, dans une consécration, Dieu est l'auteur en conférant une efficence spirituelle aux signes, aux symboles que l'Église emploie dans son culte¹⁷ et l'Église s'engage par son rôle ministériel.

De la part de l'Église, une consécration n'est pas autre chose qu'une désignation religieuse exprimant la destination à Dieu des objets ou personnes qu'affecte la consécration. C'est à l'Église qu'il revient de déterminer les conditions et les implications canoniques qui découlent des consécrations. Or,

16. Summa theol., II^a-II^{ae}, q. 184, art. 4: "Est autem considerandum quod, quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur primo quidem aliqua obligatio vel absolutio. [...] sicut et caeteris quae inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quaedam solemnitas adhibetur."

17. Id., q. 88, art. 7, sol. 1: "Ad primum ergo dicendum quod hujusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, in quantum habet aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem, cujus Deus est auctor, etsi homo sit minister."

pour bien marquer son intention que telle chose ou telle personne soit désignée officiellement comme étant vouée à Dieu, l'Église a décidé que les choses ou personnes qu'elle consacre passeraient du domaine profane au domaine sacré¹⁸ et seraient, conséquemment, constituées choses ou personnes sacrées. Lorsque les praenotanda de l'O.C.V. affirment de la vierge qu'elle est une personne sacrée¹⁹, c'est en réalité affirmer qu'elle est un signe officiel, une marque visible du souverain domaine de Dieu sur sa créature. La désignation n'est pas transitoire; de soi, elle est permanente.

Cette consécration des vierges ne doit pas être répétée. Ce dernier point n'a pas beaucoup d'à propos pour une vierge consacrée séculière, mais lorsque la consécration des vierges n'était réservée qu'aux seules moniales, il devenait nécessaire de souligner la non réitération, car il pouvait se présenter des situations où la question de répéter la consécration des vierges se posait. Ainsi, par exemple, si une moniale passait de son Ordre à un autre, cette moniale devait faire profession dans le nouveau monastère, mais elle ne pouvait pas être consacrée de nouveau. Autre exemple: si une moniale consacrée retournée, avec dispense, dans la vie séculière, demandait d'être réadmise de nouveau dans le monastère, elle pouvait éventuellement l'être, mais elle ne pouvait pas recevoir une nouvelle consécration. Telle est bien l'affirmation

18. C.I.C. (1983), can. 1171.

19. Supra, n. 4.

d'Escudero²⁰. P. Puniet abonde dans le même sens: "La consécration des vierges est donnée pour l'éternité. Elle n'implique pas caractère sacramentel, et cependant elle est donnée une fois pour toutes, et on ne la réitère jamais, non plus que la bénédiction abbatiale²¹."

Les rites extérieurs du culte chrétien prolongeant l'influence du Christ, dont ils symbolisent l'activité rédemptrice, nous communiquent effectivement la grâce. Non seulement les sacrements, mais toute réalité sacrée est instrument de l'action de Dieu. Les symboles que l'Église emploie participent donc aussi à la sacramentalité du culte. Ils sont porteurs d'une mystérieuse efficacité spirituelle, mystérieuse certes, mais non moins indubitable. Une chose consacrée possède la capacité de produire instrumentalement des grâces de dévotion en relation avec le symbolisme religieux dont l'objet est porteur.

De même, la consécration rituelle d'une personne a toute la valeur spirituelle des gestes de l'Église. La consécration d'une vierge ne tombe pas sur un simple symbole "corporel". Cette consécration confère - ex opere operantis -

20. G. ESCUDERO, Verginità e Liturgia, pp. 55-56: "Questa cerimonia implica [...] una benedizione costitutiva, un sacramentale [...]. La persona rimane stabilmente sacra, merita rispetto e non si può esporre ad uso profano, la sua profanazione costituisce un sacrilegio personale. La Consacrazione non si può ripetere nella stessa persona. Così se, per esempio, una monaca consacrata passa in un convento di Ordine diverso, in cui vige il rito della Consacrazione, dovrà fare una nuova professione nel nuovo convento, ma non può essere consacrata un'altra volta. Se con dispensa tornasse nel mondo secolarizzata e poi fosse nuovamente riammessa, non potrebbe ricevere una nuova Consacrazione. La Consacrazione è indelebile."

21. P. PUNIET, Le Pontifical romain, histoire et commentaire, t. II, Consécrations et bénédctions, Louvain, Abbaye bénédictine du Mont César, 1931, p. 171.

des grâces de ferveur et de force nécessaires pour être fidèle à la vie virginale. La vierge est désignée, marquée comme étant de façon permanente vouée au service de Dieu et cette marque est spirituelle. Pareille affirmation fait naturellement penser à ces autres marques spirituelles que sont les "caractères" sacramentels²². Les caractères sacramentels sont relatifs au pouvoir d'être le sujet ou le ministre de certains actes du culte divin²³. Ainsi un prêtre est si bien marqué au sceau du Christ qu'il devient capable de le représenter sacramentellement. La marque spirituelle de la consécration des vierges est différente. Elle n'implique pas d'activités cultuelles à exercer, elle est tout simplement le signe d'un état d'application privilégiée à Dieu. Mais le signe est efficace tant pour la vierge - rappel de ses devoirs - que pour ceux qui la voient vivre. Douée d'une réalité spirituelle, la marque spirituelle de la consécration des vierges est analogue à celle des caractères sacramentels²⁴.

22. H. MOUREAU, art: "Caractère sacramentel", dans Dictionnaire de théologie catholique, t. II, 2^e partie, col. 1698-1708.

23. H. MOUREAU, op. cit., col. 1702, II: L'auteur s'appuie sur saint Thomas [In IV Sent., dist. IV, qu. 1] qui soutient que le caractère est une pure relation de raison et qu'il consiste en ce que celui qui reçoit le baptême, la confirmation ou l'ordre devient à perpétuité le sujet ou le ministre d'actions sacrées de même que, parmi les hommes, tel ou tel est chargé de telle fonction sans que son âme en soit aucunement modifiée.

24. Summa theol., Supp., q. 40, art. 2, ad 1: cet article concerne la tonsure. Le saint y rejette l'argument de ceux qui prétendaient que la tonsure imprimait un caractère. Saint Thomas admet clairement que la tonsure est le signe d'une certaine réalité spirituelle, mais ce signe n'est porteur d'aucun pouvoir. "Sed haec non est aliqua spiritualis potestas, et ideo in corona non imprimatur character nec est ordo" - "Corona habet interius aliquod spirituale quod ei respondet sicut signum significato." On voit nettement ici la distinction entre les marques spirituelles qui sont des pouvoirs et les autres marques spirituelles qui n'ont aucune relation au pouvoir.

L'O.C.V. ajoute que cette personne sacrée est "signe transcendant de l'amour de l'Église pour le Christ"²⁵. Cette notion de signe n'est pas sans une certaine importance, étant liée de près à la notion de consécration.

D. LE CONCILE VATICAN II

Cette question de consécration exige, de nos jours, d'être considérée dans l'optique du concile Vatican II. À la lumière de la doctrine de ce dernier concile, le fondement de la consécration religieuse se trouve dans la consécration baptismale dont elle est l'expression plus parfaite²⁶. On devrait alors en conclure, selon A. Boni, que la consécration des vierges doit retrouver son sens premier de dédicace, de donation totale. Enracinée dans la consécration baptismale, la consécration des vierges ne créerait pas une nouvelle condition sacrale, mais une nouvelle condition morale comportant essentiellement l'obligation de fidélité au vœu de virginité, et excluant la responsabilité d'un sacrilège ou d'un adultère²⁷. Dans un article

25. O.C.V. *Praenotanda*, n° 1: "...quo virgo constitueretur persona sacrata, signum transcendens amoris Ecclesiae erga Christum".

26. *Perfectae Caritatis*, n° 5: "Totam enim vitam suam Eius famulatu mancipaverunt, quod quidem constituit peculiarem quamdam consecrationem, quae in baptismatis consecratione intime radicatur eamque plenius exprimit."

27. A. BONI, art. "Consacrazione delle Vergini", dans *Dizionario degli Istituti di perfezione*, t. II, col. 1619: "Alla luce della dottrina del Vaticano II, che fonda la consacrazione della vita religiosa, e perciò anche la consacrazione delle vergini, nella consacrazione battesimale, di cui è l'espressione più perfetta (PC 5), si dovrebbe concludere che la consacrazione delle vergini debba recuperare il suo significato originario di dedicazione [...]. Radicata nella consacrazione battesimale, la consacrazione delle vergini non crea in esse una condizione sacrale nuova, ma una nuova condizione morale che comporta essenzialmente un obbligo di fedeltà al loro proposito di virginità, escludendo facili responsabilità di dissacrazioni (sacrilegi) e di adulteri."

subséquent²⁸, le Père Boni reprend cette même idée que l'accession à une nouvelle condition sacrale n'est pas un des effets de la consécration religieuse²⁹. Pourtant, l'O.C.V. rénové, paru en 1971, donc quelques années après la fin du Concile, dit expressément que la vierge, par sa consécration, est constituée persona sacrata (Praenotanda, n° 1), ce qui n'est pas affirmé expressément du religieux dans les praenotanda de l'Ordo Professionis Religiosae³⁰.

Pour appuyer son affirmation, Boni se base sur le décret Perfectae Caritatis, n° 5, plus spécialement sur cette phrase: "Ils [les religieux] ont en effet dédié entièrement leur vie à son service; et ceci constitue précisément une consécration particulière qui s'enracine intimement dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude³¹."

Nous ne nous arrêterons qu'au mot "consécration". On remplacerait ce mot, dans la phrase citée précédemment, par le mot "donation" et l'on se trouverait, croyons-nous, plus près de la pensée des Pères du Concile. Le P. Motte fait remarquer justement: "On regrette l'usage fait du mot consecrare pour traduire six fois sur sept l'un des verbes dicare, dedicare, devovere, qui

28. A. BONI, "Note storico-giuridiche sul concetto di consacrazione nella professione religiosa", dans Vita Consacrata, 8 (1972), pp. 666-682.

29. Ibid., pp. 677-681.

30. Rituale Romanum, Ordo professionis religiosae, ed. typica, in Civitate Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1970, 126 p. Les praenotanda dont il est ici question sont à la p. 7, n°s 1 et 2.

31. Supra, n. 26.

traduisent une action de l'homme³²." Le Concile a évité de parler d'une consécration par Dieu; il ne fait état que de la consécration à Dieu. Il semble y avoir à cela deux raisons: d'une part, la doctrine du Concile vaut aussi pour les instituts séculiers³³; d'autre part, un concile évite, en général, de canoniser une doctrine qui rencontre d'assez fortes oppositions. C'est déjà beaucoup que le Concile ait employé tant de fois le mot consécration, auquel nombre de nos contemporains résistent³⁴.

Que chez la religieuse et chez la vierge consacrée il y ait donation totale, nous l'admettons volontiers, mais il n'y a pas que la donation à Dieu qui soit ici à considérer. Par sa profession, la religieuse se lie aussi à sa famille religieuse par une sorte de contrat institutionnel. Ces deux éléments, donation personnelle au Seigneur et contrat, sont essentiels à toute profession religieuse. Par sa consécration virginale, la vierge se donne à Dieu totalement et par un rite liturgique solennel - une bénédiction constitutive, appelée en droit, consécration - l'Église confirme la donation (le vœu de virginité) et, par là, fait passer la vierge au domaine sacré, ce qui est un effet direct d'un rite de consécration.

32. A. MOTTE, "L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse", dans La Vie Spirituelle, 117 (1967), p. 581.

33. J. ISAAC, "Le service de Dieu, la profession religieuse", dans Forma Gregis, 15 (1963), pp. 79-80.

34. P.R. RÉGAMEY, "La consécration religieuse, Consacré à Dieu, consacré par Dieu", dans Vie consacrée, 38 (1966), pp. 339-359.

L'emploi équivoque du mot consécration prête à confusion. Sur le plan théologique, consécration religieuse et consécration virgine se rejoignent dans l'idée de donation totale, de consécration à Dieu selon le sens exprimé par Perfectae Caritatis, n° 5. Par rapport au baptême, elles sont des consécrations particulières, parce qu'aux obligations communes à tous les baptisés, la personne décide que sur des points précis, elle entend renforcer la relation filiale créée au baptême, en se liant par une obligation morale à faire davantage. La constitution Lumen Gentium parlait des conseils évangéliques comme d'une donation à Dieu à un titre nouveau et particulier³⁵. Le décret Perfectae Caritatis, postérieur de deux ans à la constitution, ne parle plus de titre nouveau, mais uniquement de donation particulière, enracinée dans la consécration baptismale³⁶. Sur le plan canonique, consécration religieuse et consécration des vierges ne se rejoignent plus. L'expression "consécration des vierges" nous renvoie à un terme technique pour désigner un rite liturgique, alors que l'expression "consécration religieuse" nous amène dans le domaine de la théologie de la vie religieuse. Pour être juste, une comparaison doit se faire entre des choses de même nature. À la "consécration des vierges", rite liturgique du pontifical, se compare la "profession religieuse", rite liturgique du rituel. Par rapport à l'acquisition, par la personne, d'une nouvelle condition sacrale, comment la refuser puisque, dans le rite de la consécration des vierges, cette nouvelle condition sacrale est un effet des bénédictions constitutives.

35. Lumen Gentium, n° 44: "...ad Dei servitium Eiusque honorem novo et peculiari titulo referatur."

36. A. LE BOURGEOIS, "Une consécration particulière à Dieu", dans Aggiornamento de la vie consacrée, quelques aperçus, pp. 76-82.

Il est intéressant de noter le choix que fait le C.I.C. (1983) des verbes consecrare, dedicare, devovere.

Le verbe consecrare est employé lorsqu'il est question du prêtre consacré à Dieu à un titre nouveau, celui de l'ordination³⁷. C'est aussi ce même verbe qui est utilisé dans le canon relatif à la vierge qui est consacrée par l'évêque diocésain selon le rite approuvé³⁸. Dans les deux cas, il s'agit de consécrations liturgiques; l'une est d'ordre sacramental, l'autre est d'ordre sacramental.

Pour les religieux, c'est le verbe dedicare qui est employé³⁹ et lorsqu'il s'agit des ermites, le C.I.C. (1983) utilise le mot devovere⁴⁰. La législation rejoint ici l'enseignement du Concile qui parle de la vie religieuse comme étant une consécration à Dieu de toute la personne, une oblation, un sacrifice qui transforme l'existence en acte cultuel⁴¹.

37. C.I.C. (1983), can. 276 - § 1: "...Deo in ordinis receptione novo titulo consecrati."

38. _____, can. 604 - § 1: "...ab Episcopo dioecesano iuxta ritum liturgicum Deo consecrantur."

39. _____, can. 573 - § 1: "...Deo summe dilecto totaliter dedicantur."

40. _____, can. 603 - § 1: "...suam in laudem Dei et mundi salutem vitam devovent."

41. _____, can. 607 - § 1: "Vita religiosa, utpote totius personae consecratio, mirabile in Ecclesia manifestat conubium a Deo conditum, futuri saeculi signum. Ita religiosus plenam suam consummat donationem veluti sacrificium Deo oblatum, quo tota ipsius exsistentia fit continuus Dei cultus in caritate."

Quant à la nouvelle condition morale, nous pensons qu'elle est créée non par le rite de la consécration des vierges, mais par le voeu de virginité antérieur ou, tout au moins, fait à l'intérieur de la cérémonie consécatoire. Le rite de la consécration n'est qu'une confirmation solennelle par l'Église de l'engagement moral antécédent, c'est ce que laisse entendre clairement le décret Consecrationis Virginum: "Dès les origines, l'Église a eu l'habitude de confirmer le voeu de virginité, à la fois saint et difficile, par une prière solennelle de consécration⁴²."

II. MARIAGE MYSTIQUE

Tout comme il y a eu une évolution du concept "consécration-donation" à "consécration-état sacral nouveau", on trouve également une évolution qui conduit à l'identification du propos de virginité avec le mariage naturel. Conséquemment, on en est venu à appliquer à la virginité solennellement consacrée la législation concernant l'union sacramentelle de l'homme et de la femme. Le C.I.C. (1983) dit expressément que par le rite liturgique approuvé, la vierge est mariée mystiquement au Christ Fils de Dieu⁴³. C'est dire clairement qu'un des effets majeurs de la consécration des vierges soit de constituer la femme dans une condition semblable à celle d'une femme mariée et que, par conséquent, du rite de la consécration des vierges naît le fait qu'un mariage naturel subséquent n'est pas permis.

42. O.C.V.: Decretum, p.15]; R.C.V., Décret, p. 3.

43. Can. 604 - § 1: "...ab Episcopo [...] Christo Dei Filio desponsantur."

A. ÉVOLUTION SÉMANTIQUE

Une affirmation aussi lourde de conséquence ne va pas sans soulever des objections, la première ayant trait au vocabulaire utilisé. Pourquoi traduire desponsantur par "sont mariées", alors que d'après les dictionnaires généraux il faudrait traduire par "sont fiancées"? La situation juridique est différente s'il s'agit de fiançailles ou de mariage. D'où l'intérêt de la justesse des termes.

Un fait est certain: les auteurs chrétiens assimilent l'état de la vierge qui a fait voeu de virginité perpétuelle à l'état d'une femme mariée et non à l'état d'une simple fiancée. Déjà Tertullien, au début du III^e siècle, parlera des vierges mariées au Christ⁴⁴. De même au IV^e siècle, le pape Innocent 1^{er}, pour parler de l'acte par lequel la femme se donne pour toujours au Seigneur emploiera les mots "se marier", soit exactement les mêmes mots par lesquels on désigne l'union de l'homme et de la femme⁴⁵. Toujours au IV^e siècle, le pape Damase a, pour parler de l'union contractée entre la vierge et le Christ, l'expression très forte de "mariage céleste"⁴⁶.

44. TERTULLIEN, De resurrectione mortuorum, 61, dans Corpus Christianorum. Series Latina, t. II, éd. J.G. Ph. BORLEFFS, 1954, p. 1010: "quot uirgines Christo maritae".

45. INNOCENT 1^{er}, Epistola II, c. 13, dans P.L., t. XX, col. 478: "Item quae Christo spiritualiter nupserunt."

46. DAMASE (saint), Epistola ad episcopos Galliae, dans P.L., t. XIII, col. 1183: "Item puella quae nondum velata est, sed proposuerat sic manere, licet non sit in Christo velata, tamen quia proposuit, et in conjugio velata non est, furtivae nuptiae appellantur, ex eo quod matrimonii coelestis praeceptum non servaverit, amore properante ad libidinis caecitatem." Dans P.L., c'est la lettre X du pape Sirice, que l'on attribue maintenant à son prédécesseur, le pape Damase. Cf. P.L. Suppl., éd. A. HAMMAN, t. I, Paris, Garnier, 1958, col. 309.

Un peu plus tard, soit au V^e siècle, cette fois chez saint Ambroise, on voit bien que la consécration de la vierge est considérée comme une noce: "Heureuses noces, ma fille, celles que tu as choisies". Tout le contexte du chapitre premier du De Virginibus, III est d'ailleurs un contexte nuptial⁴⁷. La tradition est constante: la vierge est considérée comme mariée avec le Christ, la consécration est assimilée à un mariage et pourtant cette femme spirituellement mariée, on la désignera par le terme sponsa, terme qui, dans le langage courant, veut dire "fiancée" et non "épousée". Comment expliquer cette inadéquation entre le vocabulaire et la réalité?

Il faut d'abord se rappeler que pour la majorité des écrivains ecclésiastiques, le consentement matrimonial est l'élément constitutif essentiel du mariage, conformément au principe du droit romain: nuptias non concubitus sed consensus facit. Il y eut toutefois des opinions discordantes à ce sujet, certains écrivains voyant dans la copula conjugalis un élément nécessaire du mariage.

La question de l'union entre Marie et Joseph fut l'occasion de discussions partagées au sujet des éléments constitutifs du mariage. Marie et Joseph étaient-ils véritablement des époux? Étaient-ils seulement des

47. AMBROISE (saint), De Virginibus, lib. III, c. 1: "Bonas - inquit - filia, nuptias desiderasti. [...] Denique ad tuas nuptias plures vocavit, sed iam non panis ex hordeo, sed corpus ministratur e caelo." Cf. éd. I. CAZZANIGA, coll. Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, Turin, Paravia, s.d. [1948], pp. 57-58.

Consulter aussi R. METZ, La consécration des vierges..., p. 118, n. 112 et pp. 120-122. Chaque fois que c'était possible, nous avons utilisé, pour les textes cités, l'édition qui nous paraissait la meilleure.

fiancés⁴⁸? Saint Jérôme répond: "Joseph fut moins l'époux de Marie que le gardien de sa virginité⁴⁹." Saint Pierre Chrysologue tranche absolument: "Joseph ne fut un mari que de nom; en conscience, il n'était que le fiancé de Marie⁵⁰." Même affirmation catégorique au V^e siècle chez saint Maxime de Turin: "Joseph est toujours resté le fiancé de Marie et n'est jamais devenu son époux⁵¹."

La raison pour laquelle on refuse à Joseph le titre d'époux, c'est parce qu'il n'a pas fait usage du mariage, car selon eux c'est par la copula qu'on devient époux légitime. Quelle est l'origine de cette théorie? Selon L. Anné⁵², il faut chercher du côté de l'opposition, si fréquente dans les écrits patristiques, entre l'état de virginité et celui du mariage.

Le Christ avait enseigné une voie supérieure à la condition commune. Après le départ du Seigneur, il était nécessaire non seulement de rappeler souvent l'idéal évangélique à une jeune chrétienté vivant en plein

48. Sur ce sujet: Cf. H. FREVIN, Le mariage de la sainte Vierge dans l'histoire de la théologie, thèse présentée à la faculté de théologie de Lille, 1951, 268 p.

49. JÉRÔME (saint), De perpetua virginitate, c. 19, dans P.L., t. XXIII, col. 213.

50. PIERRE CHRYSOLOGUE (saint), Sermo CLXXV, dans P.L., t. LII, col. 657.

51. MAXIME DE TURIN (saint), Sermo LIII, dans P.L., t. LVII, col. 639.

52. L. ANNÉ, "La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église latine jusqu'au VI^e siècle", dans Ephemerides Theologicae Lovanienses, 12 (1935), pp. 537-550.

milieu païen, mais aussi de présenter cet idéal dans toute sa beauté en exaltant la supériorité de la virginité sur le mariage qui rend légitime le plaisir sensuel. Cela étant, on n'est pas étonné de voir certains Pères de l'Église estimer que le mariage a pour but principal de porter remède à la concupiscence⁵³. On jugeait parfois que les relations sexuelles étaient, sinon peccamineuses, du moins imparfaites à cause du plaisir qu'elles apportent⁵⁴. C'est pourquoi saint Jérôme exigeait qu'on écarte de la communion pour quelque temps les époux qui usent de leur droit. Saint Augustin se montre moins extravagant. Pour l'évêque d'Hippone, ce qui donne au mariage une fin honnête, c'est la procréation. Donc, toujours selon Augustin, le mariage, moins parfait que la virginité, est un bien si les époux ont en vue le but principal: l'enfant⁵⁵. C'est ainsi que peu à peu la copula devint un élément constitutif du mariage, mais la théorie consensuelle ne fut pas abandonnée pour autant.

Si saint Ambroise affirme que Marie est l'épouse de Joseph et non sa fiancée, il le fait en s'appuyant sur le principe que c'est le seul consentement qui fait le mariage⁵⁶. Saint Augustin va encore plus loin. Pour lui, le mariage de Marie et de Joseph est un mariage idéal: un amour purifié au point d'être

53. JEAN CHRYSOSTOME (saint), Homélie sur 1 Co 7, 2, dans P.G., t. LI, col. 213.

54. JÉRÔME (saint), Epistula XLIX (XLVIII Vall.) ad Pammachium, 15, dans C.S.E.L., t. LIV, éd. I. HILBERG, 1910, pp. 376-377.

55. AUGUSTIN (saint), De bono coniugali, c. X, dans C.S.E.L., t. XLI, éd. J. Zycha, 1900, p. 202.

56. AMBROISE (saint), Expositio Evangelii secundum Lucam, lib. II, 5, dans Corpus Christianorum, t. XIV, éd. M. ADRIAEN, 1957, p. 33.

dégagé de toute attache sexuelle est d'autant plus solide que l'accord des époux dépend de leur âme plutôt que de leur chair⁵⁷.

L'Église, en acceptant la théorie romaine du consentement, a aussi accepté les solennités romaines de la célébration du mariage, soit les fiançailles (sponsalia, desponsatio) et les noces (nuptiae). Tout au plus remplaça-t-elle les rites païens par la bénédiction nuptiale. Les deux rites - fiançailles et noces - furent toujours distincts dans la loi romaine comme dans la loi de l'Église. Toutefois, selon R. Génestal,

il semble que se produise dans le mariage des chrétiens vivant dans le monde romain, et cela est déjà notable dans les écrits de Tertullien, un singulier déplacement des rites aboutissant à une confusion entre fiançailles et mariage. Ce qu'on appelle alors desponsatio contient un mélange du cérémonial des fiançailles romaines (anneau, arrhes, baiser) et du cérémonial du mariage romain (dextrarum junctio, Tabulae nuptiarum), au moins des rites qui s'accomplissent, au jour des nuptiae, le matin et avant la tradition solennelle de la femme au mari. D'après la conception romaine classique, que les chrétiens ne pouvaient modifier, une telle cérémonie devait bien être considérée comme un mariage, puisqu'elle contenait tous les actes par lesquels se manifestait le mieux l'échange des consentements... La desponsatio est donc bien le mariage, sauf toutefois sa conclusion naturelle, la copula carnalis⁵⁸.

En misant sur les considérations de R. Génestal, nous serions en droit de traduire le mot desponsantur du canon 604 par une expression signifiant "sont unies en mariage". Pourtant, en s'appuyant sur Tertullien, le concile

57. AUGUSTIN (saint), Sermo LI, 13, dans P.L., t. XXXVIII, col. 344.

58. A. ESMEIN, R. GÉNESTAL, Le mariage en droit canonique, 2^e éd. t. 1, p. 112.

d'Elvire et une décrétale du Pape Sirice, L. Anné en vient à la conclusion que jamais la desponsatio ne fut assimilée aux nuptiae⁵⁹.

Toujours selon L. Anné, le problème est d'ordre sémantique. Les faits - desponsatio et nuptiae - n'ont pas subi de changement essentiel, mais il y a eu un changement remarquable dans le sens des mots de telle sorte que le terme desponsata en est arrivé à désigner également la fiancée et la femme mariée qui n'avait pas encore eu de relation sexuelle.

Il y eut une évolution parallèle pour le terme nuptiae, qui chez les auteurs patens, jusqu'au VI^e siècle, désigna le contrat matrimonial alors que les écrivains ecclésiastiques réservèrent ce terme au mariage consommé. Ce sont les discussions au sujet du mariage de Marie et de Joseph qui ont contribué largement à faire reconnaître aux termes sponsus, sponsa, desponsata un sens tellement nouveau par rapport à la terminologie juridique romaine. Ce glissement sémantique a amené, par la suite, ce que le droit ecclésiastique appelle actuellement le matrimonium ratum et non consummatum⁶⁰.

À la femme mariée ayant connu charnellement son mari, on réserva les noms uxor et conjux. On comprend facilement que les Pères n'aient pu pratiquement employer d'autre terme que celui de sponsa pour désigner la vierge chrétienne.

59. L. ANNÉ, loc. cit., p. 548.

60. L. ANNÉ, loc. cit., pp. 548-550.

Datant des premiers siècle du christianisme, la traduction de sponsa par épouse s'est conservée jusqu'à nos jours.

A. Blaise note que sponsa signifiant épouse du Christ appartient au vocabulaire mystique⁶¹. Il est à remarquer que le canon 604 emploie précisément le mot mystice. Le rôle d'un adverbe étant de modifier, on voit bien que le mot desponsatur n'est pas à prendre au sens littéral courant, mais au sens précis que lui donne la présence de l'adverbe.

Dans une oeuvre subséquente⁶², A. Blaise s'attache particulièrement à définir les termes des sciences ecclésiastiques: histoire, hagiographie, liturgie, théologie, droit canonique⁶³. Or, dans cet ouvrage, la définition est très directement en relation avec notre sujet. Dans le langage ecclésiastique, sponsa signifie "épouse du Christ en parlant d'une vierge consacrée"⁶⁴.

En trois points, nous pouvons résumer ce qui précède sur cette évolution sémantique: 1) fiançailles et mariages ont été chez les païens comme chez les chrétiens, deux réalités différentes; 2) les discussions théologiques au sujet du mariage de Marie et de Joseph ont contribué largement à l'évolution sémantique des mots sponsa, desponsata; 3) la nécessité de

61. A. BLAISE, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, Strasbourg, "Le latin chrétien", [1954], p. 772.

62. A. BLAISE, Lexicon latinitatis Medii Aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens, Turnhout, Brepols, 1975, 970 p.

63. Ibid., "Avertissement", [p. III].

64. Ibid., p. 861.

traduire les réalités spirituelles, en s'appuyant sur des réalités concrètes, le désir de les faire comprendre a provoqué dans le langage une floraison de mots, porteurs d'un sens nouveau. De cette floraison, les mots sponsa, desponsatio ne sont que deux exemples parmi bien d'autres⁶⁵.

B. ÉVOLUTION CANONIQUE

Les premiers documents qui font allusion à la consécration des vierges donnent déjà à la cérémonie une signification nuptiale. Tout le vocabulaire relatif aux vierges est nuptial⁶⁶ et les rites célébrant la décision de rester vierge sont aussi des rites nuptiaux. On sait qu'aux premiers siècles du christianisme l'intervention de l'Église dans le mariage des chrétiens se ramenait à une prière de bénédiction, laquelle était suivie de l'imposition du voile. Cette imposition du voile était une coutume que l'Église de Rome avait empruntée aux cérémonies païennes du mariage. La consécration des vierges se fera de la même manière: prière de bénédiction et imposition du voile. Pour désigner l'ensemble de la cérémonie du mariage, le pape Sirice emploiera l'expression velatio conjugalis⁶⁷. Dans l'ancien sacramentaire léonien, l'ensemble de la cérémonie de la consécration des vierges porte le titre de

65. Sur les caractéristiques de ce latin "créé" par les chrétiens: Cf. A. BLAISE, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, "Préface", p. 8.

66. On va même jusqu'à parler de "copula spiritalis". Cf. De Lapsu Susannae, éd. I. CAZZANIGA, dans Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, Turin, Paravia, s.d. 1948, p. 11: "ubi inter innumerabiles testes Ecclesiae coram angelis, exercitibus caeli, facta copula spiritalis per adulterium solvitur?"

67. SIRICE (saint), Ad Himerium Tarraconensem Episcopum, c. IV, dans P.L., t. XIII, col. 1136.

velatio nuptialis⁶⁸. À mesure que les cérémonies du mariage prendront de l'ampleur⁶⁹, parallèlement, le rite de la consécration des vierges ira se développant, dans les rares endroits où on l'utilisait encore, jusqu'à devenir un rite d'une longueur exagérée d'où viendra la nécessité de la réforme demandée par le concile Vatican II.

L'image de la vierge-épouse du Christ est présente durant tout le rite de la consécration. Ce que le Christ réalise dans son union avec l'Église se réalise d'une manière privilégiée avec la vierge qui apparaît comme un signe de cette union Christ-Église. Dès le début de la cérémonie, l'évêque demande à la future consacrée si elle acquiesce à cette union: "Voulez-vous être consacrée à notre Seigneur Jésus Christ, le Fils du Dieu Très-Haut, et le reconnaître comme votre époux⁷⁰?" C'est la question rituelle du mariage. Il ne faut pas croire que ce symbolisme nuptial n'est que littérature pieuse ou simple technique juridique supposant l'existence d'un fait non réel pour en faire le fondement d'un droit; il s'agit d'une véritable identification qui se reflète dans la discipline à l'égard de la vierge, discipline largement apparentée à celle concernant le mariage⁷¹.

68. C. COEBERGH, "S. Gélase 1^{er}, auteur principal du soi-disant sacramentaire léonien", dans Ephemerides Liturgicae, 64 (1950), p. 215.

69. C'est ainsi qu'au rite de l'imposition du voile, on ajouta les rites de l'imposition de la couronne, de la remise de l'anneau, de la traditio puellae et de la dextrarum junctio.

70. O.C.V., p. 16; R.C.V., p. 9.

71. A. BONI, loc. cit., col. 1615: "In tutta questa travagliata evoluzione dottrinale non si è trattato di una 'fictio juris', come si potrebbe pensare, ma di un autentico processo di identificazione tra il proposito di verginità ed il concetto di matrimonio naturale."

Saint Cyprien, même s'il affirme à la suite de saint Paul, qu'il vaut mieux se marier que de brûler, juge moralement responsable d'adultère la femme infidèle à son propos de virginité⁷². Le concile d'Ancyre (314) considère comme bigame la vierge tombée tout comme il voit de la même façon la femme convolant en secondes noces du vivant de son mari⁷³. Le pape Sirice (384-398) affirme que les moniales et les vierges consacrées qui contractent mariage devraient être séparées, même par la force, de leur amant et confinées à un lieu propice à l'expiation - in ergastulis - afin de réparer leur faute par la pénitence. Ces femmes ne devraient pas être admises à la communion ecclésiastique, pas même à l'article de la mort⁷⁴.

Malgré cette rigueur, qu'on dirait facilement intransigeante, le concile de Chalcédoine (451) recommanda aux évêques d'user de miséricorde envers les vierges coupables⁷⁵. Cette miséricorde se manifestait en permettant à la femme, après une pénitence publique, d'être réadmise dans la communion ecclésiastique et de recevoir le viatique à l'heure de la mort⁷⁶. En dépit de cet adoucissement, la législation de l'Église à l'égard du mariage des vierges fut toujours marquée du sceau de la sévérité. Le deuxième

72. CYPRIEN (saint), Epistula IV, dans Saint Cyprien, Correspondance, éd. L. BAYARD, t. I, pp. 10-11.

73. C. 19. Cf. MANSI, t. II, col. 533.

74. SIRICE (saint), Ad Himerium Tarraconensem Episcopum, c. VI, dans P.L., t. XIII, col. 1137.

75. C. 16, dans MANSI, t. VI, col. 1228: "Virginem, quae semet devovit Domino Deo, similiter et monachum non licere ad nuptias venire. Si vero reperti fuerint hoc facientes, sint excommunicati. Definimus vero habere auctoritatem in eis misericordiae localem Episcopum."

76. GÉLASE 1^{er}, Epistola IX, c. XX, dans P.L., t. LIX, col. 54.

concile du Latran (1139) mit une conclusion au long processus d'identification de la consécration au mariage en déclarant matrimonium non esse, l'union qu'oserait contracter une vierge consacrée⁷⁷.

L'identification a beau évoluer dans le sens d'une similitude de plus en plus marquée, elle demeure toujours dans le domaine de l'analogie. Des ressemblances constatées on ne peut, sans limite, inférer des ressemblances plus profondes. Cela est vrai de toute analogie y compris de celle entre la consécration des vierges et le mariage. Nous sommes en présence de deux réalités essentiellement différentes: le mariage des baptisés est un contrat-sacrement, le mariage mystique de la vierge est une consécration-sacramental. Un contrat crée des rapports de justice commutative et ne peut se faire qu'entre des personnes humaines: une consécration liturgique fait passer du domaine profane au domaine sacré. De plus, l'efficace ex opere operato sacramental est différent de l'ex opere operantis des sacramentaux. Est-ce à dire qu'il faille refuser l'analogie?

Le mariage est l'image de l'union du Christ avec son Église, et, en ce sens, il est un "signe". Dans la consécration des vierges, il n'y a pas de "signe" dans le sens d'un symbole de l'union du Christ avec son Église. C'est la réalité même de cette union, vécue dans la foi⁷⁸, qui est célébrée. Pour l'exprimer le

77. Can. 7-8, dans MANSI, t. XXI, col. 527-528.

78. L'expression mystice desponsatur du can. 604 évoque bien cette dimension de foi, si l'on donne au mot mystique son sens de mystérieux, caché - voire allégorique. Pour qualifier l'union du Christ et de la vierge, l'expression "mariage mystique" est tout indiquée. L'expression "mariage spirituel" conviendrait mal, puisque celle-ci fait référence à un degré dans l'union à Dieu plutôt qu'à la réalité elle-même.

moins imparfaitement possible, l'Église dans sa sagesse multi-séculaire a toujours privilégié le symbolisme nuptial.

C. EFFETS JURIDIQUES

Certains canonistes et certains théologiens affirment que la consécration des vierges invalide un mariage subséquent, même en faisant abstraction de la profession solennelle. Cela revient à dire que la consécration d'une vierge vivant dans le monde fait naître un empêchement invalidant une union matrimoniale ultérieure⁷⁹. Est-ce ainsi, et si oui, d'où viendrait cet empêchement dirimant? Cet empêchement viendrait de ce qu'un des effets juridiques du rite de la consécration des vierges est la "solennisation" du voeu simple de chasteté⁸⁰. Étant donné que, jusqu'en 1971, le rite était réservé aux seules moniales qui avaient déjà fait profession solennelle ou tout au moins faisaient

79. G. ESCUDERO, Verginità e Liturgia, p. 56: "Il matrimonio mistico con Cristo porta logicamente la invalidazione di un successivo matrimonio; costituisce un impedimento invalidante, anche prescindendo dalla professione solenne"; P.T. CAMELOT, Virgines Christi: la virginité aux premiers siècles de l'Église, Paris, éd. du Cerf, 1944, p. 42: "Elle [l'Église] distingue nettement la simple promesse - voeu privé - et la consécration officielle - voeu public et solennel"; M. VILLER, La spiritualité des premiers siècles chrétiens, p. 34: "La consécration des vierges est considérée par l'Église comme un vrai mariage avec le Christ, comme une alliance spirituelle qu'il n'est pas possible de rompre sans adultère. Très nettement les Latins distinguent entre la vierge qui a fait la simple promesse de virginité et la vierge qui a été consacrée solennellement par l'évêque. Du point de vue canonique, la différence est considérable: la première, si elle se marie, contracte valablement, encore qu'elle soit pour cette faute soumise à une pénitence; le mariage de la seconde est invalide."

80. J.E. ENOUT, "De virginum consecratione quaestiones selectae", dans Ephemerides Liturgicae, 76 (1962), p. 31: "Effectus consecrationis virginum iuridici inveniuntur in illa 'sollemnizatione' simplicis propositi castitatis virginalis".

leur profession solennelle dans la cérémonie même de la consécration (rite mixte), on comprend facilement pourquoi l'on pouvait écrire avec justesse que la consécration n'ajoutait rien juridiquement aux effets du voeu de chasteté⁸¹. Déjà, en 1962, le problème de cette solennité liée au rite de la consécration se posa différemment quand Dom Enout, O.S.B., proposa que la consécration soit accessible, non plus aux seules moniales cloîtrées, mais aussi aux soeurs converses, aux soeurs tourières qui, elles, ne sont liées que par des voeux simples. Le bénédictin suggérait que ces soeurs puissent recevoir la consécration, en prévoyant comme conséquences que la consécration solenniserait leur voeu de chasteté avec tous les effets juridiques qui, de droit commun, sont afférents au voeu solennel de chasteté et que les deux autres voeux simples demeureraient simples selon les normes fixées dans les constitutions⁸².

En 1963, le canoniste G. Escudero aborda les problèmes qu'amènerait la restauration du rite. Il fit des suggestions relatives au ministre, aux conditions requises de la part du sujet, à certaines circonstances (v.g. la sortie de la clôture, pour les moniales). Il fit remarquer que si la question de la consécration de femmes vivant dans le monde venait à se poser, le problème des effets juridiques que produirait une telle consécration sans la profession solen-

81. G. VAN DEN BROECK, Le droit canonique concernant les moniales, Rome, [Scuola tipografica missionaria domenicana], 1976, p. 31: "Juridiquement, cependant, cette consécration n'ajoute rien au voeu de chasteté de la moniale."

82. J.E. ENOUT, loc. cit., p. 36: "Moniales quae ex Constitutionibus non nisi vota simplicia perpetua nuncupant (ex. gr. sorores conversae in quibusdam Congregationibus; sorores externae) et recipiunt. [...] Virginum Consecrationem 'solemnizatum' votum castitatis habent, (cum effectibus iuridicis qui, a iure communi, voto castitatis solemniter tribuuntur; ceteris duobus votis simplicibus manentibus, ad normam Constitutionum)".

nelle serait des plus importants⁸³. Ces effets juridiques, le P. Escudero les souligne, en parlant d'un certain mouvement favorisé par les directeurs spirituels et appuyé par des prélats, en faveur de la consécration de femmes qui, non contentes de faire des vœux privés, autorisés par le confesseur, voulaient recevoir la consécration solennelle. Pour le P. Escudero, ce mouvement a été définitivement clos par la constitution Provida Mater⁸⁴ concernant les instituts séculiers, dans lesquels les femmes voulant vivre les conseils évangéliques, dans le monde, trouveraient une voie convenable. Pour les membres des instituts séculiers, Escudero trouve "excessif" le rite de la consécration des vierges, parce que ce serait prétendre que le vœu de chasteté est "non seulement public mais aussi solennel"⁸⁵.

Elles sont sans doute intéressantes ces discussions des canonistes, mais le document qui présente pour nous un intérêt majeur est celui que nous avons mentionné au tout début de ce chapitre⁸⁶. Rappelons les événements: le 25 février 1927, dans une réunion plénière, la S. Congrégation des Religieux répond négativement à la supplique des évêques demandant la faculté de

83. G. ESCUDERO, op. cit., pp. 83-88: "Problemi che suscita la restaurazione della consacrazione e benedizione delle vergini"; p. 88, 4: "Effetti della consacrazione: Una delle questioni più importanti è la determinazione degli effetti giuridici che produrrebbe la Consacrazione, distinti dalla professione del voto solenne di castità."

84. PIE XII, Constitution apostolique: Provida Mater, dans A.A.S., 39 (1947), pp. 114-124.

85. G. ESCUDERO, op. cit., p. 72: "Certamente era eccessivo [...]. Era, infatti, pretendere che il voto di castità in tale stato fosse non soltanto pubblico, come quello delle Congregazioni, ma anche solenne."

86. Supra, n. 1.

consacrer des vierges vivant dans le monde; le 1^{er} mars de la même année, le Pape Pie XI, dans une audience accordée au Secrétaire de la S. Congrégation concernée, confirme la décision prise le 25 février et donne le mandat de la rendre publique, ce qui est fait le 25 mars 1927. Le dubium reçut une longue interprétation, faite par P. Maroto, dans le Commentarium pro Religiosis⁸⁷.

Pour expliquer le refus de consacrer des femmes séculières, on rappelle que les effets de ce rite de consécration placeraient ces femmes dans une situation qui répugne à la discipline canonique alors en vigueur. Le texte de Maroto est très clair quant aux effets. Le premier effet serait de constituer ces vierges dans un statut canonique public particulier - la discipline d'alors ne reconnaît que le statut canonique public de la communauté religieuse; le deuxième effet serait de faire effectivement de ces femmes des épouses inviolables du Christ, liées comme par un voeu solennel avec effet irritant sur le mariage ultérieur, selon la traditionnelle doctrine catholique. Qui pourrait dire que le voeu de ces vierges ne soit qu'un voeu simple et sans effet irritant; "qui le dirait, demande l'auteur, quand la réalité et la force de ce voeu sont tellement différents du voeu simplement privé et secret⁸⁸?"

87. Supra, n. 2.

88. Commentarium pro Religiosis, 8 (1927), p. 161: "1) Ipsa consecratio deberet eas virgines constituere, prout olim constituebat in quodam peculiari statu canonico publice ab Ecclesia recognito, et quasi in publica professione consilii evangelici circa virginitatem. [...] 2) Ipsa consecratio efficeret virgines, sicut olim efficere censebatur, perfectas et inviolabiles Christi sponsas, ita ut eas redderet quasi vinculo voti solemniter obstrictas cum effectu irritandi attentatas nuptias humanas, quia nec aliter veteres canones discernere communiter existimantur [...]. Quod si dixeris votum illud virgineum fore simplex nec irritare nuptias, quid, quaeso, tunc re ac vi differret a voto mere privato et secreto?"

Sur quoi s'appuyer pour reconnaître comme vœu solennel le vœu de chasteté confirmé par la seule consécration liturgique? Pour répondre, il faut remonter assez loin dans l'histoire. En effet, le deuxième concile du Latran (1139), après avoir décrété que le mariage des clercs est considéré matri-
monium non esse, affirme qu'il en est de même pour le mariage des sanctimoniales⁸⁹. Or, le terme sanctimoniales est le terme courant pour désigner les vierges consacrées. Saint Augustin, en s'adressant à elles, leur rappelle que sanctimoniales est leur nom propre⁹⁰. Ce nom est employé indistinctement tant pour les consacrées vivant dans le monde que pour celles vivant dans les couvents. C'est une expression familière, surtout à saint Grégoire le Grand, qui connaît pourtant l'existence des deux catégories de vierges consacrées, puisque ses tantes, vierges consacrées elles-mêmes, vivent dans leur demeure⁹¹. À l'époque du concile du Latran, il y avait certainement des sanctimoniales qui n'avaient reçu que la consécration et vivaient dans leur maison. Une preuve convaincante de l'existence de cette situation, c'est que ce même concile du Latran (1139) condamne la détestable et pernicieuse habitude des sanctimoniales qui vivent sans règle, dans leurs maisons privées, et qui se conduisent contre ce que prescrivent les saints canons et les bonnes

89. Can. 7-8, dans MANSI, t. XXI, col. 527-528.

90. AUGUSTIN (saint), De sancta uirginitate, c. LVI, dans C.S.E.L., t. XLI, éd. J. Zycha, 1900, p. 301.

91. GRÉGOIRE LE GRAND (saint), XL Homiliarum in Evangelia libri duo, lib. II, hom. XXXVIII, 15: "Tres pater meus sorores habuit, quae cunctae tres sacrae virgines fuerunt [...] Uno omnes ardore conversae, uno eodemque tempore sacratae, sub districtione regulari degentes, in domo propria socialem vitam ducebant", dans P.L., t. LXXVI, col. 1290-1291.

moeurs⁹². D'autres sanctimoniales, vivant dans les couvents, faisaient profession religieuse, ajoutant les voeux de pauvreté et d'obéissance au voeu de chasteté.

Dans un cas comme dans l'autre, le voeu est solennel, car Gratien dit bien que le voeu simple devient solennel lorsqu'après le voeu, il y a bénédiction consécrationnaire ou profession religieuse⁹³. Rufin, dans sa Summa Decretorum, distingue parmi les voeux spéciaux deux catégories: les voeux religieux et le voeu de continence et, dans chaque cas, soit après la velatio, soit après la professio, il existe, en regard du mariage, un empêchement dirimant⁹⁴, d'où l'on peut conclure que le voeu est solennel.

Après le Décret de Gratien vinrent les Décrétales de Grégoire IX. Le pape, lui-même canoniste, confia à Raymond de Pennafort, professeur de droit canonique avant d'entrer chez les dominicains de Bologne, la charge de

92. Can. 26, dans MANSI, t. XXI, col. 532-533: "Ad haec perniciosam et detestabilem consuetudinem quarumdam mulierum, quae licet neque secundum regulam B. Benedicti, neque Basili, aut Augustini vivant, sanctimoniales tamen vulgo censi desiderant, aboleri decernimus. Cum enim juxta regulam degentes in cenobiis, tam in ecclesia quam in refectorio atque dormitorio communiter esse debeant: propria sibi aedificant receptacula, et privata domicilia, in quibus sub hospitalitatis velamine passim hospites et minus religiosos, contra sacros canones et bonos mores suscipere nullatenus erubescunt".

93. GRATIEN (Magister Gratianus), Decretum, C. 8, D. XXVII, col. 100: "Hic [distinctio voti in simplex et solemne] distinguendum est, quod voventium alii sunt simpliciter voventes, de quibus Augustinus et Theodorus locuti sunt, quibus post votum accedit benedictio consecrationis, vel propositum religionis, de quibus Jeronimus et Nicolaus et Calixtus scripserunt."

94. RUFINUS, "Causa XXVII, q. 1 'Quod vero voventes'", dans Summa decretorum, éd. H. SINGER, Aalen, Scientia Verlag, 1963, CLXXXIII, 570 p. "Neudruck der Ausg. Paderborn, 1902", pp. 435-436.

faire une collection d'où serait élagués les documents inutiles, contradictoires. Le dominicain pouvait supprimer, modifier, ajouter de nouvelles décrétales émanant de Grégoire IX, afin d'arriver au but visé: la mise à jour, l'unité de la législation. Dans ces Décrétales, il n'est plus question du voeu solennisé par la consécration des vierges. On y parle bien d'une certaine catégorie de femmes qui ont reçu le voile de la main du prêtre, mais n'ont pas renoncé à leurs biens, ni promis obéissance dans une religion. Si ces femmes venaient à contracter mariage, il y aurait empêchement prohibant, mais non dirimant⁹⁵. Ces femmes sont des veuves - quae post mortem mariti - et le voile reçu ne peut être celui des vierges, car il n'est pas permis de donner aux veuves le voile des vierges⁹⁶. D'où vient ce silence sur les vierges consacrées vivant en plein monde? Avant de répondre, une autre constatation s'impose. Le Liber Sextus de Boniface VIII suit les Décrétales de Grégoire IX. Le but visé dans cette nouvelle compilation est celui déjà en vue pour les Décrétales avec, en plus, le souci d'éviter deux défauts: la prolixité et la superfluité. L'effort de simplification est évident: de sept chapitres dans les Décrétales sur l'empêchement de mariage naissant des ordres sacrés ou du voeu, on passe, dans le Liber Sextus, à un chapitre unique, où il est dit que seul le voeu solennisé par les ordres sacrés ou la profession dans une religion approuvée dirime le mariage. Ici encore aucune mention du voeu solennisé par le rite de consécration des vierges⁹⁷. La même question revient: pourquoi ce silence?

95. GRÉGOIRE IX, Decretalium..., dans Corpus Juris Canonici, t. II, Decretalium collectiones, C. 4, VI, IV, col. 685.

96. A. BARBOSA, Juris Ecclesiastici Universi, t. II, p. 652.

97. BONIFACE VIII, C. 1, III, 15 in VI^o, dans Corpus Juris Canonici, t. II, Decretalium Collectiones, col. 1053.

Une première réponse nous vient par le biais de la liturgie. Là aussi, souffla un vent de réforme. De la seconde moitié du XI^e siècle à la fin du XII^e, on émonda les livres liturgiques. Au XIII^e siècle, les liturgistes ne firent plus mention des vierges consacrées vivant dans le monde. R. Metz, dans son étude sur l'histoire de la liturgie de la consécration des vierges, en donne la raison:

On supprima le rituel particulier aux vierges vivant dans le monde parce qu'il n'avait plus de raison d'être; les vierges consacrées menaient, presque toutes, la vie de communauté. Après le X^e siècle, on ne rencontre plus guère de vierges consacrées qui vivent, seules, dans le monde; il n'est plus question que de cas isolés, extrêmement rares. Point n'était nécessaire dès lors de produire un cérémonial spécial. Au besoin, on pouvait recourir au rituel destiné aux vierges cloîtrées⁹⁸.

Ces cas isolés se retrouvaient surtout en Allemagne.

Les vierges consacrées vivant seules n'avaient plus la faveur de l'Église, à cette époque⁹⁹. Est-ce parce que la vie de ces femmes ne témoignait plus de la sainteté de l'état virginal¹⁰⁰?

On ne fait pas de législation pour ce qui n'existe plus. On comprend alors pourquoi les Décrétales de Grégoire IX et le Liber Sextus de Boniface VIII

98. R. METZ, op. cit., p. 230.

99. Ibid., p. 184.

100. Concile de Paris V (614), c. 12-13; Cf. MANSI, t. X, col. 542: concile d'Aix-la-Chapelle (789), c. 39; Cf. MANSI, t. XIII, col. 166: concile de Mayence (888), c. 26; Cf. MANSI, t. XVIII, col. 71.

ne retinrent pas comme dirimant le mariage le voeu solennisé par la consécration des vierges.

La législation d'alors n'abrogea pas le rite de la consécration des vierges, pas plus que ne le firent les lois subséquentes. Bien plus, il n'y eut jamais, avant 1917, de législation générale abolissant l'usage du rite de la consécration des vierges pour les femmes vivant dans le monde.

L'interdiction de l'usage du rite pour les vierges séculières a en quelque sorte paralysé les effets spécifiques du rite: soit le statut canonique public singulier de personne sacrée, la "solennisation" du voeu de virginité et, conséquemment, l'invalidité d'un mariage ultérieur.

Les moniales ayant déjà un statut canonique propre et ayant, de par leur profession monastique, le voeu solennel de chasteté, le rite de la consécration des vierges apparaît, pour elles, comme étant superflu au point de vue canonique. Toutefois, respectueuse des droits acquis, l'Église, dans sa législation rénovée, laisse aux moniales "qui en ont le droit" le privilège de recevoir cette consécration¹⁰¹.

101. PIE XII, *op. cit.*, col. 1681: "Après la complète disparition du genre de vie des vierges consacrées vivant dans le monde, les moniales [...] furent seules considérées comme les héritières 'in solidum' et les successeurs légitimes des vierges qui les avaient précédées. Elles furent non seulement héritières et successeurs, mais elles administrèrent fidèlement le patrimoine reçu."

On peut se demander si l'Église a vraiment redonné à la consécration des vierges sa complète dimension de donation irrévocable à Dieu. D'un côté, elle reconnaît aux vierges consacrées le statut canonique de personne sacrée, mais on ne trouve nulle part dans le C.I.C. que cette consécration créerait un empêchement dirimant.

Selon le C.I.C. (1983), c'est le voeu public de chasteté perpétuelle émis dans un institut religieux qui rend le mariage invalide (can. 1088). Le C.I.C. (1917) ne prévoyait cet empêchement que pour les voeux solennels. Le nouveau droit ne retient plus, pour les religieux, la distinction expresse entre voeux simples et voeux solennels. Cette distinction se trouvent cependant au chapitre De voto, can. 1192- §2.

L'engagement de la vierge consacrée est public, perpétuel. La dimension institutionnelle n'ajoute ni n'enlève rien, il nous semble, au voeu de chasteté. Il est donc peut-être moins logique que l'émission du sanctum propositum suivie du rite de la consécration n'ait aucune conséquence canonique sur un éventuel mariage.

La consécration des vierges a été le prototype de l'engagement d'où naissait un effet dirimant le mariage. Il est vrai que le rite a subi des siècles de désuétude, mais sa restauration appelle logiquement que revivent les effets antérieurs à la disparition. Vu que seule l'autorité suprême de l'Église peut constituer d'autres empêchements dirimants que ceux indiqués dans le C.I.C., il ne nous revient pas d'interpréter le silence du C.I.C.

Advenant le cas où une vierge consacrée voudrait contracter mariage, qui pourrait la délier de son engagement? Le caractère public de celui-ci rend incompétentes les personnes ayant le pouvoir de dispenser uniquement des vœux privés (can. 1196). Faut-il, pour une vierge consacrée, recourir au Siège Apostolique comme cela est requis pour la religieuse professe perpétuelle d'un institut de droit pontifical? La question se pose¹⁰².

Le tableau de la page suivante permet de visualiser l'évolution de l'empêchement dirimant créée par l'ordination¹⁰³ ou par le vœu. Il permet aussi de situer où se pose véritablement la question qu'un jour ou l'autre, on devra bien résoudre.

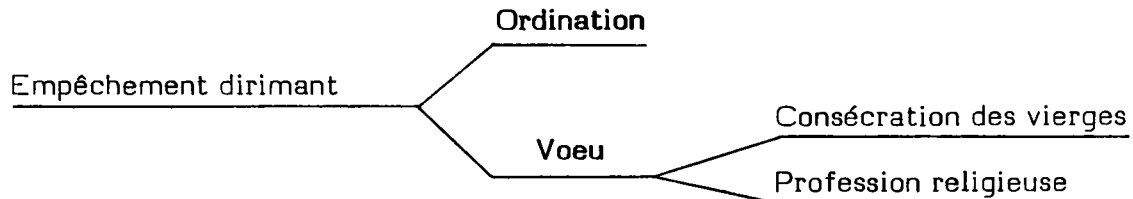
102. C.I.C. (1983), can. 691 - § 2.

Lors de notre enquête auprès des évêques canadiens, ceux-ci nous ont répondu que la question ne s'était pas encore posée (en 1981), puisque aucune demande de dispense ne leur avait été adressée de la part des vierges qu'ils avaient consacrées.

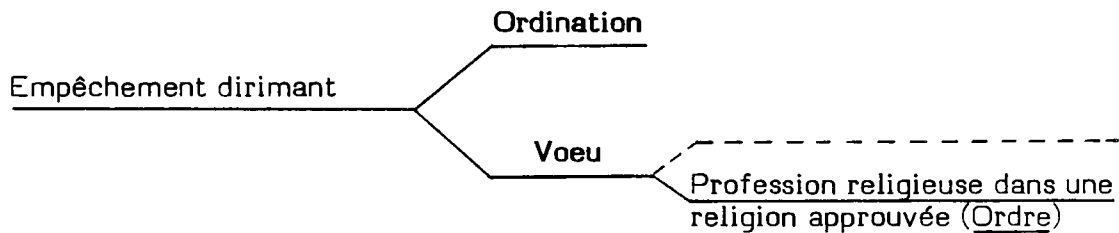
103. Si nous mentionnons l'ordination dans ce tableau, ce n'est pas que les deux réalités soient à confondre, mais pour la simple raison que l'ordination et le vœu se suivent toujours dans l'énumération des empêchements dirimants.

ÉVOLUTION DE L'EMPÊCHEMENT DIRIMANT LE MARIAGE
CRÉE PAR L'ORDINATION ET LE VOEU

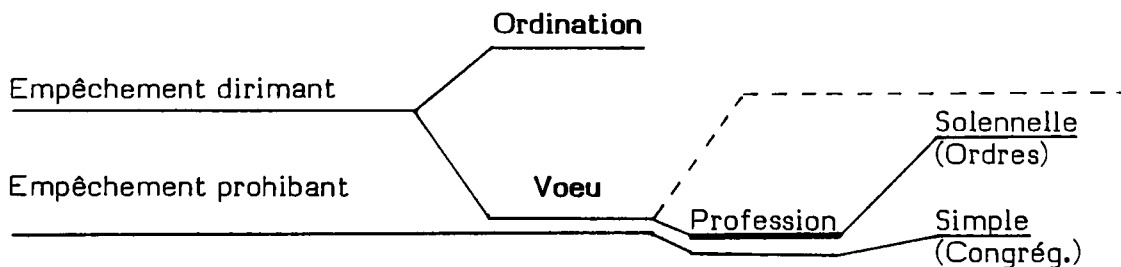
Concile du Latran (1139), can. 7-8.
Cf. Mansi, t. XXI, col. 527-528
Gratien, Decretum, C. 8, D. XXVII, col. 100.



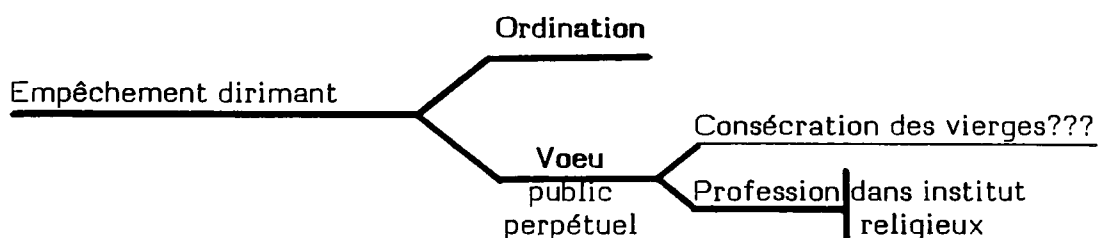
Boniface VIII, Liber Sextus (1298)
Cf. Decretalium Collectiones, C. 1, III, 15 in VI^o, col. 1053.



C.I.C. (1917) can. 1072-1073



C.I.C. (1983) Can. 1087-1088



III. SERVICE DE L'ÉGLISE

Le troisième effet du rite solennel est de dédier la femme ainsi consacrée au service de l'Église¹⁰⁴. L'usage si fréquent du mot "service", surtout depuis le Concile, a peut-être fait perdre de vue les deux éléments constitutifs de la notion même de service.

L'idée de service implique d'abord l'idée de devoir et celle de fonction à remplir pour accomplir le devoir concerné.

1° Le devoir est une obligation particulière définie par le système moral que l'on a accepté. Ainsi une épouse a des obligations particulières qui naissent du fait qu'elle a choisi de vivre à l'intérieur du système conjugal. La religieuse a des obligations propres à la personne dont le système de vie est encadré par des vœux selon les constitutions de telle ou telle congrégation. Juridiquement parlant, le devoir est un lien de droit qui fait qu'après le choix de tel ou tel système moral certaines actions doivent être posées alors que d'autres seront à éviter.

Parce qu'elle a accepté de répondre positivement au don que Dieu lui fait, parce que l'Église a confirmé officiellement le vœu de chasteté, la vierge consacrée a donc des devoirs, c'est-à-dire des obligations particulières à

104. C.I.C. (1983), can. 604: "...Ecclesiae servitio dedicantur."

remplir. Quelles sont ces obligations? L'O.C.V. nous répond que la vierge doit vaquer à la prière, à la pénitence, au service du prochain¹⁰⁵.

2° Le second élément constitutif du service est celui de fonctions propres, autrement dit, d'applications particulières de l'obligation acceptée. Il s'agit de traduire en actions concrètes ce qui apparaissait dans un premier temps un peu comme quelque chose de vague, d'abstrait.

Ainsi, par exemple, si la vierge consacrée a le devoir (l'obligation) de prier, quels gestes concrets de prière, quelles fonctions priantes assumera-t-elle pour remplir son devoir?

S'il est relativement facile de connaître ses devoirs, la question des applications concrètes est autrement plus délicate, car c'est ici qu'entrent en jeu la générosité personnelle avec tous ses degrés, la délicatesse d'âme avec toutes ses nuances, les contraintes plus ou moins impératives dictées par l'âge, le tempérament, la condition sociale, les obligations professionnelles, etc.

L'O.C.V. n'entre pas dans les détails, mais souligne cette règle élémentaire de sagesse qui veut que le service (devoirs et applications concrètes) soit rempli, par les vierges consacrées, "selon leur état et selon leurs charismes respectifs"¹⁰⁶.

105. O.C.V., [p. 7], n° 2: "Virgines christianae enim, paenitentiae et misericordiae operibus, apostolicae actuositati sanctaeque orationi [...], debent vacare." R.C.V., p. 4, II.

106. O.C.V., [p. 7], n° 2: "...pro suo quaeque statu suisque charismatibus".

Devoirs et applications concrètes - même marquées au coin de la sagesse spirituelle - doivent recevoir une impulsion propre d'où jaillit une certaine mentalité. Pour la vierge consacrée, cette mentalité en est une de recherche assidue, d'un amour croissant pour le Christ et de disponibilité plus grande au service des autres¹⁰⁷. C'est ainsi qu'apparaît la dimension "eschatologique" de cette vocation: par son service de l'Église, la vierge tend de tout son être vers cette vie à venir où elle sera enfin unie au Christ, son époux.

Nous essayerons, dans les pages qui viennent, non pas d'identifier les devoirs propres à la vierge consacrée, car les praenotanda du rite les indiquent clairement; nous voulons plutôt dégager quelles applications concrètes sont susceptibles d'être proposées.

Ces applications concrètes donnent à la vie de chaque vierge consacrée sa physionomie vraiment personnelle. Ce sont ces mêmes applications qui fournissent la matière de la règle de vie dont nous parlerons en traitant des conditions d'admission au rite. Pour le moment, en nous appuyant sur la discipline primitive, nous chercherons comment, après Vatican II, la vierge consacrée peut accomplir son service.

A. PRIÈRE

Prier est la première dimension que prend, pour la vierge, le service de l'Église. Celle-ci, en effet, doit louer sans cesse le Seigneur, intercéder pour

107. O.C.V., [p. 7], n° 2: "Ut constat, virgines sacrae, Spiritu Sancto impulsae, suam castitatem devovent quo Christum ardentius diligant fratribusque expeditius deserviant."

les hommes et faire en sorte que sur la terre se continue l'hymne éternel du ciel que le Christ Jésus a introduit dans notre exil¹⁰⁸.

L'Église remplit cette fonction sacrée de façon privilégiée par le sacrifice eucharistique, fonction liturgique par excellence, par l'office divin qui depuis les premiers siècles du christianisme est "constitué de telle sorte que tout le déroulement du jour et de la nuit soit consacré à la louange de Dieu." Lorsque des fidèles "désignés à cela par institution de l'Église" récitent l'office divin, "c'est vraiment la voix de l'Épouse elle-même qui s'adresse à son Époux; mieux encore c'est la prière du Christ que celui-ci, avec son Corps, présente au Père¹⁰⁹."

Avant d'étudier comment la vierge contemporaine doit vivre sa vie de prière pour entrer dans le grand courant liturgique, voyons, sommairement, ce qu'il en était antérieurement.

1. Dans les communautés primitives

La participation des vierges à la vie liturgique est attestée dès les premiers siècles chrétiens. Dans les églises où les communautés se rassemblaient, il y avait comme une espèce de balustrade qui séparait la place

108. Sacrosanctum Concilium, n° 84; C.I.C. (1983), can. 673.

109. Supra, n. 108.

réservée aux vierges de celle occupée par les autres fidèles¹¹⁰. De cette place spéciale, elles prenaient part aux chants, aux veilles et aux cérémonies. Si l'affirmation de M. Viller est toujours valable, les vierges auraient même eu un rôle actif dans les actions liturgiques¹¹¹. Une chose est certaine: non seulement elles assistent aux offices liturgiques, mais elles font l'objet d'un enseignement spécial de la part de l'évêque, lors des grandes assemblées du peuple chrétien. Les sermons de saint Augustin à l'occasion de la fête de Noël en sont une preuve convaincante¹¹².

La grande occupation liturgique des vierges fut, très tôt, la récitation de l'office divin, récitation abondamment nourrie d'étude de la Bible, particulièrement des psaumes.

Cela était vrai des vierges vivant dans les monastères¹¹³, mais ne l'était pas moins pour les vierges vivant dans leurs maisons particulières,

110. H. LECLERCQ, art. "Vierge, virginité", dans Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, vol. XV, 1953, col. 3105.

111. M. VILLER, La spiritualité des premiers siècles chrétiens, [Paris], Bloud et Gay, 1930, p. 36: "Quand saint Victrice fit venir des reliques de Rome à Rouen, dans le cortège organisé pour les recevoir, c'est le groupe des vierges qui portait la croix."

112. G. HUDON, "Le mystère de Noël d'après saint Augustin", dans La Maison-Dieu, n° 59, 1959, p. 76.

113. La biographie de sainte Mélanie la Jeune nous renseigne sur la vie de prière qui se menait dans les monastères: office nocturne et diurne, lecture de la Bible (reprise tout entière quatre fois l'an) et "le soir, comme une friandise après des nourritures plus substantielles, les Vies des Pères du Désert" (Vie de sainte Mélanie, coll. Sources chrétiennes, n° 90, texte grec, traduction et notes par D. GORCE, Paris, éd. du Cerf, 1962, p. 93, pp. 215-219.) C'est peut-être à cette dernière lecture que fait allusion saint Jérôme dans une lettre

comme on peut le déduire de deux canons du concile de Tolède¹¹⁴ visant à réprimer les abus - signalés antérieurement par Macrobe - naissant du fait que des personnes consacrées à Dieu, hommes ou femmes, cherchaient trop les occasions de se fréquenter. "On aimait se rencontrer à table; à défaut de mieux, on se réunissait pour célébrer en privé l'office divin¹¹⁵." Il est douteux qu'il s'agisse ici des vierges vivant dans les monastères, car même si dans les premiers siècles du monachisme il n'est pas question de stricte clôture pour les femmes, celles-ci, selon la règle la plus courante, ne sortaient de leur monastère que pour aller communier à l'église¹¹⁶.

113. Suite

à la vierge Eustochium: "Que le sommeil te surprenne un livre à la main" (Ibid., p. 94+ n. 1). Évagre fait le même souhait avec cette différence qu'il s'agit du soleil et non du sommeil: "Que le soleil, ô vierge, te trouve avec un livre en mains." La Patrologie grecque ne donne que le texte latin des Sentences aux Vierges, d'Évagre (cf. t. XL, col. 1283). L'authenticité de ces Sentences a été contestée. On sait aujourd'hui que cette authenticité ne saurait être mise en doute, bien que l'original grec ait été perdu. Nous avons étudié deux articles intéressants: 1) D.A. WILMART, "Les versions latines des Sentences d'Évagre pour les vierges", dans Revue Bénédictine, 28 (1911), pp. [143]-153, (on trouve aux pages 148-149, une version des Sentences reconstituée à partir de la traduction latine et de la traduction syriaque); 2) J. MUYLDERMANS, "Fragment arménien du ad Virgines d'Évagre", dans Le Muséon, 53 (1940), pp. [77]-87, (on trouve aux pages 83-84, une traduction latine qui ajoute à la traduction de Wilmart la traduction arménienne). Dans le premier cas, la sentence IV - celle qui nous intéresse ici - se lit ainsi: "Oriens sol videat librum in manibus tuis, et postmodum opus tuum." Dans le deuxième cas: "Ortus solis videat te tenentem librum in manibus tuis, et post duas horas accede ad opera tua." Il s'agit bien de prière matinale. Saint Jérôme n'aurait-il fait que calquer en remplaçant soleil par sommeil?

114. Can. 6 et 9, MANSI, t. III, col. 999-1000.

115. D.G. MORIN, "Notes d'ancienne littérature chrétienne", dans Revue Bénédictine, 29 (1912), p. 83.

116. Cf. D. GORCE, dans Vie de sainte Mélanie, p. 78, n. 1.

À la vierge Eustochium qui vivait, à ce moment, non pas dans un monastère, mais bien dans un appartement du palais de sa mère, saint Jérôme rappelle, dans une lettre, le rythme de prière qui doit scander la journée: "Nous devons avoir des heures de prière bien distinctes. De la sorte, si nous étions absorbés par quelque travail, l'horaire lui-même nous avertirait d'accomplir le devoir: l'heure de tierce, de sexte, de none, l'aube aussi et le soir¹¹⁷."

Déjà, on le sent, l'Opus Dei - expression si chère à saint Benoît pour désigner l'office divin - est l'oeuvre principale que doit faire la vierge. Reste-t-il de nos jours, des vestiges de cette façon de concevoir la vie de prière de la vierge consacrée?

2. Depuis la rénovation du rite

Pour accomplir son orationis munus, de quels moyens dispose la vierge contemporaine? La réponse nous apparaît comme un écho du lointain enseignement des Pères. "Il leur est fortement conseillé, pour remplir leur fonction de prière, de célébrer chaque jour la Liturgie des Heures, surtout les offices du matin et du soir¹¹⁸."

117. JÉRÔME (saint), Lettre XXII, 37, "À Eustochium", dans (Saint JÉRÔME, Lettres, coll. des Universités de France, texte établi et traduit par J. LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, t. I, 1949, traduction française avec texte latin en regard), p. 153. "Ces heures [l'aube et le soir] sont devenues les laudes et le lucernaire. Prime n'est pas en usage, ni complies, qui sont de tradition occidentale plus tardive." (Ibid., notes complémentaires, p. 167).

118. R.C.V., p. 4, II; O.C.V., [p. 7], 2: "Ad orationis munus explendum, virginibus sacratis vehementer suadetur ut Officium divinum, Laudes et Vesperas praesertim, cotidie recitent."

Non seulement la fonction est-elle précisée, mais l'esprit qui doit animer cette Liturgie des Heures est explicitement indiqué: "...unissant leur voix au Christ souverain prêtre et à la Sainte Église, elles loueront sans cesse le Père du Ciel, et intercéderont pour le salut du monde entier¹¹⁹." C'est presque la reprise textuelle de l'enseignement du Concile sur l'office divin, office de louange, oeuvre du Christ et de l'Église¹²⁰.

Quelques remarques s'imposent: 1^o - il n'est pas question d'obligation stricte. L'office divin est toutefois "fortement conseillé" (vehementer suadetur). Il y a ici une note de délicatesse à souligner: l'Église n'impose pas quand il s'agit de choses concernant les vierges consacrées.

Lorsqu'elle a légiféré au sujet des vierges, ce ne fut pas pour les obliger à faire telle ou telle chose, mais habituellement, ce fut pour défendre de faire tel ou tel geste peu en accord avec cette vocation. La générosité ne se commande pas.

2^o - L'O.C.V. et le R.C.V. ne mentionnent aucun "exercice de piété" traditionnel: messe quotidienne, temps d'oraison, retraite, etc. L'accent mis sur la dimension liturgique n'exclut pas la dimension personnelle, au contraire

119. R.C.V., p. 4, II; O.C.V., [p. 7], 2.

120. Sacrosanctum Concilium, n^o 83.

elle semble l'appeler, car une Liturgie des Heures vivifiante est peu concevable sans la fréquentation de l'Écriture, une fréquentation synonyme d'étude, de méditation¹²¹.

3^o - La vie d'une vierge consacrée est, de par son essence, une vie contemplative. Cette vie contemplative doit se réaliser en plein monde. Il y a là un équilibre pas toujours facile à trouver. D'où la nécessité de s'aider de moyens tel, par exemple, le choix d'une spiritualité qui réponde aux aspirations personnelles. Pour certaines vierges, le choix s'impose de lui-même, pour d'autres il résultera d'une étude comparée des différentes spiritualités (bénédictine, franciscaine, carmélitaine, dominicaine, etc.)¹²².

4^o - L'accent étant mis, par l'Église, sur la seule prière liturgique, c'est à la vierge elle-même qu'il revient de déterminer quelle part de sa vie est réservée à la prière et quelle est la place faite à la vie sacramentaire. Tout cela est question de charisme particulier, de prudence et d'équilibre. Il serait normal d'en trouver les traces dans la règle de vie.

121. Dans la Règle de saint Benoît prévue pourtant pour des "spécialistes" de l'Opus Dei (office divin), on ne retrouve pas l'obligation d'un temps précis d'oraison. C'est toute la vie qui baigne dans la Lectio divina, cette "lecture-prière" et l'Opus Dei. Saint Jérôme ne craignait pas de donner ce conseil à la vierge Eustochium: "Lis assez souvent et étudie le plus possible" ("Crebrius lege et disce quam plurima", dans Saint JÉRÔME, Lettres, t. I, p. 126).

122. C.I.C. (1983), can. 214.

B. PÉNITENCE

Dans la littérature concernant les vierges consacrées, nous n'avons pas noté, depuis 1970, quelque article traitant spécifiquement de cette obligation de la pénitence.

Par contre, dans les écrits de l'époque patristique, il n'est point de traité sur la virginité qui ne fasse mention de la nécessité, pour la vierge, de s'adonner à une ascèse rigoureuse. Abstinance et jeûnes en sont alors les formes recommandées les plus courantes. Ces traités ayant presque tous une structure identique, c'est en dernier lieu - après les louanges de la virginité et les modèles proposés - qu'on retrouve habituellement ce qu'on nommait alors, non pas surtout ascèse ou pénitence, mais plutôt praecepta, disciplina¹²³.

Nous verrons brièvement quels étaient les préceptes courants concernant la pénitence. Nous en soulignerons deux qui peuvent étonner par leur originalité, marquée au coin d'une sagesse toujours de mise. Nous verrons ensuite comment la vierge peut réaliser, aujourd'hui, le devoir de la pénitence.

123. P.T. CAMELOT, "Les traités De Virginitate au IV^e siècle", dans Mystique et continence, travaux scientifiques du VII^e congrès international d'Avon, Les Études carmélitaines, n° 31-1, Bruges, Desclée De Brouwer, 1952, p. 278. Le terme "précepte" est employé ici dans le sens d'une instruction donnée sous forme de règle de conduite morale. Le précepte adressé aux vierges peut prendre la forme d'un commandement ou d'une prohibition, mais il s'agit plutôt de conseils qui concernent tout à la fois le comportement extérieur et la vie spirituelle (M.R. NUGENT, Portrait of the Consecrated Woman in Greek Christian Literature of the First Four Centuries, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1941, p. 33).

1. La discipline primitive

a) **En général** - Au tout début, l'Église n'imposa rien de plus aux vierges que les devoirs essentiels communs à tous les chrétiens. Ce n'est que peu à peu, avec le développement d'une mystique de la virginité, qu'apparurent des devoirs spéciaux, et ceux-ci concernèrent aussi bien la conduite extérieure que la vie d'union à Dieu.

Les auteurs d'alors semblent guidés par deux principes: 1) maintenant qu'elle a accepté l'appel à la virginité, la vierge doit honorer cet appel; 2) pour cela elle doit recourir à des moyens spécifiques, tant intérieurs qu'extérieurs.

Qu'il s'agisse de la recommandation de s'abstenir de la danse et des bains mixtes, du soin d'éviter dans les vêtements ce qui sentirait le luxe ou la mise en évidence des charmes féminins, du devoir de s'adonner aux jeûnes, aux veilles, etc., toutes ces exhortations ont pour but principal d'aider la vierge à être ce qu'elle a choisi d'être: une femme qui a tout misé sur le Christ Jésus¹²⁴.

124. Tertullien a écrit, très tôt, sur le sujet (De Virginibus velandis, Opera, C.S.E.L., t. XLVIII, pp. 79-103), mais le ton polémique nous semble loin de "l'esprit" qui doit guider la conduite d'une vierge consacrée. L'exemple "classique" du genre nous paraît être le De habitu virginum de saint Cyprien (Opera omnia, C.S.E.L., t. III, pp. 187-205). Saint Ambroise lui-même s'appuie, pour régler la conduite des vierges, sur l'autorité de saint Cyprien (Des vierges II, Écrits sur la virginité, ch. 4, p. 56).

b) **Deux préceptes singuliers** - Parmi les nombreux traités abordant le sujet de l'ascèse des vierges, deux nous paraissent avoir un intérêt particulier. Il s'agit du De virginitate de Basile d'Ancyre¹²⁵ et du De virginibus III de saint Ambroise de Milan¹²⁶.

Arrêtons-nous d'abord à l'ouvrage de l'évêque d'Ancyre. J. Leroy a écrit du De virginitate de Basile d'Ancyre: "L'ouvrage est assez étonnant, par exemple par l'attention apportée au régime alimentaire des vierges consacrées; mais il est connu surtout à propos de quelques pages relatives aux eunuques¹²⁷."

Si l'ouvrage nous a attirée c'est pour d'autres raisons:

Premièrement: L'auteur règle de façon théorique et pratique la vie de femmes qui ont fait profession de virginité et qui ne vivent pas dans les monastères¹²⁸. Cela donne déjà au traité un côté intéressant pour nous, puisque c'est cette catégorie de femmes qui retient notre attention dans le cours de la présente étude.

125. BASILE D'ANCYRE, De virginitate, texte vieux-slave et traduction française par A. VAILLANT, Paris, Institut d'études slaves, 1943, viii-108 p. La traduction française, en regard du texte vieux-slave, a pour titre De la vraie pureté dans la virginité, pp. 3-89.

126. AMBROISE (saint), Des vierges, livre III, dans Saint AMBROISE, Écrits sur la virginité, traduits et présentés par Dom. M.-G. TISSOT, abbé bénédictin, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, [c1980], pp. 78-100.

127. F.J. LEROY, "La tradition manuscrite du 'De Virginitate' de Basile d'Ancyre", dans Orientalia Christiana Periodica, 38 (1972), p. 195.

128. A. VAILLANT, dans BASILE D'ANCYRE, De Virginitate, p. III.

Deuxièmement: L'auteur était médecin avant de devenir évêque. Cette dimension "médicale" apporte une touche originale au traité. Il va sans dire que le médecin qu'est Basile ignore tout des hormones, mais il s'appuie sur les connaissances physiologiques et anatomiques du temps pour rappeler à la vierge que le problème de l'attirance naturelle des sexes se pose, pour elle, avec acuité, avec violence même. Sans doute, Basile s'exprime dans le cadre de la psychologie dualiste et rigide de son époque. Il serait porté à faire fi de l'affectivité, plutôt qu'à la voir se purifier, se sublimer dans la virginité, mais on ne saurait pour autant méconnaître le fruit de l'expérience humaine et chrétienne qui se traduit dans ses recommandations concernant la nourriture, le sommeil, la garde des sens et du coeur, la prudence dans la conduite. "La vierge la plus pure n'ignore pas à quoi sert son corps, ni à quoi sert le corps de l'homme et que tout en elle appelle l'homme¹²⁹."

Les conseils de Basile s'inscrivent dans la ligne d'une ascèse qui est voulue non pour elle-même, mais parce que la vierge est vouée à la recherche de l'amour de Jésus-Christ et non à la recherche "des amis de l'Époux". L'évêque d'Ancyre nous avertit dès le début de son traité qu'il n'écrit pas "un hymne à la virginité", mais qu'il veut "enseigner en toute bienveillance¹³⁰."

129. Il n'est que de relire les chapitres 64 et 65 du traité de Basile d'Ancyre. "Ces réflexions avaient choqué 'l'honnêteté' des éditeurs bénédictins; elles sont [...] à peu près les seules qui témoignent d'une connaissance des réalités psychologiques et physiologiques profondes engagées dans le mystère de la virginité" (P.T. CAMELOT, op. cit., pp. 290-291).

130. BASILE D'ANCYRE, op. cit., p. 3.

Son enseignement pourrait se résumer par le mot prudence¹³¹. Prudence basée sur cette évidence: la vierge est une femme, donc elle tend vers l'homme, elle attire l'homme. Par conséquent, l'ascèse la plus élémentaire consistera à mettre dans sa vie les limites qui s'imposent, considérant le genre de vie choisi.

Dans le De virginibus III, saint Ambroise met sur les lèvres du pape Libère le discours que celui-ci aurait tenu lors de la consécration de sainte Marcelline (la soeur d'Ambroise), à Rome même. L'originalité de saint Ambroise apparaît ici en ce que loin d'aiguillonner la générosité de sa soeur, il met fortement l'accent du côté de la modération. Chez saint Ambroise, la pénitence paraît ne tenir en rien de la compétition athlétique. Elle est bonne pour autant qu'elle libère pour mieux aimer Dieu ou qu'elle devient une participation volontaire à l'oeuvre rédemptrice.

"L'arc ne peut toujours rester tendu." Ce vieil adage populaire, pétri de sagesse, on le trouve déjà sous la plume du saint évêque, lorsqu'il recommande à sa soeur, précisément au sujet de l'ascèse: "Ce que tu veux faire longtemps, arrête par moments de le faire. Il faut qu'il te reste quelque pénitence à ajouter pendant le Carême, mais sans aucune ostentation, uniquement par motif de piété¹³²." Ces propos sont d'autant plus étonnants qu'on les retrouve ici sous la plume d'un juriste.

131. Le C.I.C. (1983), can. 277-§2, fait aux prêtres un devoir de pratiquer la prudence, précisément à cause de leur obligation à la continence.

132. AMBROISE (saint), Des vierges, III, ch. 17, Écrits sur la virginité, p. 89.

c) **Traits de l'ascèse primitive** - Ce qui ressort de la lecture des ouvrages sur l'ascèse des vierges aux premiers siècles chrétiens, c'est qu'il s'agit d'une ascèse à dimension personnelle. C'est aussi une ascèse qui est visible et dont la visibilité se traduit en pratiques de mortification. Toute cette discipline, à l'aspect assez rébarbatif, est tout de même adoucie, en quelque sorte, par la grande liberté d'application laissée à la vierge. L'évêque, même s'il suggère fortement, même si parfois il supplie, ne va jamais jusqu'à imposer. Cette liberté sera un tremplin ou une pierre d'achoppement pour la vierge, tout au long de l'histoire multi-séculaire de l'institution. Essayons de voir maintenant comment pourrait se vivre, à notre époque, ce devoir de la pénitence.

2. La pénitence aujourd'hui

a) **Le laconisme de l'O.C.V.** - L'O.C.V. est d'un laconisme remarquable au sujet du devoir de la pénitence. Il dit tout simplement que les vierges doivent vaquer aux oeuvres de pénitence¹³³. L'obligation est énoncée sans aucune ambiguïté, mais nulle application particulière n'est imposée, ni même suggérée. Rappelons que le devoir de la prière avait, au moins, une application concrète dans l'exhortation pressante (vehementer suadetur) à réciter chaque jour l'office divin. On ne trouve, ici, rien de semblable.

133. O.C.V., p. [7], 2: "Virgines [...] paenitentiae [...] operibus [...] debent vacare."

Pour vaquer aux oeuvres de la pénitence, il importe d'abord de savoir ce qu'est la pénitence. C'est déjà une première difficulté. S'agit-il d'actes de mortification? Cette dernière expression est sujette à des interprétations tellement différentes selon le tempérament, le milieu social, ou les spiritualités particulières, ou encore les époques, qu'on pressent que la pénitence n'est pas à confondre avec les pénitences¹³⁴. Ici, comme ailleurs, l'ambiguïté des termes est à surveiller.

b) **La métanoïa chrétienne** - Théologiquement, la pénitence est "l'entrée volontaire dans les circuits du dessein de Dieu¹³⁵", autrement dit: le passage du monde du péché au monde du salut en Jésus Christ. Pour reprendre un terme biblique, particulièrement dense, il s'agit de metanoïa (littéralement: changement de mentalité, donc conversion)¹³⁶. Sous ce mot, se cache une dynamique qui permet de repérer dans le processus de changement, des étapes, des temps, dans lesquels s'inscriront les oeuvres de pénitence appropriées.

Le premier temps est marqué par la prise de conscience du péché - personnel et collectif - et de la rupture qu'il crée. Prise de conscience qui appelle le regret du péché. La deuxième étape est marquée, non plus par la

134. Un ouvrage éclairant à ce sujet: T. MAERTENS et autres, Pénitence et pénitences, l'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur, Bruxelles, éd. Lumen Vitae, 1953, 217 p.

135. T. MAERTENS, op. cit., p. 43.

136. Pour une intéressante explication du mot métanoïa voir: E. des PLACES, "Actes 17, 30-31", Biblica, 52 (1971), pp. 526-534. Les pages 528-530 sont particulièrement éclairantes.

seule lucidité, mais par le passage aux actes, c'est-à-dire par l'exercice de la vertu morale de pénitence. C'est ici qu'on peut parler d'oeuvres, d'exercices de pénitence. Il s'agira d'abord d'exercices de base: ceux que demande la fuite du péché, l'effort volontaire pour compenser la médiocrité ou enlever les obstacles à l'épanouissement de la vie chrétienne. À ces exercices de base s'ajoutent aussi selon les temps liturgiques, par exemple le carême, ou selon la vocation personnelle, des exercices de pénitence expiatoire. Toujours dans cette ligne du processus de conversion, s'inscrit la démarche pénitentielle sacramentelle: célébration en Église et par l'Église du pardon accordé. Enfin, troisième étape: puisque changer implique nécessairement le remplacement d'une chose par une autre, il s'agit ici de prendre la mentalité de Jésus Christ et, par conséquent, en arriver, peu à peu, à juger de la vie, de la souffrance, du bonheur, du travail, de l'argent, en un mot de tout événement, selon la lumière puisée dans l'Évangile. À cette étape, les "exercices" de pénitence se transforment en communion aux sentiments du Christ, d'où l'orientation pascale de la vie qui devient une incessante conversion évangélique.

c) **Rappels d'ordre pratique** - La théologie, en éclairant le processus de la conversion exigée de chaque chrétien, situe à leur juste place les "oeuvres de pénitence". Celles-ci sont tout à la fois des fruits et des moyens de conversion¹³⁷. Moyens de conversion, elles participent de la précarité des moyens, d'où le danger d'en mésuser par excès ou défaut. L'invitation à la

137. Il serait trop long de relever tous les textes conciliaires pertinents. La simple consultation d'une table analytique s.v. Paenitentia indique rapidement où trouver les citations désirées.

prudence, à la modération, qu'on trouvait déjà aux premiers siècles de l'Église, garde toute son actualité¹³⁸.

Dans l'élaboration et l'approbation de la règle de vie, la vierge et l'évêque seraient bien inspirés de tenir compte du fait que les oeuvres de pénitence sont des moyens de conversion.

Cependant, elles ne sont pas que des moyens de conversion, elles en sont aussi les fruits auxquels elles empruntent ce caractère de plénitude, d'accomplissement qui marquent la personne arrivée à maturité spirituelle. À cette étape, la pénitence devient amour.

C'est avec beaucoup de discrétion que l'O.C.V. rappelle le devoir de la pénitence sans indiquer aucune manière particulière de remplir ce devoir. En ce domaine, il est aisé de comprendre que le droit ait peu à dire. Un simple rappel du devoir suffit¹³⁹.

138. Il n'est pas hors de propos de rappeler aussi que cette "discrétion" dans les oeuvres de pénitence s'impose non seulement pour des raisons théologiques, mais aussi pour éviter des "rumeurs" inutiles. Déjà, au V^e siècle, saint Athanase écrivait à une vierge: "Et si, ce qu'à Dieu ne plaise, tu tombes malade, soigne-toi pour ne pas donner aux hommes l'occasion de dire que c'est l'ascèse (la virginité) qui t'a donné cette maladie." (De Virginitate sive de Asceti, P.G., t. XXVIII, col. 264D). Dans la Patrologie grecque, ce traité ne figure qu'en latin. L'attribution à saint Athanase reste douteuse (voir M. AUBINEAU, "Les écrits de saint Athanase sur la virginité", Revue d'Ascétique et de Mystique, 31 [1955], pp. 140-171), mais on ne saurait mettre en doute l'existence du traité.

139. Cette question de la pénitence est aussi abordée dans le code, lorsqu'il est question des ermites (can. 603). Vierges consacrées et ermites, n'ayant pas les coutumes, les traditions d'une famille religieuse offrant déjà certains rappels du devoir de la pénitence, il est sans doute opportun que ce devoir soit rappelé de façon explicite aux vierges et aux ermites, ce qui n'est pas fait pour les religieux.

C. TRAVAIL APOSTOLIQUE

Le troisième devoir concerne le travail apostolique et les oeuvres de miséricorde. Celles-ci se confondant souvent avec celui-là, nous les englobons dans l'expression "travail apostolique". L'O.C.V. et le R.C.V. disent sensiblement la même chose au sujet de ce devoir, qui n'est pas propre à la seule vierge consacrée, mais qui la concerne de façon plus impérative, à cause de sa vocation particulière dans l'Église¹⁴⁰.

Après quelques considérations sur le mot "apostolique", nous essaierons de cerner le mandat particulier de la vierge et nous terminerons par quelques remarques concernant les lieux et les formes du travail, puisque l'O.C.V. en fait une mention particulière¹⁴¹.

1. Le mot "apostolique"

Ce terme, d'un emploi si fréquent, surtout depuis quelques décennies, a une histoire, dont la connaissance même sommaire, permet de saisir plus

140. O.C.V., p. [7], n° 2: "...misericordiae operibus, apostolicae actuositati [...] debent vacare." Le R.C.V., p. 4, II, dit: "Elles s'adonnent [...] au service de leurs frères et au travail apostolique."

141. O.C.V., p. 11, n° 3: "...virgines vitam saecularem agentes [...] plerumque dioeceseos operibus deserviunt."

correctement la nature du devoir en question. Le mot "apostolique" n'est ni profane ni biblique; il est une création de la langue chrétienne¹⁴².

Le premier sens de l'adjectif "apostolique" en est un de désignation de ce qui se rattache aux Apôtres: écrits, doctrines, traditions, successeurs. C'est un usage à caractère institutionnel, le seul qu'ait connu l'Église jusqu'au Ve siècle, et dont l'expression "Siège apostolique" est un vestige conservé encore de nos jours.

Du Siège, à qui il s'applique par référence préférentielle, l'adjectif en est venu naturellement à désigner celui qui occupe ce Siège. "Apostolicus" sera donc un nom courant du Souverain Pontife.

Autre emploi datant de cette même époque: l'application à l'Église de l'adjectif "apostolique", par opposition aux sectes dissidentes. C'est en ce sens que le Credo issu du concile de Nicée nous fait dire: "Je crois en l'Église une, sainte, catholique et apostolique".

142. L.-M. DEWAILLY, "Notes sur l'histoire de l'adjectif apostolique", dans Mélanges de Science Religieuse, Lille, Ve année, cahier I, février 1948, p. [14].

Le mot "apôtre", par contre, se trouve 80 fois dans le Nouveau Testament. Cf. F. AGNEW, "On the Origin of the Term Apostolos", dans The Catholic Biblical Quarterly, 38 (1976), p. 49.

Pour les non-chrétiens, le mot "apôtre" risquait d'être quelque chose d'incompréhensible. Ibid., p. 50, n. 9.

Tous ces emplois différents ont en commun de souligner le rapport qui relie aux Apôtres¹⁴³.

La deuxième étape de l'évolution de l'adjectif "apostolique" va, non plus dans le sens d'une appartenance aux Apôtres, d'une descendance de ceux-ci, mais dans le sens d'une ressemblance avec la vie des Apôtres, ce qu'on appelle la vita apostolica.

La vita apostolica évoque d'abord les textes évangéliques, où Jésus envoie ses apôtres en mission (Mt 10, 5-15; Mc 6, 7-13; Lc 10, 2-12) et les textes des Actes (2, 42-47 et 4, 32-35) avec leur "tableau idyllique de l'Église primitive" (Osty). Tout ce qu'il y aura de réformes, de fondations, de heurts, de révolutions, dans l'Église, jusqu'au XVI^e siècle, trouvera son unité dans la notion de vita apostolica, synonyme de ferveur, de pauvreté, de vie en commun, et qui verra moines, chanoines et mendiants s'engager dans des polémiques célèbres¹⁴⁴.

Enfin, au XVI^e siècle, avec la découverte du nouveau monde et ses millions d'hommes qui ignoraient le Christ, apparaît le sens moderne de l'adjectif "apostolique". Le mot évoque alors l'activité de ceux que l'Église

143. Sur ce premier sens: Cf. H. HOLSTEIN, "L'évolution du mot apostolique", dans L'Apostolat, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, Paris, éd. du Cerf, 1957, pp. 43-49.

144. I.E. LOZANO, "De vita apostolica apud Patres et scriptores monasticos", dans Commentarium pro Religiosis, 52 (1971), pp. 197-120; M.-H. VICAIRES, L'imitation des Apôtres. Moines, chanoines, mendiants (X^e-XIII^e siècles), Paris, éd. du Cerf, 1963, 90 p.

envoie annoncer l'évangile -- les missionnaires -- et les vertus que demande l'accomplissement de cette charge. Ce n'est plus tant l'imitation de la vie des Apôtres que la participation à leur mission¹⁴⁵. Est dit "apostolique" tout ce que font les missionnaires et les qualités d'âme que leur tâche exige¹⁴⁶.

Appliqué d'abord aux seuls missionnaires, l'adjectif fut ensuite appliqué aux prêtres et aux religieux travaillant dans leur propre pays, auprès des chrétiens. L'essor de l'Action Catholique augmenta encore l'extension du mot "apostolique", qui fut appliqué au laïc qui s'adonnait avec zèle à l'avènement du Royaume.

Selon L.-M. Dewailly, l'adjectif "apostolique" a actuellement quatre emplois qui sont comme la synthèse de l'évolution: a) Le sens primitif, originel, rapporte directement aux Apôtres. b) Le sens romain rapporte à Pierre, et ses dérivés: Siège apostolique, légat apostolique, bénédiction apostolique, etc. c) Le sens médiéval, presque synonyme de l'adjectif "évangélique", rapporte à un genre de vie semblable à celui des Apôtres. d) Le sens moderne, qui se rapporte à une oeuvre semblable à celle des apôtres et aux dispositions d'esprit que cette oeuvre exige.

On ne rencontre pratiquement plus les sens "a" et "b", si ce n'est dans des expressions stéréotypées, où la relation avec les Apôtres n'est plus directement perçue. Le sens "c" intéresse ceux qui étudient le moyen-âge ou

145. H. HOLSTEIN, *loc. cit.*, pp. 56-60.

146. C'est ainsi, par exemple, qu'on parlera de "prédication apostolique, de labeur apostolique, de charité apostolique, de zèle apostolique", etc.

s'en inspirent. Le sens "d" est le seul vivant, donc le seul susceptible de créer de nouvelles expressions. En élargissant de vieux mots chrétiens, il ne faut jamais perdre de vue leur "premier analogué", autrement on perd de vue leur contenu essentiel¹⁴⁷.

La valeur de l'adjectif "apostolique" accolé au mot "travail" est loin du sens premier de "propre aux Apôtres". Il ne signifie pas non plus "à l'imitation des Apôtres". Même le sens moderne, avec ses deux nuances (oeuvres et vertus) est aujourd'hui élargi. Il semblerait plus juste de dire qu'est "apostolique" le travail qui se fait en communion avec l'évêque du lieu¹⁴⁸.

2. Le mandat apostolique

Malgré son évolution, le mot "apostolique" garde toujours une certaine relation au mot "apôtre". Qui dit apôtre dit envoyé. Or, comme il n'est pas d'envoyé sans mandat, peut-on, en parlant du travail apostolique de la vierge consacrée, dire qu'il s'agit d'un mandat? Si oui, quelle est la nature de ce mandat¹⁴⁹?

147. L.-M. DEWAILLY, *loc. cit.*, pp. 150-152.

148. C.I.C. (1983), can. 678-§1. Ce texte concerne les religieux, mais toutes proportions gardées, on peut l'appliquer aux vierges consacrées. Voir aussi les canons 673-674.

149. Nous employons le mot mandat précisément parce que ce mot a non seulement le sens de représentation, comme tel est le cas en droit civil, mais parce que ce mot, en droit canonique, atteste tout à la fois la procuration (l'acte d'agir à la place d'un autre) et l'habileté à agir à la place d'un autre. Cf. C.I.C. (1983), can. 229-§3.

Dans un article intitulé "Étude canonique du mandat de la religieuse active" (Cf. *L'Apostolat*, pp. [111]-121), le Père E. Gambari, de la S. Congrégation des Religieux et des Instituts séculiers, démontre l'existence d'un tel mandat. C'est l'enseignement du Père Gambari que nous appliquons à la vierge consacrée.

L'Église a toujours considéré comme découlant de sa mission l'exercice des oeuvres de miséricorde et des oeuvres de charité. C'est pourquoi elle revendique le droit d'avoir des écoles, des hôpitaux, des organismes divers qui, directement ou indirectement, permettent la poursuite de la fin de l'Église: le salut des âmes.

Chaque baptisé a le devoir, selon ses possibilités et à titre personnel, privé, d'aider l'Église dans sa mission caritative¹⁵⁰. L'apostolat est un droit et un devoir, dont le fondement théologique repose sur le fait que, par le baptême et la confirmation, "c'est le Seigneur lui-même qui [...] députe à l'apostolat¹⁵¹." Cela vaut déjà pour tout fidèle, mais il est certaines personnes qui, en vertu de leur donation particulière au Seigneur, sont publiquement mandatées à cette oeuvre de collaboration avec l'Église. Les vierges consacrées sont de ce nombre.

En effet, le rite de la consécration étant approuvé par l'autorité suprême de l'Église, ni la vierge, ni personne d'autre ne peut changer la fin en vue de laquelle la vierge est consacrée: la poursuite d'un amour plus ardent du Christ et le service du prochain¹⁵².

150. C.I.C. (1983), can. 225-§ 1.

151. *Apostolicam Actuositatem*, n° 3: "Per Baptismum enim corpori Christi mystico inserti, per Confirmationem virtute Spiritus Sancti roborati, ad apostolatam ab ipso Domino deputantur."

152. O.C.V., [p. 7], n° 2: "...virgines [...] Christum ardentius diligant fratribusque expeditius deserviant".

Ce service d'autrui est non seulement une fin à poursuivre, c'est déjà un devoir à remplir¹⁵³ et, par surcroît, c'est un devoir solennellement accepté, pour la vie, devant l'évêque et devant la communauté chrétienne¹⁵⁴.

Le caractère non seulement juridique mais canonique du mandat apostolique de la vierge découle comme une conséquence nécessaire du rite de la consécration. Ce mandat, il faut le préciser, n'est pas dans l'ordre de la juridiction, mais dans celui d'une collaboration¹⁵⁵.

3. Lieux et formes du travail apostolique

L'O.C.V., en disant que les vierges consacrées s'adonnent "la plupart du temps" (plerumque) aux oeuvres du diocèse¹⁵⁶, nous indique par là quelles sont les formes habituelles et le lieu ordinaire de la collaboration¹⁵⁷, ce qui n'exclut pas les autres formes et les autres lieux. Quoi qu'il en soit, ce qui rend le travail apostolique, c'est d'abord le fait que ce travail soit accompli en

153. Supra, n. 140.

154. O.C.V., p. 15, n° 17: "Episcopus eas interrogat: Vultis in sanctae virginitatis proposito ac Domini Ecclesiaeque servitio ad extremum vitae perseverare? - Volo".

155. C.I.C. (1983), can. 394.

156. Supra, n. 141.

157. Le R.C.V. ignore cette indication. Il parle de la place que la consécration donne aux vierges dans l'Église locale, mais ne dit pas quelle est cette place ni le rôle qu'elle implique. Cf. R.C.V., [p. 7], n° 3.

communion avec l'évêque diocésain, mais c'est aussi d'être réalisé avec les qualités de l'apôtre: amour, désintéressement, zèle¹⁵⁸.

Presque tous les champs de l'activités humaine sont ouverts devant les vierges consacrées:

Exercez votre apostolat aussi bien dans le monde que dans l'Église, aussi bien dans le domaine temporel que dans le domaine spirituel: [...] secourez les pauvres, soignez les malades, instruisez les ignorants, protégez les enfants, aidez les vieillards, entourez les veuves et tous ceux qui souffrent¹⁵⁹.

Parler des lieux et formes du travail apostolique soulève nécessairement le problème financier, étant donné que la vierge doit assumer sa subsistance, car la consécration des vierges ne crée, par elle-même, aucun titre à un revenu assuré de la part du diocèse. La question monétaire n'étant pas reliée directement¹⁶⁰ aux effets du rite de la consécration, nous l'étudierons au chapitre suivant, lequel traitera des exigences juridiques particulières à ce rite, tant de la part du ministre que de la part du sujet.

158. Il faut souligner que l'O.C.V. emploie le verbe deservire et non le verbe servire. Deservire appartient au latin chrétien et traduit précisément cette idée de zèle, de fidélité, d'amour. Cf. H. GOELZER, Dictionnaire latin-français, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 210. On trouve aussi dans deservire l'idée de donation totale ("to devote oneself to"); Cf. Oxford Latin Dictionary, fasc. III, p. 525.

159. O.C.V., pp. 14-15. "Exercentes autem apostolatam vestrum tam in Ecclesia quam in mundo, tam in ordine spirituali quam in ordine temporalis [...] subvenite pauperibus, infirmos curate, docete indoctos, parvulos protegete, senes sublevate, viduas afflictosque confortate."

160. Indirectement, la question "argent" n'est pas sans conséquence sur la possibilité de répondre aux besoins pastoraux exprimés par l'évêque et sur la tranquillité d'esprit nécessaire pour mener sagement une vie consacrée vécue sans la sécurité communautaire.

CHAPITRE IV

LES EXIGENCES JURIDIQUES

I. LE MINISTRE

A. LÉGISLATION ANTÉRIEURE À 1971

En règle générale, on exigea le caractère épiscopal de la part de celui qui consacrait une vierge. En effet, la législation voulait que toute consécration soit faite par un ministre revêtu du caractère épiscopal¹ ou ayant reçu une délégation du Saint-Siège, soit par le droit² soit par indult apostolique.

Les prélats et abbés nullius, les vicaires apostoliques, les administrateurs apostoliques ou les préfets apostoliques n'ayant pas le caractère épiscopal ne pouvaient, de par le droit, consacrer des vierges³.

Nous verrons ce qu'il en fut au cours des siècles et ce qu'en dit la législation rénovée.

1. C.I.C. (1917), can. 1147.

2. Ibid., can. 239. La consécration des vierges n'est pas mentionnée explicitement dans le can. 239, §1, n° 20, mais il est aisé de faire la déduction. Un cardinal peut faire tous les types de consécrations et bénédiction: églises, autels, vases et ornements sacrés, abbés et autres consécrations semblables, à l'exception de la consécration des saintes huiles.

3. Ibid., can. 294, 337.

1. Considérations historiques

Dès que l'église s'occupa de réglementer le rite de la consécration des vierges, elle exigea du ministre le caractère épiscopal. En effet, dès le IV^e siècle, des consécractions furent faites par des évêques et non par de simples prêtres.

On sait qu'à Rome, ce fut le pape Libère lui-même qui consacra Marcelline, la soeur de saint Ambroise. La cérémonie eut lieu à Saint-Pierre, le jour de Noël 353. C'est saint Ambroise qui l'affirme, lorsqu'il rappelle à sa soeur l'exhortation faite par le pape lors de la cérémonie:

Le jour de la naissance du Sauveur, à Saint-Pierre, tu marquais par le changement même de vêtement ta profession de virginité - y eut-il jour plus à propos que celui où une Vierge enfanta? - de nombreuses vierges étaient là, recherchant à l'envie ta compagnie. Il le pape Libère t'adressa ces paroles: le long discours suit⁴.

Saint Jérôme mentionne, lui aussi, le cas d'une vierge qui reçut également la consécration à Saint-Pierre. Le texte ne dit pas clairement que c'est le pape qui procéda à la consécration, mais il est peu probable qu'à Saint-Pierre même un simple prêtre ait pu faire la consécration⁵.

4. Au sujet de ces considérations historiques: R. METZ, La consécration des vierges..., pp. 99-103.

AMBROISE (saint), De virginibus, lib. III, dans Les livres des vierges, texte latin, traduction et notes par des moines et des moniales en hommage filial à leur Père saint Benoît, d'après l'édition critique d'Otto Faller, S.J., Solesmes, 1971, pp. 77-78.

5. Epist. CXLVII, 6: "Post apostoli Petri basilicam, in qua Christi flammeo consecrata est", dans JÉRÔME (saint), Lettres. Texte établi et traduit par J. LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, t. VIII, 1963, p. 126.

Ce n'est pas seulement à Rome que le droit de consacrer des vierges était réservé à l'évêque. À Milan, saint Ambroise consacrait lui-même, non seulement les filles de sa ville épiscopale, mais celles des villes environnantes⁶.

La même coutume prévalait à Carthage. C'est ce qui ressort d'une lettre adressée par Jérôme à une vierge de cette ville, Dimitrias⁷.

À l'époque de saint Jérôme, consacrer des vierges était généralement considéré comme une prérogative épiscopale. De plus, la cérémonie était vue comme étant non pas une simple fonction épiscopale, mais une fonction spéciale parmi les tâches de l'évêque, laquelle fonction exigeait non seulement le caractère épiscopal, mais une certaine maturité, fruit d'un long service ecclésial. C'est ainsi qu'en parlant de l'élévation rapide d'un païen, converti de fraîche date, Jérôme écrit:

Hier catéchumène, aujourd'hui pontife, hier à l'amphithéâtre, aujourd'hui dans l'église; le soir au cirque, le matin à l'autel; tout à l'heure prenant parti pour des "supporters" d'histrions, à présent consécrateur de vierges...⁸

6. AMBROISE (saint), De virginibus libri III, lib. I, c. 10: "Denique de Placentino sacrandae virgines veniunt, de Bononiensi veniunt, de Mauretania veniunt, ut hic velentur." Cf. éd. I. CAZZANIGA, coll. Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, Turin, G.B. Paravia, s.d., [1948], p. 30.

7. Jérôme lui écrit (Epist. CXXX, 2) à l'occasion de la consécration: "Scio quod ad inprecationem pontificis flammee uirginale sanctum operuerit caput; et illud apostolicae uocis insigne celebratum sit"; Cf. JÉRÔME (saint), Lettres, éd. J. LABOURT, t. VII, 1961, p. 167.

8. JÉRÔME (saint), Epist. LXIX, 9: "Heri catechumenus, hodie pontifex; heri in amphitheatro, hodie in ecclesia; uespere in circo, mane in altari; dudum fautor histrionum, nunc uirginum consecrator", éd. J. LABOURT, t. III, 1953, p. 207. La traduction française est celle de Labourt.

Bien que la consécration des vierges semble avoir été habituellement réservée à l'évêque, et cela dès l'apparition de la cérémonie, on ne trouve pas, avant le IV^e siècle, de textes législatifs désignant l'évêque comme le ministre propre de la consécration. Il faudra attendre qu'un prêtre veuille s'arroger ce droit pour que les conciles sévissent. C'est ainsi que le deuxième concile de Carthage en 390 décréta qu'un prêtre ne peut ni confectionner le Saint-Chrême, ni consacrer les jeunes filles⁹. Aux environs de 650, le concile de Rouen exige que les filles reçoivent le voile non pas du prêtre, mais de l'évêque¹⁰.

On pourrait peut-être objecter que dans de nombreux documents pontificaux des premiers siècles de l'Église il est dit que le voile fut imposé aux vierges par un prêtre et non par un évêque¹¹. L'emploi du mot "sacerdos" peut prêter à confusion, puisque les commentateurs sont d'accord pour dire que le mot "sacerdos" désignait dans la terminologie ecclésiastique primitive aussi bien celui que nous appelons actuellement le prêtre que celui que nous désignons par le terme évêque. À partir de quelle date et sous quelle influence le mot episcopus fut-il utilisé pour désigner l'évêque? Il est difficile de le préciser, mais avant que les termes évêque et prêtre eussent chacun leur contenu sémantique propre, il y eut certainement une période de flottement dans

9. Can. 3: "Chrismatis confectio et puellarum consecratio a presbyteris non fiant", dans T. BRUNS, [éd.], Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII., Berlin, G. Reimer, 1839, t. I, p. 118.

10. Can. 9: "Similiter et de puellis virginibus a presbyteris non velandis statutum est, ut si quis hoc facere tentaverit tanquam transgressor canonum damnetur", dans H.T. BRUNS, op. cit., t. II, p. 270.

11. Can. 1: "...quae integritatem publico testimonio professa a sacerdote prece fusa benedictionis velamen accepit", ibid., t. II, p. 275.

l'emploi des termes¹². Quand on voit dans la littérature primitive l'insistance sur la nécessité du caractère épiscopal pour procéder à une consécration de vierges, il n'est peut-être pas téméraire d'affirmer que le mot sacerdos signifie évêque dans la pensée des législateurs. D'ailleurs, à mesure que le vocabulaire se précise, c'est le mot presbyter et non sacerdos qui sera souvent employé pour désigner le dignitaire ecclésiastique venant après l'évêque¹³.

Il n'y eut pas que les prêtres qui prétendirent avoir le pouvoir de procéder aux consécrations de vierges. À partir du VIII^e siècle, des abbesses, voire même de simples moniales se permirent de faire de telles consécrations. En 789, les Capitulaires de Charlemagne interdirent de façon catégorique cette pratique¹⁴. Cependant les abus continuèrent, mais les papes, de leur côté, ne cessèrent de rappeler la discipline de l'Église faisant de la consécration des vierges un privilège épiscopal¹⁵.

12. P.M. GY, "Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien", dans Études sur le sacrement de l'Ordre, coll. Lex Orandi, 22, Paris, éd. du Cerf, 1957, pp. [125]-145.

13. Voir note 10 pour un exemple de l'emploi de presbyter. Voir aussi P. PUNIET, Pontifical romain, t. II, p. 149; l'auteur traduit le mot sacerdote du can. 1 du concile romain (vers 400) par le mot "évêque". R. METZ souligne que P. Puniet a raison et il ajoute que le terme sacerdos était même souvent réservé à l'évêque; op. cit., p. 100.

14. Can. 76: "Auditum est, aliquas abbatissas contra morem sanctae Dei ecclesiae [...] velare virgines [...] Quod omnino vobis, sanctissimi patres, in vestris parrochiis interdendum esse scitote", dans A. BORETIUS, éd., Capitularia Regum Francorum, coll. Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio II, t. I, Hannover, Hahn, 1883, p. 60.

15. En 1244, l'abbesse des Cisterciennes de Burgos avait osé donner le voile des vierges et la consécration à la fille du roi de Castille, tandis que l'évêque célébrait la messe. Le pape Innocent IV dut intervenir et rappeler que les décisions conciliaires défendaient aux abbesses d'accomplir le rite de la consécration des vierges. Cf. P. PUNIET, Le Pontifical romain, t. II, p. 137.

2. La délégation

L'Église a défendu, au cours des siècles, le principe voulant que la consécration des vierges fût réservée à l'évêque. Une question se pose: l'évêque pouvait-il déléguer un simple prêtre?

D'après le canon 34 du concile d'Hippone en 393, il semble qu'une délégation était possible. Ce canon affirme que le prêtre ne peut consacrer une vierge sans la permission de l'évêque¹⁶. Cette consultation antérieure à la cérémonie n'avait pas pour seul but d'informer le pontife de l'événement à venir, mais devait aussi permettre à l'évêque de juger de l'opportunité de procéder à la consécration. Il est difficile de comprendre autrement le texte du canon 34.

R. Metz rapporte un autre cas de délégation que nous avons une certaine difficulté à accepter comme exemple typique en la matière¹⁷. Il s'agit d'un certain Armentarius, ordonné évêque d'Embrun¹⁸ en 438 et dont l'occupation du siège épiscopal paraissait illégale parce que cet évêque avait été ordonné par deux évêques seulement et sans la permission du métropolitain. Embrun était un diocèse suffragant d'Arles¹⁹. Hilaire, archevêque d'Arles,

16. Can. 34, dans MANSI, t. III, col. 923-924.

17. R. METZ, *op. cit.*, p. 104, n. 47.

18. L. GAILLARD, art. "Embrun", dans A. BAUDRILLART [et autres], Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, t. XV, 1963, col. 373-382.

19. J. RAFFALLI, art. "Arles (vicariat d)", dans R. NAZ, [éd.], Dictionnaire de droit canonique, t. I, 1935, col. 1038-1043.

convoqua un concile à Riez, en 439, pour connaître de l'affaire. Armentarius fut déposé le 14 novembre 439. Sept des huit canons de ce concile²⁰ traitent des dispositions à prendre à l'égard de l'évêque déposé. Le canon 3 stipule qu'Armentarius gouvernera, comme chorévêque, une autre église et qu'il sera admis à la communion en qualité d'évêque étranger. Le concile ne remet pas en question le caractère épiscopal d'Armentarius. En effet, nulle mention qu'il faille recommencer les ordinations qu'il a faites, mais l'exercice du pouvoir est limité. La consécration des vierges reste une des fonctions qu'il peut remplir²¹. La consécration des vierges étant reliée au pouvoir d'ordre et non au pouvoir de juridiction, Armentarius pouvait donc consacrer valablement des vierges. Cependant, nous n'avons trouvé nulle part des indices nous permettant de croire que le chorévêque Armentarius aurait effectivement consacré des vierges. Les circonstances tellement exceptionnelles qui ont entouré la déposition de cet évêque et les divergences d'opinion au sujet des chorévêques²² obligent à considérer le cas Armentarius comme un accident historique²³. Une chose paraît certaine, c'est que si délégation il y a eu dans le cas d'Armentarius, la délégation ne concernait pas un "simple" prêtre.

20. Can. 1-7, dans MANSI, t. V, col. 1089-1096.

21. Can. 5, dans HEFELE-LECLERCQ, Histoire des Conciles, t. II, 1^{ère} partie, Paris, Letouzey et Ané, 1908, p. 429.

22. Voir J. LECLEF, art. "Chorévêque", dans Dictionnaire de droit canonique, t. III, 1942, col. 686-695. Sur le même sujet: HEFELE-LECLERCQ, op. cit., t. II, 2^e partie, pp. 1221-1237.

23. C'est l'opinion de L. TACHÉ dans "Chorévêques et Abbés. À propos du pouvoir d'ordre", dans Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle, coll. Publications de l'institut d'études médiévales d'Ottawa, II, Paris, J. Vrin / Ottawa, Inst. d'études médiévales, 1932, pp. 193-202.

Les délégations dont nous venons de parler nous ramènent aux IV^e et V^e siècles. Qu'en fut-il dans les siècles suivants? Un décret de la S. Congrégation des Rites, le 25 janvier 1698, est intéressant à ce propos. De Cracovie, en Pologne, était venue une demande concernant la possibilité de déléguer, pour la consécration des vierges, lorsque l'évêque se trouve empêché ou est absent, non pas un simple prêtre, mais un prélat inférieur qui, par indult apostolique, a la faculté de célébrer pontificalement. Malgré ce qu'avaient déjà sanctionné le deuxième concile de Carthage en 390 et le concile de Riez en 439, malgré aussi des concessions faites à des prêtres et à des abbés en faveur des moniales de leur ordre²⁴, la S. Cong. répondit que la chose ne serait pas permise²⁵.

Avec la disparition des vierges consacrées vivant dans le monde et la désaffection progressive dont le rite fut l'objet dans les monastères, non seulement on perd la trace des demandes de délégation, mais c'est tout simplement la disparition presque totale²⁶ de la consécration, au XV^e siècle.

24. A. TAMBURINI, De Jure Abbatum et aliorum Praelatorum, Tam Regularium, quam Secularium Episcopis inferiorum, Disput. XXII, quaesitum VI, Cologne, J.B. Coomans, t. I, 1691, pp. 320-321.

25. "Promotor Fiscalis Curiae Episcopalis Civitatis Cracoviae in Polonia petit humiliter declarari: An licet Praelatis inferioribus, in indulto Apostolico habentibus usum Pontificalium, benedicere Sanctimoniales de licentia Ordinarii absentis vel impediti?" Et S.R.C. respondit: 'Non licere'. Die 25 Ianuarii 1698", dans Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum, Rome, Typographia polyglotta, S.C. de Propaganda Fide, t. I, 1898, p. 433 n° 1987.

26. Seules les Chartreuses auraient conservé sans interruption, des origines jusqu'à nos jours, le rite de la consécration des vierges: Cf. La Maison-Dieu, n° 110 (1972), p. 126.

Citant Barbosa²⁷, Dom Enout écrit: "Depuis le XV^e siècle, le rite solennel de consécration des vierges a été presque partout aboli: 'La coutume de consacrer des vierges n'est plus en usage', affirme un auteur ancien²⁸."

3. Le privilège des abbés bénédictins

Une tradition monastique et liturgique a fait du rite de la consécration des vierges une institution caractéristique et presque essentielle de la vie monastique bénédictine²⁹.

Le grand réformateur liturgique que fut Dom Guéranger avait à coeur de renouer avec l'antique tradition de la consécration. Lorsque le 15 août 1868, il reçut la profession des sept premières moniales de l'abbaye Sainte-Cécile, l'Abbé de Solesmes les consacra solennellement d'après la forme du pontifical romain. Dom Guéranger croyait qu'il y avait un grand avantage pour la dignité de la vie monastique à fusionner profession monastique et consécra-

27. A. BARBOSA, Juris Ecclesiastici Universi libri tres, [pars prima], l. I: De Personis, Lyon, P. Borde, J. et P. Arnaud, 1699, cap. XXIV, n. XXI.

28. J.E. ENOUT, "De virginum consecratione quaestiones selectae", dans Ephemerides Liturgicae, 76 (1962), p. 4: "post saeculum XV ubique pene locorum, sollemnis consecrandi Virgines ritus fere abolutus est: 'Consuetudo benedicendi virgines non amplius est in usu' dicit antiquior quidam." Cet "antiquior quidam" est A. Barbosa.

29. G. ESCUDERO, Verginità e Liturgia. La consacrazione e la benedizione delle Vergini, Rome, "Alma Roma" Editrice, [1963], p. 75: "Ci troviamo nel regno, nel paradiso della Consecratio. Per tradizione monastica e liturgica il rito della Consecratio è una istituzione caratteristica, diremmo essenziale, nella vita delle monache benedettine."

tion des vierges. M^{gr} Fillion, évêque du lieu, partageait les mêmes convictions. S'appuyant sur un décret de la S. Congrégation des Rites du 12 septembre 1857³⁰, M^{gr} Fillion approuva ce "rite mixte". Cette union des deux fonctions liturgiques fut approuvée - oraculum vivae vovis - par l'autorité pontificale le 21 juin 1876, à la demande du cardinal Pitra³¹. Ce privilège permettait donc aux abbés bénédictins de la congrégation française de conférer la consécration. Le 24 octobre 1950, Rome accueillit favorablement la demande du Procureur général de la Congrégation helvétique. La demande s'appuyait sur le fait que les bénédictines anglophones des États-Unis pouvaient recevoir la consécration et que cette consécration, étant donné les occupations nombreuses des évêques, pouvait être donnée par un abbé de regimine de l'Ordre. Les bénédictines des États-Unis fondèrent un monastère à Mexico. Elles demandèrent la consécration, selon le "rite mixte", mais la réponse de la S. Congrégation fut négative. En 1957, l'abbesse d'un monastère de bénédictines brésiliennes fit, à son tour, la même demande. La S. Congrégation des Religieux répondit que les questions relatives à la consécration des vierges étaient à l'étude, qu'il était

30. Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum, t. II, p. 407. Deux réponses affirmatives données aux questions 1 et 2, Dubium XVI, sur l'usage de certains livres liturgiques, avaient été la base de l'argumentation de M^{gr} Fillion pour autoriser le "rite mixte".

31. Ephemerides Liturgicae, 76 (1962), p. 6, n. 11: "Ex audientia SS. DD. NN. Pii PP. IX, die XXI mensis Iunii an. 1876. Referente ex officio me infra scripto Cardinale Protectore monasterii S. Caeciliae Solesmensis canonice erecti, lecto coereemoniali ad usum eiusdem Abbatiae in sacra vestitione et professione monastica adhibito, Collata insuper eiusdem coereemonialis versione Anglici sermonis ad usum Abbatiae Beatissimae Virginis de Consolatione in loco Stanbrook ex Anglica Ordinis S. Benedicti Congregatione, adhibito quoque in consilium uno ex S. Congregationis Propagandae Fidei praepositae Consultoribus, tam anglici sermonis quam rituum et usuum monasticorum perito, placuit Sanctitati Suae ut caereemoniale superius memoratum in utraque Abbatia praefata, ut antea, sic deinceps observetur. Ex aedibus monasterii S. Callisti die et anno, ut supra - I.B. Card. Pitra Prot. Tit. S. Callisti O.S.B." (Ex archivo Monasterii S. Caeciliae Solesmensis).

préférable de ne rien modifier pour le moment, mais que si les religieuses bénédictines tenaient absolument à recevoir la consécration tel qu'il est prévu dans le pontifical romain, elles pouvaient le faire à condition que cette consécration fût considérée comme simple cérémonie liturgique sans aucun effet juridique³².

B. LÉGISLATION ACTUELLE

1. Travaux préparatoires

Les schémas 214/3, 247/4, 254/5 du comité XX BIS maintenaient le principe voulant que l'évêque soit le ministre de la consécration. Les membres du comité affirmaient que ce serait une erreur de sortir ce rite du pontifical romain. Il serait tout aussi regrettable d'enlever au rite le caractère solennel que lui confère la présence épiscopale. Comme les membres du comité proposaient que la consécration puisse être offerte à toutes les religieuses, on faisait remarquer que des problèmes se poseraient sans doute, si le rite restait réservé uniquement à l'évêque.

Après avoir rappelé que déjà des abbés, parfois même des prêtres, avaient été délégués, le comité estimait sage qu'une délégation reste possible.

32. G. ESCUDERO, op. cit., p. 77: "Ma se le religiose benedettine avessero desiderato assolutamente fare la Consacrazione come è prevista nel Pontificale Romano, potevano farlo, a condizione che tale Consacrazione fosse considerata soltanto una mera cerimonia liturgica senza effetti giuridici". Sur cette question des bénédictines américaines et brésiliennes: Cf. G. ESCUDERO, op. cit., pp. 75-77.

On suggérait qu'il y ait trois ministres ordinaires: l'évêque diocésain, les abbés, les supérieurs majeurs des Ordres religieux. On n'écartait pas la possibilité, dans un cas de nécessité et toujours avec délégation, qu'un prêtre procède à la consécration³³.

2. Dans le C.I.C. (1983) et l'O.C.V.

a) L'O.C.V. précise que "le ministre de ce rite est l'évêque, Ordinaire du lieu". Le code dit "l'évêque diocésain"³⁴.

Des trois ministres ordinaires suggérés par le comité XX BIS, il n'a été retenu que l'évêque diocésain. Le nouvel Ordo n'en prévoit pas d'autre.

33. Schéma 247/4, pp. xiii-xiv: "Secundum saecularem traditionem romani ritus ad Episcopum pertinet virgines consecrare. Hac ratione Schema unice loquitur de Episcopo ritus ministro. Certe error sit si 'consecrationem virginum' e Pontificali romano detrahamus; error sit etiam si hunc ritum spoliemus sollemnitate illa quae provenit e nota episcopali. Attamen in prospectu rationabilis dilatationis consecrationis ad alias quoque religiosas, super grave sit eam reservare unice Episcopis.

Iam in formis ritibusque in quibus 'consecratio virginum' permanet providentur ut ministri consecrationis Abbates et etiam alii presbyteri praediti apta delegatione.

Quae hodierna condicio, etiam si lacunosa et adhibita in paucis monasteriis, fundamenta continet ad sapientem solutionem.

Ordinarii loci, Abbates, Superiores maiores Ordinum Religiosorum (postremis religiosis pertinentibus ad suam spiritalem familiam) retineantur ministri ordinarii 'consecrationis virginum'; alii presbyteri solum si necesse sit, et semper apta delegatione muniti."

34. O.C.V., p. 8, n° 6: "Minister ritus consecrationis virginum est Episcopus Ordinarius loci."

C.I.C. (1983), can. 604.

b) Qui faut-il entendre par "évêque diocésain"?

1 - Le C.I.C. (1983), can. 134-§3, nous dit que sous le nom d'évêque diocésain il faut entendre l'évêque diocésain lui-même (can. 381-§1), et ceux qui lui sont assimilés (can. 381-§2, 370 et 371). À moins de mandat spécial, le vicaire général et le vicaire épiscopal n'entrent pas sous l'appellation d'évêque diocésain (can. 134-§3).

2 - Peut-on conclure que, selon le canon 134-§3, le prélat ou l'abbé nullius, le vicaire apostolique, le préfet apostolique, le vicaire général avec mandat, pourraient eux aussi consacrer des vierges? Ces personnes ne sont pas nécessairement évêques. Si elles peuvent consacrer des vierges, le caractère épiscopal ne serait donc pas absolument requis de la part du ministre. Est-ce exact? Répondre affirmativement, sans plus, nous paraît hasardeux, quand on voit comment, lorsqu'il fait mention de l'évêque comme ministre, la question est traitée avec nuance, partout ailleurs dans le code.

3 - On trouve, par exemple, au canon 1012, que le ministre de l'ordination est l'évêque consacré (episcopus consecratus). On ne peut en douter: il s'agit bien ici de celui qui a le caractère épiscopal.

Pour ce qui est de la confirmation, le ministre ordinaire est l'évêque (can. 882). Le sacrement est aussi valablement administré par le prêtre autorisé à le faire soit en vertu du droit commun ou de concessions particulières faites par l'autorité compétente (can. 882). Ont aussi la faculté de confirmer ceux qui, en droit, sont assimilés aux évêques diocésains (can. 883-§1).

4 - Si nous regardons maintenant du côté des sacramentaux (la consécration des vierges est un sacramental), le ministre, cette fois, est "le clerc" (can. 1168)³⁵. On sait que c'est la réception du diaconat qui fait le clerc (can. 226-§1). Diacres, prêtres, évêques sont donc compris sous l'appellation "clercs".

5 - Le canon 1169 détermine pour certains sacramentaux qui, parmi ceux qu'on appelle clercs, seront les ministres.

Ainsi, les consécrations et les dédicaces sont faites valablement par ceux qui ont le caractère épiscopal et aussi par le prêtre à qui le droit ou une concession légitime le permettent (can. 1169-§1). Faut-il conclure qu'avec l'autorisation requise un prêtre pourrait consacrer une vierge? La suite de ce canon semble nous orienter plutôt vers une réponse négative.

6 - En effet, il est dit clairement que si les bénédictions sont, en général, du ressort du prêtre, il existe quand même une restriction: un prêtre ne peut pas donner les bénédictions réservées au Pontife romain ou aux évêques (can. 1169-§2).

Ces bénédictions réservées se trouvent au pontifical. Le code ne prévoit pas de concession générale à d'autres niveaux de l'ordre sacré pour ces bénédictions qui exigent le caractère épiscopal. C'est une façon de limiter en

³⁵. Selon le jugement de l'Ordinaire du lieu, des laïcs peuvent administrer certains sacramentaux (can. 1168).

quelque sorte l'usage de ces bénédictions réservées dont le Concile souhaitait qu'elles soient très peu nombreuses (perpaucae sint) et seulement en faveur des évêques ou des ordinaires³⁶.

7 - La consécration des vierges est précisément une de ces bénédictions réservées, inscrites au pontifical romain. Il semblerait logique de conclure immédiatement que le caractère épiscopal est requis de la part du ministre, mais on pourrait apporter l'objection suivante: la consécration des vierges est une bénédiction constitutive; cette bénédiction constitutive est une consécration et comme le code prévoit que le droit ou une concession légitime peuvent donner à un prêtre la faculté de faire des consécrations (can. 1169-§1), peut-être un prêtre pourrait-il consacrer des vierges.

À cela, on peut répondre tout d'abord que le code et l'O.C.V. ne prévoient pas d'autre ministre que l'évêque. Quant à l'obtention d'un droit à titre gracieux -- une concession légitime -- cela nous amène dans le domaine des privilèges et, conséquemment, des droits acquis. Le privilège ne vaut que pour les personnes en faveur de qui il a été accordé et, en principe, est perpétuel (can. 78-§1). C'est ce qui explique le fait que l'abbé bénédictin peut, avec le consentement de l'évêque du lieu et pour une juste cause, faire la consécration des vierges, mais uniquement quand il s'agit de moniales de sa

36. Sacrosanctum Concilium, n° 79.

juridiction³⁷. La consécration de femmes séculières n'est donc pas l'objet de ce privilège.

8 - Une autre objection contre la nécessité du caractère épiscopal viendrait peut-être du fait que la bénédiction d'une abbesse, bénédiction elle aussi inscrite au pontifical, peut être donnée, moyennant certaines conditions, par un abbé³⁸.

Remarquons d'abord que la bénédiction abbatiale diffère profondément de la consécration des vierges. Celle-ci constitue la vierge personne sacrée, alors que celle-là est de l'ordre des bénédictions invocatives. Elle appelle la grâce divine sur celle qui aura à gouverner le monastère et met en lumière le munus spirituale plutôt que la charge administrative de l'abbesse. La bénédiction abbatiale ne constitue pas en autorité. Il faut que l'abbesse soit élue à vie ou pour un long temps pour recevoir cette bénédiction. Un mandat de trois ou six ans, même avec possibilité de réélection, n'est pas un temps suffisamment long³⁹.

37. Dans le Rituel monastique propre aux moniales de langue française de l'Ordre de Saint-Benoît et approuvé le 25 mars 1974 par un décret de la S. Congrégation pour le Culte divin (Prot. n° 1101/74), on peut lire à la p. 25* : "Le ministre de la consécration des vierges est l'évêque du lieu où se trouve le monastère, mais pour une juste cause et avec le consentement de l'évêque du lieu, la consécration pourra être donnée par un autre évêque ou un abbé."

38. Pontificale Romanum, Ordo Benedictionis Abbatis et Abbatis-sae, ed. typica, Typis polyglottis vaticanis, 1970, p. 20, Praenotanda, n° 2 : "Benedictio Abbatis-sae de more celebratur ab Episcopo loci in quo exstat monasterium. Sed, iusta interveniente causa et Episcopo loci consentiente, ab alio Episcopo, vel ab aliquo Abbate, Electa benedictionem recipere potest."

Voir aussi : Décret "Abbatem et Abbatis-sam monasterii", A.A.S. 63 (1971), pp. 710-711.

39. G. VAN DEN BROECK, Le droit canonique concernant les moniales, pp. 98-99.

Autre remarque: de par sa nature, la bénédiction abbatiale ne requiert pas le ministère de l'évêque. Celui-ci, toutefois, se justifie par des raisons de convenance, de tradition séculaire, d'estime manifestée publiquement et solennellement (la cérémonie a lieu à la cathédrale) pour la vie monastique, et aussi à cause d'un certain devoir pastoral à l'égard des monastères du diocèse (can. 615).

Qu'un abbé puisse donner la bénédiction abbatiale s'explique, semble-t-il, par le fait que l'abbé en question a une certaine juridiction sur la moniale concernée. Il est donc un Ordinaire (can. 134-§1). Nous avons peut-être ici un cas -- le seul que nous connaissons -- où, selon un vœu du Concile non retenu dans le code, la faculté de donner une bénédiction réservée puisse être accordée à un Ordinaire⁴⁰.

On argumentera encore sur le fait qu'autrefois le droit liturgique assimilait à l'ordination la consécration des vierges et la bénédiction abbatiale. D'où la justification du choix de l'évêque comme ministre dans ces derniers rites⁴¹. Cette assimilation ne vaut plus de nos jours. Au contraire, un des critères de rénovation du rite de la bénédiction abbatiale fut précisément de présenter le rite de manière à éviter toute confusion avec l'ordination de

40. *Supra*, n. 36.

41. J. NABUCO, *Pontificalis Romani expositio juridico-practica*, p. 301, n° 3221, note 2. Pour ce qui regarde le ministre de la consécration des vierges, Nabuco renvoie à la bénédiction des abbesses. Cf. pp. 353, 335.

l'évêque, entre la personne et l'autorité de l'abbé [abbesse] et celle de l'évêque⁴².

9 - Quant à la consécration des vierges, c'est de par sa nature qu'elle appelle le ministère de l'évêque diocésain lui-même, car cette consécration constitue la vierge l'épouse mystique du Christ. C'est l'évêque qui, comme chef et époux de son Église particulière, représente le Christ, chef de l'Église.

Le code et l'O.C.V. ne laissent aucun doute sur le fait que cette bénédiction réservée qu'est la consécration des vierges est donnée par l'évêque. C'est le mot "évêque" lui-même qui est employé aux deux endroits. Si cette consécration pouvait être donnée par quelqu'un qui n'est pas évêque, une mention explicite en serait faite, semble-t-il. Le C.I.C. (1917) prévoyait bien, en effet, une exception pour un cardinal non évêque (can. 230-§1, n° 20). Quand est prévu un ministre autre que le ministre ordinaire, on le dit, habituellement. On ne dit rien, pour le cas que nous étudions. Bien entendu, l'évêque diocésain peut, pour une juste cause, déléguer l'évêque coadjuteur ou l'évêque auxiliaire. Le droit est explicite (can. 408) sur ce point. Ce qui est essentiel, c'est que le ministre ait le caractère épiscopal.

10 Si notre étude est juste, il faut admettre que la législation actuelle peut faire problème dans ces "portions du peuple de Dieu" qui seraient confiées à un pasteur n'ayant pas le caractère épiscopal. Sans doute ces "non-évêques" sont assimilés à l'évêque diocésain pour ce qui concerne le pouvoir de

42. Notitiae, 7(1971), p. 35.

gouvernement, mais cela ne leur donne pas le pouvoir de faire des choses qui, de leur nature, exigent le caractère épiscopal (can. 381-§ 2). Comme il s'agit d'une loi positive, il reste que l'Église peut toujours modifier les lois dont elle est l'auteur, si le bien des âmes l'exige. Il reviendrait alors au Saint-Siège de légiférer.

II. LA CANDIDATE

A. LA DISCIPLINE EN VIGUEUR AVANT 1971

Trois conditions étaient requises de la part de la femme qui voulait recevoir la consécration: l'âge canonique, un temps de probation et l'intégrité corporelle.

1. L'âge

Étant donné les effets de la consécration des vierges et la gravité avec laquelle l'Église a toujours considéré l'infidélité des vierges consacrées, l'âge d'admission au rite eut très tôt une importance particulière. Jusqu'à la rénovation de l'ordo en 1971, le pontifical romain exigeait l'âge de 25 ans accomplis comme âge minimal requis pour la consécration⁴³. Dans les

43. Concernant les conditions requises, voir aussi R. METZ, La consécration des vierges..., pp. 104-116.

Le pontifical romain reproduisait la rubrique formulée par l'évêque-canoniste Guillaume Durand dans le pontifical qu'il rédigea pour l'usage de l'Église de Mende. La rubrique veut que la veille de la consécration, les vierges à consacrer soient présentées à l'évêque, qui s'informe de leur âge, de leur volonté de persévérer, etc.: Pontificale Guillelmi Durandi, lib. I, c. XXIII, 2, dans M. ANDRIEU, Le Pontifical romain au moyen-âge, t. III, Le Pontifical

monastères où, sous l'impulsion de Dom Guéranger, l'usage avait prévalu d'unir en une même cérémonie la profession monastique et la consécration des vierges, l'âge de 21 ans pouvait suffire⁴⁴.

La fixation d'un certain âge comme condition de la validité de la consécration remonte au V^e siècle. Jusqu'au IV^e siècle, il n'y eut pas de règle précise à ce sujet. À Rome, comme ailleurs, on s'en remettait au jugement de l'évêque. Toutefois, on avait tendance à reculer l'âge de la consécration. On se ralliait assez facilement à la doctrine de Paul concernant l'admission des veuves au service de l'Église⁴⁵. L'âge de soixante ans fixé par l'Apôtre s'explique sans doute par le ministère social et pastoral qu'on confiait à ces femmes. Il fallait que les diaconesses soient un exemple de maturité et de fidélité. Dans les

43. Suite

de Guillaume Durand, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1940, p. 411: "Die ergo precedenti, hora vespertina, vel etiam mane antequam episcopus incipiat missam, presentantur ei virgines benedicende, qui de earum etate et proposito, si videlicet viginti quinque annorum fuerint."

G. Durand reprenait une décision du III^e concile de Carthage (397), can. 4: "Item placuit, ut ante viginti quinque annos aetatis nec diaconi ordinentur, nec virgines consecrentur", dans H.T. BRUNS, [éd.], Canones apostolorum et conciliorum, t. I, p. 123. Le concile d'Hippone (393) avait dicté exactement la même règle: voir can. 1, dans H.T. BRUNS, op. cit., t. I, p. 136; MANSI, t. III, col. 919.

44. Le C.I.C. (1917), can. 573, exige l'âge de 21 ans pour la profession perpétuelle, qu'elle soit simple ou solennelle. À la faveur de la combinaison profession-consécration, il n'était plus nécessaire d'attendre 25 ans pour la consécration, puisque l'âge de la profession entraînait l'âge de la consécration.

45. 1 Tm 5, 9-10: "Une femme ne sera inscrite au groupe des veuves que si elle est âgée d'au moins soixante ans et n'a eu qu'un mari. Il faut qu'elle soit connue pour ses belles oeuvres..." (traduction T.O.B.).

Constitutions apostoliques⁴⁶, on parle également de soixante ans pour l'admission parmi les diaconesses. En 390, une constitution impériale, promulguée à Milan, maintient toujours l'âge de soixante ans⁴⁷. Un texte de la Didascalie parle d'un âge minimal fixé à cinquante ans⁴⁸. Le concile de Chalcédoine, en 451, apporta un peu d'allègement à la discipline austère. Ainsi, le canon 15 fixa à quarante ans l'âge minimal d'accession au rang diaconal⁴⁹. Ces diverses lois ecclésiales ne concernaient, il est vrai, que les diaconesses. Qu'en était-il des vierges? L'absence de textes précis à ce sujet ne permet aucune affirmation. La précision est d'autant plus difficile que les rares textes disponibles ne permettent pas d'affirmer s'il s'agit d'admission au simple vœu de virginité ou d'admission à la consécration. L'âge nubile, d'après la loi romaine, était fixé à 12 ans⁵⁰. Saint Ambroise aurait permis à des jeunes filles de cet âge de prendre rang parmi les vierges, l'évêque justifiant son agir par le simple

46. Voir Constitutiones Apostolorum, lib. III, 1, dans éd. FUNK, op. cit., t. I, p. 183.

47. Code de Théodose, lib. XVI, 2, 27, dans Th. MOMMSEN, [éd.], Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis, Berlin, Weidmann, 1954 [= 1905], t. I/2, p. 843: "Nulla nisi emensis sexaginta annis, cui votiva domi proles sit, secundum praeceptum apostoli ad diaconissarum consortium transferatur."

48. Didascalia, lib. III, 1: "Viduas autem constituite eas, quae non sunt minores quinquaginta annis", dans éd. FUNK, op. cit., t. I, p. 182.

49. Can. 15: "On ne doit pas ordonner de diaconesse avant l'âge de quarante ans, et avant une enquête sévère", dans HEFELE-LECLERCQ, Histoire des Conciles, t. II, 2^e partie, p. 803.

50. R. MONIER, Manuel élémentaire de droit romain, Paris, Éditions Domat-Montchrestien, t. I, 1948, p. 278: "l'examen individuel fut supprimé de bonne heure pour les filles, et remplacé par la règle uniforme qu'elles pourraient se marier à partir de 12 ans."

motif qu'on n'a pas raison de refuser à Dieu ce qu'on permet à l'homme⁵¹. Mais que signifiait précisément "prendre rang parmi les vierges"? La question peut recevoir diverses réponses, si l'on se rappelle qu'il y avait des vierges qui faisaient une profession simple de virginité en prenant l'habit des vierges et en se voilant elles-mêmes et d'autres vierges qui faisaient profession solennelle et recevaient le voile des mains de l'évêque. De plus, les vierges qui se voilaient elles-mêmes - profession simple - ou celles qui étaient voilées par l'évêque - profession solennelle - demeuraient soit dans leur famille, soit dans un monastère. Une chose est certaine: le X^e concile de Tolède en 656 rabaisait à dix⁵² l'âge de douze ans⁵³ fixé antérieurement par l'Église pour faire des vœux. Le concile de Trente exigea seize ans⁵⁴. C'est cette discipline que le droit

51. AMBROISE (saint), De virginibus libri tres, lib. I, c. 10: "Quibus igitur hominem eligere licet deum non licet?", dans éd. I. CAZZANIGA, p. 30.

52. Can. 6: "Parentibus sane filios suos religioni contradere non amplius quam usque ad decimum aetatis eorum annum licentia poterit esse, postea vero an cum voluntate parentum, an suae devotionis sit solitarium votum, erit filiis licitum religionis assumere cultum", dans H.T. BRUNS, [éd.], Canones apostolorum et conciliorum, t. I, p. 301.

53. GRÉGOIRE IX, Decretalium..., lib. III, tit. XXXI, cap. XII: "Si filia, minor XII. annis a parentibus monasterio tradita, maior facta sponte veletur, ad saeculum redire non potest", dans Ae. FRIEDBERG, [éd.], Corpus Iuris Canonici, Leipzig, B. Tauchnitz, t. II, 1881, col. 572.

54. Sessio Nona [XXVI], dies prima, cap. 15: "In quacumque religione, tam virorum quam mulierum, professio non fiat ante sextum decimum annum expletum", dans Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio, éd. Societas Goerresiana, Fribourg en Br., Herder, t. IX, 1924, p. 1083.

canonique a maintenu en 1917⁵⁵ et que le C.I.C. (1983) fixe maintenant à dix-huit ans accomplis⁵⁶.

Si l'âge pour l'émission du voeu est assez précis, dès les V^e et VI^e siècles, et si cet âge est relativement peu élevé, il en va autrement pour la consécration. Toutefois, on peut penser que la consécration devait se faire, dans l'Église latine, à un âge beaucoup plus avancé, si on se base sur la discipline en vigueur dans les autres Églises. En Espagne, selon le concile de Saragosse, il fallait avoir au moins quarante ans⁵⁷. Dans les Églises d'Afrique, à la suite du concile d'Hippone, la consécration virginale fut autorisée à vingt-cinq ans⁵⁸ et une autorisation semblable fut aussi donnée au III^e concile de Carthage⁵⁹. La législation des Églises africaines devint rapidement la règle officielle de l'Église romaine et de l'Église franque. Selon R. Metz, la discipline africaine "dut sa diffusion à Denys le Petit, qui avait inséré la prescription du concile de Carthage, de 418, dans la collection conciliaire qu'il compila à Rome

55. C.I.C. (1917), can. 573: "Quilibet professionem religiosam emissurus oportet ut decimum sextum aetatis annum expleverit, si de temporaria professione agatur".

56. C.I.C. (1983), can. 656: "Ad validitatem professionis temporariae requiritur ut: 1^o qui eam emissurus est, decimum saltem octavum aetatis annum compleverit".

57. Can. 8: "Item lectum est: Non velandas esse virgines quae se deo voverint, nisi quadraginta annorum probata aetate, quam sacerdos comprobaverit. Ab universis episcopis dictum est: Placet", dans H.T. BRUNS, op. cit., t. II, p. 14.

58. Can. 1: "Et ut ante viginti quinque aetatis annos nec clerici ordinentur nec virgines consecrentur", dans H.T. BRUNS, op. cit., t. I, p. 136.

59. Can. 4: "Item placuit, ut ante viginti quinque annos aetatis nec diaconi ordinentur, nec virgines consecrentur", dans H.T. BRUNS, op. cit., t. I, p. 123.

sous le pontificat de Symmaque(498-514)⁶⁰." C'est toujours cet âge de vingt-cinq ans qui a prévalu dans l'Église latine jusqu'en 1971.

2. Le temps de probation

Le temps de probation ne semble pas avoir suscité autant d'intérêt que l'âge requis pour la consécration. Une chose paraît évidente, c'est que l'évêque ne voilait une fille que si elle avait donné des preuves du sérieux de son propos de garder la virginité. Cette preuve n'était pas une affaire de belles paroles, c'était plutôt une question de vertu éprouvée.

Tout comme l'évêque restait le seul juge quant à l'âge requis, de même l'évêque était-il celui qui jugeait du sérieux, de la persévérance de la jeune fille dans son propos de virginité. Il n'y a pas de texte affirmant avec sûreté la durée de la probation, mais dès le IV^e siècle, le principe de la nécessité d'une probation est affirmé. C'est ainsi que saint Ambroise dit clairement qu'il ne faut pas donner à la légère le voile à une fille, qu'il faut examiner la maturité de la réserve, les cheveux blancs du sérieux, la vieillesse des moeurs, les années de la pureté, les sentiments de la chasteté... Si elle a tout cela, la vierge n'est pas dépourvue de maturité, autrement il faut faire attendre une fille dont les moeurs sont moins développées que l'âge⁶¹.

60. R. METZ, *op. cit.*, p. 112.

61. AMBROISE (saint), *De Virginitate liber unus*, c. VII, 39: "Aiunt etiam plerique maturioris aetatis virgines esse velandas. Neque ego abnuo sacerdotalis cautionis esse debere, ut non temere puella veletur. Spectet plane, spectet aetatem sacerdos, sed fidei vel pudoris. Spectet maturitatem verecundiae, examinet gravitatis canitiem, morum senectam, pudicitiae annos, animos castitatis [...]. Si haec praesto sunt, non deest virgini longaeva canities: si haec desunt, differatur puella moribus quam annis adolescentior", dans P.L., t. XVI, col. 276.

Le pape Innocent 1^{er} considérait la consécration comme une récompense couronnant les efforts de persévérance dans la pratique de la vertu⁶². Saint Léon, de son côté, affirme qu'à des filles qui ont donné des preuves de leur fidélité, on ne saurait refuser la consécration⁶³. Ici encore, on voit qu'il existe un temps de probation, mais la durée de ce temps n'est pas plus évidente que dans les écrits de l'évêque Ambroise.

Lorsque les vierges se retireront dans les monastères, alors apparaîtront des règles fixant un minimum de probation. Saint Césaire demande une année de probation avant de prendre l'habit des vierges⁶⁴. Si l'exigence est d'un an pour le changement d'habit, on en conclut facilement à une probation sensiblement plus longue pour la consécration.

Les renseignements au sujet du temps de probation qu'on exigeait des hommes sont plus nombreux et plus précis. Dans Le très ancien droit monastique de l'Occident, P. McLaughlin écrit que saint Benoît avait fixé à un an la période de probation. Une novelle de Justinien exigeait trois ans. Grégoire le Grand fait varier la durée selon la qualité du candidat. Peu à peu,

62. INNOCENT I, Epist. II, c. 13: "Item quae Christo spiritaliter nupserunt, et velari a sacerdote meruerunt", dans P.L., t. XX, col. 478-479.

63. LÉON (saint), Epist. CLXVII: "Puellae quae [...] virginitatis propositum atque habitum susceperunt, si postea nuptias eligunt, praevaricantur, etiam si consecratio non accessit; cujus utique non fraudarentur munere, si in proposito permanerent", dans P.L., t. LIV, col. 1208.

64. CÉSAIRE (saint), Statuta sanctarum virginum, c. 4: "Ei ergo, quae deo inspirante convertitur, non licebit statim habitum religionis adsumere, nisi ante in multis experimentis fuerit voluntas illius adprobata; sed uni de senioribus tradita per annum integrum in eo, quo venit, habitu perseveret", dans CÉSAIRE (saint), Opera omnia, t. II: Opera varia, éd. G. GERMAIN, Maredsous, [Abbaye Saint-Benoît], 1942, p. 102.

c'est la règle bénédictine qui s'imposera⁶⁵. Comment les choses se passaient-elles dans les monastères féminins? La question ne saurait avoir de réponse précise. Pour ce qui est des vierges vivant hors des monastères, nous n'avons trouvé aucune indication de temps, ni aucune contestation quant au principe de la probation.

Même le pontifical romain utilisé jusqu'en 1971 ne disait pas de façon explicite la durée de la probation. On savait qu'il fallait un minimum de trois ans, puisque les vœux perpétuels étaient pré-requis et que, selon le droit, la profession perpétuelle ne pouvait se faire qu'après trois années de vœux temporaires⁶⁶.

3. L'intégrité corporelle

L'ancienne législation prévoyait que l'évêque rencontrât la vierge soit le jour même, soit la veille de la cérémonie, mais toujours avant la consécration⁶⁷, afin de vérifier l'existence de sa volonté ferme de conserver l'intégrité physique, puisqu'il y va d'une condition sina qua non⁶⁸.

65. T.P. McLAUGHLIN, Le très ancien droit monastique de l'Occident, coll. Archives de la France monastique, 38, Ligugé, Abbaye Saint-Martin /Paris, A. Picard, 1935, p. 66.

66. C.I.C. (1917), can. 574-§1.

67. Pontificale Romanum, Turin, Marietti, 1941, p. 107: "Die vero praecedenti, hora vespertina, vel etiam mane, antequam Pontifex ad Missam se paret, in loco convenienti, praesentantur ei Virgines benedicendae; qui de earum aetate, et proposito singulariter singulas, videlicet, an annum vigesimum quintum compleverint, si voluntatem et propositum servandae virginitatis habeant, diligenter inquirat; et insuper seorsum cum qualibet de vita, et conscientia, et carnis integritate."

68. G. ESCUDERO, Verginità e Liturgia, p. 50: "Integrità. Il Rito del Pontificale romano prescrive che il Pontefice, il giorno precedente quello

La nécessité de cette rencontre remontait au temps où la consécration constituait le complément nécessaire de la vie monacale féminine. Avant la consécration, il était possible, avec la permission de l'évêque, de retourner dans le monde séculier. On admettait donc, par conséquent, la possibilité de dispense après l'émission du vœu. Après la consécration, l'Église n'admettait pas de dispense. Le rite consécraire repose d'ailleurs sur cette volonté immuable de vivre dans la virginité. C'est pourquoi l'évêque devait prendre toutes les précautions nécessaires en interrogeant la candidate d'abord dans un entretien privé, puis au commencement de la cérémonie, et une dernière fois juste avant l'imposition du voile⁶⁹.

La question de l'integritas carnis dans la législation ecclésiastique, antérieure à 1971, est l'objet d'une interprétation au sens large⁷⁰. Il suffisait que la virginité morale soit formelle et que la moniale veuille vivre à perpétuité dans la chasteté parfaite. L'intégrité de la chair au sens strict n'étant pas, selon l'opinion commune, traditionnelle, un élément essentiel pour recevoir la consécration des vierges⁷¹, on comprend la réponse faite le 24 septembre 1952,

68. Suite
della Consacrazione o lo stesso giorno, prima della cerimonia, indagini separatamente una per una sulla esistenza di questo requisito. Sembra quindi una condizione necessaria, sine qua non."

69. J. NABUCO, Pontificalis Romani expositio iuridico-practica, Paris, Desclée et Cie, 2^e éd., [1962], p. 354, n. 1.

70. P. PALAZZINI, Dictionarium morale et canonicum, Romae, Officium Libri Catholici, t. IV, 1968, p. 678.

71. J.E. ENOUT, "De virginum consecratione quaestiones selectae", Ephemerides Liturgicae, 76 (1962), p. 32: "Sententia communis et traditionalis sustinet integritatem carnis non esse elementum essentielle ad virginum consecrationem suscipiendam."

par le P. Larraona (futur cardinal), alors secrétaire à la S. Congrégation des Religieux, à Dom Bernardo Kallin, abbé primat bénédictin aux États-Unis:

Regarding the inviolability of virginity as an essential qualification, we may say that all who have never been married may be admitted to the ceremony, provided they have vowed themselves to God in perpetuity. The forum of conscience is not to be infringed upon. One who has dedicated herself to God in the state of virginity in contradistinction to the state of matrimony is eligible for the privilege⁷².

B. LA LÉGISLATION RÉNOVÉE

Les conditions d'admission au rite solennel de la consécration telles qu'on les trouve dans l'ordo rénové sont essentiellement les mêmes que celles énoncées dans le pontifical romain d'avant 1971. Les conditions sont sensiblement identiques pour les femmes séculières et les moniales, sauf évidemment ce qui est spécifique à la vie de ces dernières. Selon notre propos, nous ne nous occupons ici que de ce qui concerne les vierges vivant en plein monde.

1. Âge, prudence, conduite générale

Le R.C.V. demande que les candidates fassent preuve de maturité et qu'elles donnent le témoignage d'une vie qui garantisse leur persévérance dans une chasteté vouée à l'Église et au service du prochain⁷³. L'O.C.V. n'emploie

72. Canon Law Digest, t. IV, p. 167.

73. R.C.V., p. 5, n° 5B, C.

pas le mot maturité, mais utilise des termes qui donnent des pistes pour apprécier cette maturité: âge, prudence, l'ensemble de la conduite⁷⁴.

En 1950, la S. Congrégation des Religieux accorda à des bénédictines américaines le privilège donné jadis aux moniales de Solesmes⁷⁵. Dans l'interprétation qu'il fit de l'indult, le Secrétaire de la S. Congrégation des Religieux rappela que l'usage de l'Église primitive était d'attendre l'âge de quarante ans. Point n'est besoin de suivre exactement la même façon de faire, note le Secrétaire, mais il ajoute qu'il serait sage de différer de quelques années après la profession perpétuelle la consécration virginale. La raison: une plus profonde maturité spirituelle. Une période de dix ans (les mots sont soulignés) après la profession perpétuelle est indiquée comme un temps raisonnable⁷⁶. À la lumière de cette interprétation, il est évident que ces religieuses ne recevaient pas la consécration avant 31 ans, en supposant qu'elles soient entrées chez les bénédictines à dix-sept ans et que le noviciat n'ait duré qu'un an.

Nous avons déjà mentionné le fait que des évêques avaient demandé à Rome l'autorisation de consacrer des femmes vivant dans le monde. La

74. O.C.V., p. 8, n° 5.b: "ut aetate, prudentia, moribus omnium consensu probatis, fidem praebeant in vita casta atque Ecclesiae proximique servitio dicata se perseveraturas".

75. S.C. Rel., 24 oct. 1950 (N. 8855/50).

76. Canon Law Digest, t. IV, pp. 167-168, n° 6: "In the early Church, the age for this complete consecration to God was forty years. This need not to be adhered to in the use of the privilege. It might be wise to defer the consecration until some years after perpetual vows, as an incentive for a deeper and more mature spirituality. Some think that ten years after perpetual vows would be a mature time."

réponse avait été négative et laissait peu de place à une initiative quelconque en la matière⁷⁷. Le canoniste Escudero ne cache pas que la consécration de femmes vivant hors des structures communautaires n'est pas sans poser de sérieux problèmes. Selon lui, il faut exiger un âge minimal de trente, trente-cinq ans, pour qu'il y ait un temps suffisamment long de probation sous la vigilance de l'évêque ou de son délégué⁷⁸.

Si on considère le fait que l'engagement irrévocable découlant de la consécration devra être vécu sans la protection qu'apporte la vie cloîtrée des moniales, si on considère aussi la tendance actuelle à retarder les engagements qui lient toute une existence, on admet sans difficulté qu'il faille laisser aux années le temps de décanter un projet généreux de ce qui ne serait qu'émotion passagère.

La maturité apportée par l'âge ne saurait suffire si elle n'est doublée de maturité spirituelle⁷⁹. Cette maturité se reflète d'abord dans une attitude de prudence⁸⁰ faite de retenue, de modération, de réflexion permettant d'éviter

77. Canon Law Digest, t. I, p. 266: "Is it advisable to grant the faculty of giving to women living in the world the blessing and consecration of virgins? Reply: In the negative, and let no novelties be introduced."

78. G. ESCUDERO, Verginità e Liturgia, pp. 70-72: "L'idea della Consacrazione di vergini che dovevano vivere fuori del convento presentava non piccole difficoltà di vario genere. [...] Si sarebbe dovuto esigere un minimo di età - 30 o 35 anni - un tempo sufficiente di prova per mezzo di una vita di pietà constatata dall'autorità della Chiesa; la vigilanza della loro vita da parte del vescovo o di un suo delegato."

79. Voir n. 76.

80. Voir n. 74.

ce qui pourrait causer préjudice à la vierge elle-même, ou encore à l'Église, dont la femme consacrée est "le signe transcendant de son amour pour le Christ"⁸¹. Cette prudence est une des composantes du "témoignage d'une vie garantissant la persévérance dans une vie de chasteté." Renée de Tryon-Montalembert exprime ce que doit comporter cette forme de vie consacrée, en écrivant que "l'esprit de virginité [...] appelle et exige une certaine note de délicatesse, de discrétion, d'accueil, de disponibilité - avec une nuance particulière de fraîcheur et de joie - comme de force aussi"⁸².

Dans l'analyse qu'il fait de la grande prière consécrationnaire - partie essentielle du rite - G. Ferraro énumère longuement les traits de la maturité spirituelle qui s'exprime dans une harmonie personnelle où la culture humaine et la grâce de l'Esprit rayonnent librement. Ferraro souligne qu'en notre temps il est plus que jamais nécessaire qu'une psychologie saine, lucide, équilibrée, fasse de la vie virginale non pas une évasion, mais la manifestation d'un amour oblatif et d'une affectivité transfigurée par la vertu de charité⁸³.

81. O.C.V., p. 7, n° 1: "...virgo constitueretur persona sacrata, signum transcendens amoris Ecclesiae erga Christum".

82. R. de TRYON-MONTALEMBERT, "Virginité consacrée dans le monde", dans Vie consacrée, 48 (1976), p. 164.

83. G. FERRARO, Catechesi liturgica sulla vita religiosa, Milan, Ancora, 1980, pp. 115-116: "La vergine dedicata a Dio non è isolata e lontana dagli uomini e dalle donne, fratelli e sorelle che vivono nel mondo. [...] L'affabilità del tratto personale, pronta a far conoscenza e a conversare lietamente con cortesia, compiacenza, conforto, portano al più alto grado il valore 'sociale' e 'socievole' della virtù [...]. Questa gentilezza, questa maturità spirituale della persona ornata delle doti qui richieste non è una vernice, simile alla costumatezza mondana, ma è la valorizzazione della finezza umana coltivata dalla grazia nell'attrattiva verso i beni supremi [...] Nel nostro tempo tutto questo è più che mai necessario, insieme con una psicologia sana, lucida, equilibrata, per la quale la verginità scelta e accettata in piena consapevolezza non è né timidezza né evasione, ma espansione di un amore oblativo maturo e di una affettività interamente trasfigurata dall'agape."

Il faut du temps pour "donner le témoignage d'une vie". Combien de temps exigera l'évêque pour que la probation soit jugée satisfaisante? Les moniales ne pouvant être consacrées avant la profession perpétuelle et celle-ci ne pouvant avoir lieu sans un minimum de trois ans de voeux temporaires, il pourrait sembler téméraire d'exiger moins pour une consécration vécue en plein monde. La consécration ne peut avoir lieu sans qu'il y ait antérieurement voeu perpétuel de chasteté⁸⁴.

La question du temps de probation se pose d'une façon particulière lorsqu'une ex-religieuse voudrait recevoir la consécration. Selon la suggestion du comité canonique du "Comité permanent des Religieux de France", il serait "indispensable d'exiger d'abord au moins un ou deux ans de vie laïque et d'activité séculière valable"⁸⁵, afin de vérifier la capacité psychologique d'assumer à tous points de vue (entre autres sur les plans affectif et financier) la situation de la femme célibataire.

Rien ne s'oppose, et même il est dans la logique des choses, que le voeu privé temporaire de virginité soit fait pendant la période de probation. Pour ce qui est de faire le voeu privé perpétuel de virginité, si rien ne s'y oppose canoniquement, il suppose acquise la certitude morale de la capacité de prendre un engagement d'un tel sérieux. La prudence, tant du côté de

84. J.E. ENOUT, "De virginum consecratione quaestiones selectae", dans Ephemerides Liturgicae, 76 (1962), p. 29, a: "Virginum consecratio debet semper castitatis votum supponere."

85. Comité permanent des Religieux de France, comité canonique, La consécration des vierges pour des femmes vivant en plein monde, p. 14.

l'aspirante à la consécration que de la part du confesseur ou du conseiller spirituel, est de la plus haute importance.

2. Ne pas être ni avoir été mariée

Une des conditions sine qua non requises pour recevoir la consécration virginale se formule de façon négative: ne pas avoir été mariée, ne pas avoir vécu publiquement ou notoirement dans un état contraire à la chasteté⁸⁶. Le motif qui fait exclure de la consécration la femme qui de façon licite ou illicite s'est unie à un homme est d'ordre théologique et est exigé par la nature même de la consécration virginale. L'intégrité virginale est le signe mystique qui représente l'intégrité spirituelle de l'Église, épouse du Christ. Celle qui représente l'Église dans ces noces mystiques - la vierge - doit être celle à qui s'appliquent les paroles de saint Paul: "Je vous ai donné comme une vierge pure à un unique Époux, le Christ" (1 Co 11, 2). L'épouse du Christ doit être et rester vierge perpétuellement.

La virginité requise pour la consécration n'est pas la virginité simplement physique, ni le simple état civil du célibataire, il s'agit de la virginité vertu morale. La vertu morale de virginité a deux éléments: 1) un élément matériel: l'intégrité de la chair; 2) un élément formel qui est le ferme propos (voto firmatur) de s'abstenir de toute délectation vénérienne. Si

86. O.C.V., p. 8, n° 5: "Pro virginibus vitam saecularem agentibus requiritur: a) ut numquam nuptias celebraverint neque publice seu manifeste in statu castitati contrario vixerint".

l'un ou l'autre de ces éléments fait défaut il ne s'agit plus de la vertu de virginité, mais de la vertu de chasteté⁸⁷.

L'émission du voeu n'étant qu'un des deux éléments constitutifs de la vertu de virginité et cet élément étant du domaine du for externe, on comprend l'emploi du mot chasteté là où le mot virginité serait plus approprié théologiquement.

Les exigences juridiques ne peuvent porter que dans le domaine relatif au for externe. La virginité morale matérielle se réduit donc, au for externe, au seul fait de ne pas avoir vécu dans un état socialement considéré comme étant une situation où homme et femme ont normalement des relations sexuelles. C'est pourquoi, les femmes mariées et les veuves ne peuvent être admises à la consécration virginale, puisque leur état social - actuel ou antérieur - présuppose des relations sexuelles. Est identique, sur le plan du commerce charnel, la situation de la femme considérée socialement comme concubine, maîtresse ou prostituée. Toujours au for externe, la virginité morale formelle requiert l'émission du voeu de chasteté. Donc, juridiquement parlant, peut recevoir la consécration virginale toute femme n'ayant jamais vécu socialement dans une situation maritale et ayant émis le voeu perpétuel de chasteté.

87. D.M. PRÜMMER, Manuale theologiae moralis, Fribourg en Br., Herder, 4^e et 5^e éd., t. II, 1928, p. 525: "ad essentiam virginitalis, prout est virtus specialis, duo requiri: 1. subiectum numquam corruptum per voluntariam pollutionem sive hymenis violationem; 2. firmum et perpetuum propositum (voto firmatum) propter Deum numquam voluntarie admittendi delectationem veneream. Si deest alterutrum, virginitas iam non est specialis virtus, sed reducitur ad virtutem castitatis."

Ne considérer que la virginité juridique élargit sans doute la possibilité d'admission à la consécration virginale, mais cette solution ne va pas sans inconvénient, dont, entre autres, celui de l'introduction excessive de l'élément juridique qui, pratiquement, s'il est utilisé sans discernement, aboutirait à la négation d'une tradition théologique constante et fondamentale.

Il peut arriver, par exemple, des situations où, étant sauve la virginité juridique, l'aspirante a perdu la virginité morale matérielle de façon occulte. Le problème est délicat, car l'engagement créé par la consécration est un engagement public et il reste toujours possible que le partenaire ou de proches témoins fassent connaître la faute. De plus, cet engagement se vit non seulement publiquement, mais aussi en plein monde, par conséquent, la connaissance de la faute pourrait jeter du discrédit sur la femme qui a demandé la consécration, sur son apostolat et finalement sur l'Église. Le confesseur devrait considérer sérieusement le problème avant d'orienter vers cette forme de vie consacrée, la femme n'ayant plus la virginité matérielle. C'est l'opinion que soutient Escudero⁸⁸ qui, ne l'oublions pas, pense surtout aux moniales; tout au plus considère-t-il les religieuses à vœux simples comme candidates éventuelles. Il n'est certes pas téméraire de penser que notre canoniste exigerait

88. G. ESCUDERO, *op. cit.*, p. 84: "Circa quelle che hanno perduto la verginità occultamente si danno due soluzioni: a) rimettere la questione ai confessori ed ai moralisti. I confessori, nel dirigere le vocazioni, debbono considerare questo dato quando orientano le anime verso [...] la Consacrazione delle vergini. b) Considerare necessaria soltanto una verginità giuridica, cioè considerando vergini tutte quelle che non hanno abbracciato uno stato che comporta la perdita della verginità. Questa soluzione è certamente pratica, ma a scapito della Consacrazione, la quale, mi sembra, perde molto nel suo concetto teologico, è una intromissione eccessiva dell'elemento giuridico, quasi direi la negazione di una tradizione teologica molto costante, molto fondata."

davantage pour une femme dont la réputation est plus exposée que celles des moniales vivant à l'intérieur de la clôture.

La littérature patristique ne nous offre pas d'exemple de cas où la consécration fut accordée à des femmes ayant perdu la virginité hors mariage. Une lettre du pape saint Léon aux évêques africains⁸⁹ nous montre bien que la question s'est déjà posée. Les évêques ont mis le pape au courant du problème. Il s'agit de femmes qui avaient déjà fait le vœu de virginité. Ces femmes ont été violées, il n'y a de leur part aucun péché, la virginité spirituelle est intacte, mais elles ont perdu la virginité matérielle⁹⁰. L'évêque peut-il les consacrer? Le pape répond que ces femmes seraient beaucoup plus à louer si, par humilité, elles n'osaient se joindre au groupe de celles qui ont l'intégrité physique. Pour ce qui est de leur consécration, le pontife écrit qu'il ne faut pas les considérer comme des veuves (un rite spécial existait pour les veuves) mais on ne peut néanmoins les compter au nombre des vierges consacrées⁹¹.

Saint Thomas juge avec beaucoup de rigueur la situation d'une femme ayant perdu de façon occulte la virginité. Selon lui, à cause de la valeur de signe sacré qu'a la virginité quand il s'agit de représenter l'intégrité de l'Église épouse du Christ, il ne faudrait pas que l'évêque consacre une femme

89. LÉON (saint), Epist. XII, dans P.L., t. LIV, col. 645-663.

90. Ibid., c. 8, dans P.L., t. LIV, col. 653.

91. Ibid., c. 11: "De his autem quae in sacro virginitatis proposito constitutae, ut superius dictum est, barbaricam pertulere violentiam, et integritatem pudoris non animo, sed corpore perdiderunt, ea nobis videtur servanda moderatio, ut neque in viduarum dejiciantur gradum, nec in sacrarum et perseverantium virginum numero censeantur", dans P.L., t. LIV, col. 655.

non vierge, pas même pour éviter le scandale; pour éviter le scandale, on ne peut changer les sacrements et les sacramentaux de l'Église⁹², affirme le saint Docteur. Suarez, lui, paraît beaucoup plus conciliant en affirmant que l'évêque peut en toute tranquillité de conscience consacrer une moniale dont il a la certitude qu'elle a perdu la virginité matérielle⁹³. En parlant ainsi, Suarez ne dit pas que la virginité matérielle est de peu d'importance et saint Thomas d'Aquin, en éloignant de la consécration la femme qui n'a plus l'intégrité physique, ne dit pas qu'il faille investiguer le domaine du for interne. Chacun met l'accent sur l'un ou l'autre de ces points importants.

3. Admission par l'évêque et étapes possibles de cheminement vocationnel

C'est sous la garantie et l'autorité de l'évêque diocésain que se fait l'admission au rite solennel de la consécration⁹⁴. Cette étape décisive appelle un cheminement de part et d'autre. À titre de suggestions, les étapes menant à la décision ultime pourraient être les suivantes:

1. Demande d'admission à la probation: La première démarche "officielle" serait de présenter, par écrit, à son évêque diocésain une demande

92. THOMAS D'AQUIN (saint), In IV Sent., dist. 38, quaest. 1, art. 5.

93. F. SUAREZ, Tract. IX, lib. 1, c. 11, n. 7-11, dans Opera omnia, éd. C. BERTON, Paris, Vivès, t. XVI, 1877, pp. 490-492.

94. A. BUGNINI, "Le rite de la consécration des vierges", dans D.C. 67 (1970), p. 874; O.C.V., p. 8, n° 5 c.

d'admission à la probation. Puisqu'il s'agit d'une décision qui intéresse sérieusement l'avenir et qu'il y va d'un enjeu surnaturel concernant non seulement l'aspirante, mais aussi l'Église, la candidate ne devrait présenter sa requête qu'après avoir consulté son confesseur ou son conseiller spirituel sur son projet vocationnel.

2. Identification des motifs vocationnels: L'évêque devrait chercher d'une part quelles sont les raisons qui incitent l'aspirante à vouloir faire le voeu de virginité et d'autre part quelle motivation sous-tend son désir que le voeu soit confirmé par la consécration. Peur du mariage, désir de nouveauté, goût pour la singularité, échec amoureux, abandon de la vie religieuse, autant de points où le suspect peut côtoyer l'authentique. Un désir sincère ne donne pas pour autant l'aptitude à assumer la vie de vierge consacrée au service de l'Église. L'évêque prendra en considération les dires de l'aspirante elle-même, mais le témoignage de personnes qualifiées serait utile pour une décision prudente.

3. Jugement de l'évêque: C'est à l'évêque qu'il revient de décider, après examen du dossier, s'il y a lieu de donner suite à la demande de commencer la probation.

4. Probation: Cette période qui devrait être de trois ans, au moins, permettrait à l'aspirante:

a) D'étudier le sens, la nature, les obligations de l'état qu'elle se propose d'embrasser.

b) D'acquérir ou de parfaire les connaissances pratiques capables de soutenir une vie de prière, d'ascèse et de travail apostolique.

c) De recevoir les conseils d'un guide qualifié, désigné ou approuvé par l'évêque, pour suivre l'évolution de la probation.

d) D'élaborer et d'expérimenter un programme de vie adaptée aux obligations d'une laïque consacrée. C'est en expérimentant ce programme que se dessineront peu à peu les traits de ce qui pourrait devenir la règle de vie personnelle. Les notions d'équilibre, de simplicité, de bon sens pratique entrent largement en ligne de compte dans la "rédaction" d'une règle de vie. À titre de suggestions, voici quelques points autour desquels la candidate pourrait élaborer un texte que l'évêque approuverait ou modifierait⁹⁵ à la fin de la probation:

1. Spiritualité: bénédictine, carmélitaine, dominicaine, ignatienne, autre.
2. Forme de vie: surtout contemplative? surtout active? de caractère érémitique?
3. Vie spirituelle: office divin, étude de la Parole de Dieu, direction spirituelle, vie sacramentaire, dévotions particulières, récollection, etc.
4. Travail: lieu, salaire, sécurité sociale, emploi de l'argent, esprit qui anime le travail, etc.
5. Style de vie: domicile, relations, détente (temps et moyens).

95. O.C.V., p. 8, n° 5: "Episcopi autem est statuere quo modo ac ratione virgines vitam saecularem agentes se obligent ad vitam virginalem perpetuo amplectendam"; R.C.V., p. 5: "Il revient à l'évêque de déterminer ou de vérifier la manière dont les femmes qui sont dans le monde s'engagent, par une décision irrévocable, à vivre dans la virginité perpétuelle."

6. Révision et adaptation: pour garder la souplesse nécessaire, la règle de vie pourrait être révisée au moins annuellement.

e) De déterminer les moyens de subsistance et de sécurité sociale. Sur le plan financier, la consécration des vierges n'a aucune conséquence juridique. C'est la vierge elle-même qui doit assurer sa subsistance et sa sécurité (maladie, retraite, vieillesse ne sont pas hypothétiques). Cela étant admis, il reste que l'O.C.V. dit que "la plupart du temps" (plerumque) la vierge travaille aux oeuvres du diocèse, ce qui suppose d'une part disponibilité au niveau de l'emploi et, d'autre part, qualifications pertinentes. Y aurait-il là une certaine indication de limite à l'admission au rite?

Si la vierge travaille pour le diocèse, il reviendrait alors à l'évêque, selon la volonté expresse de Vatican II, de satisfaire le mieux possible aux exigences de la justice, de l'équité et de la charité, en ce qui concerne les ressources nécessaires à la subsistance de celle qui met sa personne, sa compétence professionnelle au service des institutions et des activités ecclésiastiques⁹⁶.

Entre une activité ecclésiastique demandée par l'évêque et un travail professionnel dans un autre milieu, c'est le travail ecclésiastique qui, dans la ligne de la logique vocationnelle, devrait l'emporter, car un lien spirituel issu de la

96. Cf. Apostolicam Actuositatem, n° 22.

consécration fait que pour la vierge la révérence envers l'évêque et l'obéissance à celui-ci prennent une dimension particulière⁹⁷.

Si la subsistance et la sécurité sociale ne proviennent pas d'un travail rémunéré par le diocèse, il faudrait que soit bien déterminé par quels autres moyens (patrimoine, travail artisanal ou professionnel quelconque, etc.) la vierge s'assure, en toute prudence, une existence décente.

5. Admission au rite solennel:

a) Quand est terminé le temps de probation fixé par l'évêque, ce dernier jugera si les conditions sont remplies de façon convenable.

b) Selon le cas, il mettra fin à la probation, la prolongera ou décidera d'admettre au rite solennel.

97. T. de URQUIRI, "Circa 'Ordinem Consecrationis Virginum' Quaestiones Tres", dans Commentarium pro Religiosis, 63 (1982), p. 360.

Il y a dans le rite de la consécration des vierges, un geste qui est posé aussi dans l'ordination du prêtre. Comme l'ordinand, la vierge place ses mains jointes dans celles de l'évêque, quand elle renouvelle son vœu de virginité et s'engage à suivre le Christ (O.C.V., p. 20, n° 22). Ce geste rappelle l'"hommage" du vassal à son suzerain. L'"hommage" exprimait le don de la personne et la promesse de fidélité. Après l'"hommage", le suzerain embrassait le vassal. "Or, pour bien marquer la place du simple prêtre dans la hiérarchie et notamment sa dépendance vis-à-vis de l'évêque, les liturgistes n'avaient trouvé rien de mieux que d'insérer dans le rituel de l'ordination la cérémonie de l'homagium [...] Cet usage a été transporté [...] dans le cérémonial de la consécration des vierges". Il s'agit de plus que d'un simple serment (pour lequel on ne mettait qu'une main dans la main de l'évêque); il s'agit d'un don libre de la personne. Cf. R. METZ, op. cit., pp. 290-291.

c) Avant la célébration du rite solennel, l'évêque rencontrera la vierge pour un entretien pastoral⁹⁸.

Le rituel demande que "selon les possibilités, les fidèles soient préparés en temps opportun à cette célébration pour qu'ils comprennent mieux la valeur de la chasteté et sa signification ecclésiale"⁹⁹. S'il convient de préparer les fidèles à la cérémonie, à plus forte raison cette préparation s'impose-t-elle à la future consacrée. Il serait sans doute dans l'esprit du rite solennel qu'une retraite de quelques jours constitue la préparation ultime avant l'engagement irrévocable.

98. R.C.V., p. 7, n° 2.

99. Ibid., n° 4.

CONCLUSION

Après avoir parcouru les quatre étapes constituant l'ensemble de cette étude, il faut procéder à une certaine synthèse des constatations qui ont été faites, des questions qui ont surgi et des réponses que nous avons pu trouver au cours de la recherche. Après un bref rappel du but que nous nous étions fixé à chaque étape de notre travail, nous identifierons, à l'aide d'une numérotation continue ce qui ressort plus particulièrement de cette recherche.

I. Au premier chapitre, nous voulions cerner la notion de virginité, puisque c'est autour d'elle que se structure le discours sur la consécration des vierges et qu'une interprétation juste des textes juridiques risque d'être faussée, si le sens et l'extension des mots ne sont pas correctement saisis. Résultats observés:

1^o - Constatation d'un manque de rigueur au niveau de l'acception des termes.

a) En langage courant, une vierge est une femme qui a conservé l'intégrité physique, alors que la virginité est l'état de la personne (homme ou femme) qui s'est toujours abstenue de relations sexuelles.

b) En langage chrétien, le même mot vierge désigne une femme consacrée à Dieu (consacrée voulant dire "dédiée",

"vouée") et la virginité est une vertu particulière reliée à la vertu de chasteté, elle-même rattachée à la vertu cardinale de tempérance. La virginité vertu chrétienne concerne aussi bien les hommes que les femmes.

On utilise l'un ou l'autre sens, en dehors de leur sphère propre, avec le résultat qu'on ne sait plus exactement de qui et de quoi il est question.

2^o - Manque de rigueur au niveau de la précision des termes.

C'est ainsi que les mots chasteté, virginité, continence, célibat nous ont paru assez souvent utilisés au hasard. Or, chacun de ces termes fait référence à une façon particulière de vivre la sexualité, mais il le fait sous un angle particulier, ce que nous avons essayé de démontrer.

3^o - Langage différent: vocabulaire différent.

À l'intérieur du langage chrétien, il y a des nuances dont il faut tenir compte. Le langage théologique, par exemple, est différent du langage canonique. C'est ainsi que, théologiquement parlant, le mot "virginité" ou l'expression "célibat consacré" semblent exprimer plus adéquatement le conseil évangélique de "se faire eunuque en vue du Royaume des cieux". Toutefois, au plan canonique, le mot "chasteté" nous paraît préférable à celui de

"virginité". En effet, nous savons que si l'un des deux éléments de la virginité chrétienne (intégrité physique et vœu) fait défaut, on ne parle plus de virginité, mais de chasteté. Or, de ces deux éléments, seule l'émission du vœu est du domaine du for externe. Par conséquent, lorsque par vœu, une personne s'engage à vivre le conseil évangélique que l'on vient de mentionner, il est plus exact de parler de chasteté. Est-ce pour une raison de plus grande précision de termes qu'on ne retrouve plus dans la nouvelle législation le vœu de virginité qui apparaissait avec le vœu de ne pas se marier et le vœu de chasteté parfaite au canon 1018 du C.I.C. (1917) et constituait un empêchement prohibant le mariage?

Par contre, il faut ajouter que nous avons de la difficulté à comprendre l'expression "conseil évangélique de chasteté" qu'on trouve au canon 599 du C.I.C. (1983). La chasteté est une obligation pour tous, non un conseil. C'est la continence parfaite en vue du Royaume qui est de l'ordre du conseil.

4° Confusion entre consécration spirituelle et consécration rituelle.

Au niveau des textes courants, on ne distingue pas toujours clairement entre consécration spirituelle par laquelle une personne se donne à Dieu et consécration rituelle où l'Église, par son ministre, fait passer dans le domaine sacré des personnes ou des choses, non des abstractions. Remarquons, dans le cas qui nous

intéresse, qu'il s'agit de la consécration rituelle d'une personne (une vierge), non d'une abstraction (la virginité).

II. Le deuxième chapitre nous a permis d'esquisser quelques traits historiques de l'institution qu'est l'ordre des vierges, mais l'essentiel de notre travail a consisté dans la recherche des textes, au moyen desquels il fut possible de retracer, depuis l'époque du Concile jusqu'à la promulgation du code, les différentes étapes qui ont abouti à la restauration de l'ordre des vierges. Certains textes méritent une attention spéciale en raison de leur importance juridique.

5° **Décret Consecrationis Virginum.**

Le texte de promulgation du nouvel Ordo du rite de la consécration ne permet pas de savoir exactement quelles sont les femmes qui ont accès au rite. Il semble y avoir une restriction même pour les moniales. Rien n'est dit des femmes séculières. Cela est d'autant plus regrettable que l'accession de cette catégorie de femmes au rite constituait la grande nouveauté qui débordait la révision demandée par le Concile.

6° - **Ordo Consecrationis Virginum.**

C'est, à notre avis, le document-clé. Les praenotanda donnent avec clarté et sobriété les éléments théologiques, juridiques et liturgiques majeurs. Ils ont servi de base à notre étude.

7° - Rituel de la consécration des vierges.

Le rituel représente, pour les pays francophones, la traduction et l'adaptation de l'O.C.V. Il sera sans doute utilisé plus largement que le texte latin. Tout en admettant le principe qu'une traduction ne doit pas être d'une fidélité lexicale servile au texte officiel, il nous semble que l'omission, l'addition ou le ré-aménagement de certains éléments peuvent, sinon toujours modifier, du moins atténuer et parfois même biaiser quelque peu le sens profond d'un rite. Tout au long du travail, nous avons indiqué ces points non communs aux praenotanda de l'O.C.V. et aux Notes préliminaires du R.C.V. Signalons que pour chacun des effets du rite de la consécration, nous avons pu déceler dans le R.C.V. des lacunes.

8° - C.I.C. (1983), canon 604.

Les deux paragraphes de ce canon sont profondément différents: le premier utilise un vocabulaire liturgique, le second un vocabulaire juridique.

L'emploi d'un vocabulaire liturgique amène des difficultés particulières d'interprétation, car certaines expressions techniques sont à comprendre dans leur sens liturgique. C'est ainsi que sanctum propositum désigne, depuis les premiers siècles, l'engagement de la vierge de vivre dans la virginité. Lorsque la vierge était ultérieurement consacrée, elle émettait publiquement le sanctum propositum.

Cet engagement et l'émission publique de l'engagement étaient motivés par le désir de la sequela Christi.

Dans sa rédaction actuelle, le canon 604 amalgame engagement et motivation, créant ainsi un nouveau genre d'engagement (le saint propos de suivre le Christ), qui n'est plus spécifique à l'ordre des vierges. Il y a là une certaine confusion qui nous paraît sérieuse et qui trahit une certaine ignorance de ce qu'est l'institution, ce dont les rédacteurs eux-mêmes se plaignaient en 1979.

Quant au second paragraphe, il évoque la possibilité d'association. La dimension singulière de l'institution devra cependant être respectée, car c'est un de ses traits propres.

III. Nous avons étudié dans un troisième chapitre les effets du rite de la consécration des vierges. Ces effets sont clairement indiqués au canon 604: consécration à Dieu, mariage mystique, service de l'Église. Ce chapitre touche à des points majeurs relativement à la consécration des vierges.

9° - Une forme officielle de vie consacrée à Dieu.

La nouvelle législation amène la restauration de l'ordre des vierges. Le canon 604 dit clairement que cet ordre se joint aux autres formes de vie consacrée à Dieu ("Hisce vitae consecratae formis accedit ordo virginum").

10° - Effet sur un éventuel mariage.

Une question majeure s'est posée: quel est l'effet de la consécration des vierges sur un éventuel mariage? Traditionnellement, la consécration des vierges a "solennisé" le vœu de chasteté et en constituait, par rapport au mariage, un empêchement dirimant. Il semble impensable qu'un engagement public et perpétuel de vivre dans la virginité soit sans conséquence sur le mariage. Cependant, actuellement, la lettre de la loi n'établit pas d'empêchement dirimant. L'autorité compétente aura sans doute à dire un jour ce qu'il en est.

11° - Pouvoir de dispenser de l'engagement.

Ici encore il s'agit d'une question majeure. Qui pourrait dispenser de l'engagement contracté: l'évêque diocésain, le S. Siège? On pourrait croire en évoquant la discipline ancienne et le silence actuel sur la possibilité de dispenser celle dont l'engagement a été confirmé par le rite de la consécration qu'il n'y aurait pas de dispense prévue un peu comme c'est le cas pour un supérieur général en exercice ou un évêque à qui la permission de se marier est refusée, même s'ils ont été relevés de leurs autres obligations sacrées. Mais, même dans ce cas, le Saint-Siège, en raison de ses prérogatives, peut toujours intervenir.

IV. Dans le dernier chapitre, nous avons étudié quelques exigences juridiques particulières qui nous ont paru plus susceptibles de créer des tensions si l'on n'en saisit pas bien la portée. Il s'agit tout d'abord de la question du ministre, des exigences absolues et relatives concernant la candidate, de la nature de la relation établie entre l'évêque et la vierge du fait de la consécration et, enfin des liens qui existent entre la vierge et l'Église particulière.

12° - Le ministre de la consécration.

Le canon 604 parle de "l'évêque diocésain" comme ministre du rite de la consécration des vierges. L'O.C.V. dit que c'est "l'évêque, ordinaire du lieu".

Après avoir étudié la notion d'évêque diocésain, scruté les différents canons où l'évêque est mentionné comme étant ministre, et comparé certaines bénédictions réservées, il nous a fallu conclure que le caractère épiscopal est requis pour consacrer des vierges.

13° - Exigences concernant la candidate.

Pour ce qui est de la candidate, certaines exigences juridiques sont absolues, telles celles de n'avoir jamais été mariée ou de ne pas être mariée. D'autres conditions sont relatives. Ce sont celles se rapportant à l'âge, à la maturité, aux garanties de

persévérance. Nous avons essayé de dégager certaines grandes orientations pouvant aider l'évêque et la candidate, de façon concrète, dans les étapes d'accession au rite.

Faut-il rappeler que prudence humaine et prudence chrétienne doivent être présentes à chacune des étapes préparatoires, car s'il ne faut pas décourager une vocation sérieuse, il ne faut pas davantage laisser s'acheminer vers la consécration une femme dont l'équilibre et le sens ecclésial, entre autres choses, poseraient problème.

14° - Relation avec l'évêque.

Il est très important que la vierge et l'évêque soient bien au courant du fait que leurs relations réciproques ne se fondent pas en droit, mais s'appuient sur des réalités spirituelles.

a) Par conséquent, pour toutes les questions matérielles (finances, sécurité sociale, maladie, etc.), c'est la vierge elle-même qui est responsable. Il est dans la logique de cette vocation que le travail de la vierge consacrée s'effectue pour les oeuvres diocésaines. Encore faut-il qu'il y ait travail disponible et qualifications appropriées. Cela étant, l'évêque aura alors à rétribuer en toute justice, charité et équité celle qui est au service de l'Église diocésaine. L'évêque n'est pas obligé de fournir un emploi. La vierge doit le savoir avant de

s'engager pour la vie, et cela afin de s'éviter de compter sur des revenus chimériques.

b) La règle de vie nous paraît un moyen privilégié pour maintenir avec l'évêque des liens spirituels.

Nous avons indiqué autour de quels axes pourraient s'articuler la règle de vie de la vierge, règle que l'O.C.V. demande à l'évêque de modifier ou d'approuver avant la consécration.

Il serait facile à partir de ce texte de prévoir un entretien, au moins annuel, entre la vierge et son évêque. L'occasion serait indiquée pour discuter des modifications qui s'avèreraient nécessaires compte tenu de l'expérience et des circonstances, pour renseigner le pasteur du diocèse sur la vie concrète (joies et difficultés) d'une femme consacrée vivant en plein monde. Rien de "protocolaire", mais bien plutôt un entretien pastoral où l'évêque voudra saisir l'occasion d'encourager ("fovere" dit le canon 385) la vie consacrée et mettre la vierge au courant de certains problèmes pastoraux du diocèse pour lesquels cette femme consacrée serait susceptible d'apporter sa vision féminine du travail pastoral et sa participation à l'oeuvre commune d'évangélisation.

15° - Lien avec le diocèse.

La vierge consacrée est-elle "liée" au diocèse où elle fut consacrée? On ne saurait parler de liens dans le sens de liens de droit, mais le droit n'est pas tout dans l'Église: il est au service de la charité qui elle-même est le lien le plus fort rattachant à Dieu et à l'Église. Le sens ecclésial que suppose cette vocation fait que la vierge aime son Église locale d'une façon privilégiée. Si pour des raisons particulières, elle doit aller vivre ailleurs, la vierge consacrée le fait après entente avec son évêque. Elle met ensuite son nouvel évêque au courant de sa situation particulière, de son domicile, de son travail, etc. C'est du moins ce qui se fait de façon habituelle au Canada, selon les renseignements que nous avons obtenus lors de notre enquête.

X X X

Avec la restauration de l'ordre des diacres et la restauration de l'ordre des vierges, ce sont les deux plus anciens ordres de l'Église qui reprennent vie.

Alors que dans la discipline actuelle, ce qui ne préjuge en rien de l'avenir, l'ordre des diacres ne concerne que les hommes, l'ordre des vierges, de par sa nature, est une institution strictement féminine.

Les différentes formes de vie consacrée rendent "visible" l'un ou l'autre aspect de la vie ecclésiale; l'ordre des vierges rend "visible" une dimension particulière de l'Église elle-même: celle d'Épouse du Christ; ce rôle d'Épouse ne peut être rendu visible que par une femme.

À notre époque où l'on parle beaucoup de promotion féminine, il nous semble que la restauration de l'ordre des vierges soit à interpréter comme un geste de confiance à l'égard de la femme, de liberté plus grande donnée à celle-ci, comme une reconnaissance de sa capacité d'assumer elle-même sa vie et d'inventer des chemins nouveaux de don plénier au Seigneur.

Comme toute vocation, celle de vierge consacrée a besoin d'un minimum de jalons qui balisent sa route. C'est le rôle du droit canonique de lui rendre ce service. Nous avons essayé d'indiquer quelques-unes de ces balises.

ANNEXE "A"

1. Decretum, O.C.V., pp. 5-6:

SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO

Prot. n. 600/70

DECRETUM

Consecrationis virginum ritus in pretiosissimis liturgiæ romanæ thesauris adnumeratur. Sacram enim virginitatem, donum in primis excelsum, Christus Iesus quasi hereditate Sponsæ suæ reliquit. Ex quo factum est ut, ab Apostolorum temporibus, virgines suam castitatem Deo dicarent, mysticum Christi corpus exornantes ac mirabili ditantes fecunditate. Provida Mater Ecclesia, inde a prisca ætate -- ut Sancti Patres testantur -- pium arduumque virginum propositum sollemni consecrationis prece confirmare consuevit. Quæ, sæculorum decursu, aliis sacris cærimoniis adaucta, quo clarius significaretur sacras virgines imaginem gerere Ecclesiæ Christo desponsatæ, Pontificali Romano recepta est.

Concilium autem Vaticanum II statuit ut etiam consecrationis virginum ritus recognitioni subiceretur (cf. Const. de sacra liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, art. 80). Cui præcepto obsecutum, Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia hunc ritum apparavit, quem Summus Pontifex Paulus VI Auctoritate Sua Apostolica approbavit evulgarique iussit. Quapropter hæc Sacra Congregatio pro Cultu Divino, de speciali mandato eiusdem Summi Pontificis, illum promulgat, statuens ut, opportune aptatum, si casus fert, pro illis monialibus quæ iure eo utuntur, a die 6 ianuarii 1971 vigere incipiat.

Interpretationes populares a Conferentiis Episcopalibus apparatus necnon ritus aptationes ad hanc Sacram Congregationem confirmandæ quam primum mittantur.

Contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Ex ædibus Sacræ Congregationis pro Cultu Divino, die 31 maii 1970, in festo Visitationis B. Mariæ Virginis.

BENNO Card. Gut
Præfectus

A. BUGNINI
a secretis

2. Décret, R.C.V., p. 3:

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN

Prot. n. 600/70

DÉCRET

Le rite de la consécration des vierges est compté parmi les plus précieux trésors de la liturgie romaine. En effet, le Christ Jésus a laissé à son Église l'héritage de la virginité consacrée comme un don particulièrement noble. C'est pourquoi, dès l'âge apostolique, des vierges ont consacré à Dieu leur chasteté, ce qui contribuait à la beauté du corps mystique du Christ et l'enrichissait d'une étonnante fécondité. Aussi, dès les origines, comme en témoignent les Pères, l'Église, dans sa sollicitude maternelle, a eu l'habitude de confirmer le vœu de virginité, à la fois saint et difficile, par une prière solennelle de consécration. Celle-ci, au long des siècles, s'est développée par l'addition d'autres rites signifiant plus clairement que les vierges consacrées offrent une image de l'Église épouse du Christ. Et cette prière est entrée dans le Pontifical romain.

Mais le 2^e concile du Vatican a décidé que le rite de la consécration des vierges, lui aussi, serait soumis à révision (cf. Const. sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*, art. 30). Pour obéir à cet ordre, le Conseil pour la mise en oeuvre de la Constitution sur la liturgie a préparé le présent rite que le pape Paul VI a approuvé en vertu de son autorité apostolique, et qu'il a ordonné de publier. C'est pourquoi notre S. Congrégation du Culte divin, par mandat spécial du pape, le promulgue et décide qu'il entrera en vigueur à partir du 6 janvier 1971, avec les adaptations souhaitables s'il est besoin, pour les moniales qui ont le droit de l'employer.

Les traductions préparées par les conférences épiscopales, de même que les propositions pour l'adaptation du rituel, seront envoyées dès que possible pour approbation à cette Congrégation.

Nonobstant toutes choses contraires.

Au siège de la Congrégation pour le Culte divin, le 31 mai 1970, en la fête de la Visitation de la Sainte Vierge.

BENNO Cardinal Gut
Préfet

A. BUGNINI
Secrétaire

ANNEXE "B"

1. Praenotanda, O.C.V., pp. 7-10;

PRAENOTANDA

I. DE VIRGINUM CONSECRATIONIS NATURA ET VI

1. Mos virgines consecrandi, qui et in prisca viguit christianorum Ecclesia, effecit ut conderetur sollemnis ritus, quo virgo constitueretur persona sacrata, signum transcendens amoris Ecclesiae erga Christum, imago eschatologica Sponsae caelestis vitaeque futurae. Consecrationis ritu Ecclesia suum erga virginitatem amorem patefacit, supernam Dei gratiam in virgines implorat Sanctique Spiritus effusionem instanter rogat.

II. DE PRAECIPUIS VIRGINUM MUNERIBUS

2. Ut constat, virgines sacrae, Spiritu Sancto impulsae, suam castitatem devovent quo Christum ardentius diligant fratribusque expeditius deserviant.

Virgines christianae enim, paenitentiae et misericordiae operibus, apostolicae actuositati sanctaeque orationi, pro suo quaque statu suisque charismatibus, debent vacare.

Ad orationis munus explendum, virginibus sacratis vehementer suadetur ut Officium divinum, Laudes et Vesperas praesertim, cotidie recitent; ita, vocem suam cum Christo summo Sacerdote sanctaque consociantes Ecclesia, caelestem Patrem sine intermissione laudabunt et pro totius mundi salute intercedent.

III. QUIBUS MULIERIBUS CONSECRATIO VIRGINALIS IMPERTIRI POSSIT

3. Ad consecrationem virginalem admitti possunt sive moniales sive mulieres vitam saecularem agentes.

4. Pro monialibus requiritur:

a) ut numquam nuptias celebraverint neque publice seu manifeste in statu castitati contrario vixerint;

b) ut professionem perpetuam aut in eodem ritu aut antea emisissent;

c) ut familia religiosa hoc ritu utatur ex antiqua consuetudine aut nova competentis Auctoritatis permissione.

5. Pro virginibus vitam sæcularem agentibus requiritur:

- a) ut numquam nuptias celebraverint neque publice seu manifeste in statu castitati contrario vixerint;
- b) ut ætate, prudentia, moribus omnium consensu probatis, fidem præbeant in vita casta atque Ecclesiæ proximique servitio dicata se perseveraturas;
- c) ut ab Episcopo loci Ordinario ad consecrationem admittantur.

Episcopi autem est statuere quo modo ac ratione virgines vitam sæcularem agentes se obligent ad vitam virginalem perpetuo amplectendam.

IV. DE RITUS MINISTRO

6. Minsiter ritus consecrationis virginum est Episcopus Ordinarius loci.

V. DE RITUS FORMA

7. Ad consecrandas virgines vitam sæcularem agentes adhibendus est ritus, qui in capite I describitur.

Ad consecrandas vero moniales sequendus est ritus, qui in capite II proponitur, in quo professio religiosa et consecratio virginalis congrue miscentur. Iusta tamen de causa, ritus seiungi possunt; ex. gr. ubi hoc fit ex antiqua consuetudine. Sed caveatur ne quædam ritus partes duplicentur; sed duæ actiones liturgicæ ita disponantur ut, in professionis ritu, quavis consecrationis prece ommissa, tantum ea quæ ad professionem pertinent peragantur; prex vero *Deus, castorum corporum* et cetera quæ sponsalem indolem exhibent, ex. gr. anuli traditio, consecrationis ritui servantur.

Ritus partes sunt:

- a) Virginum appellatio.
- b) Homilia seu allocutio, qua populus et virgines de virginitatis dono admonentur.
- c) Interrogationes, quibus Episcopus ex virginibus quærit num in virginitatis proposito perseverare et consecrationem recipere velint.
- d) Supplicatio litanica, qua oratio ad Deum Patrem dirigitur et sanctissimæ Virginis Mariæ omniumque Sanctorum intercessio exquiritur.
- e) Propositi castitatis renovatio (aut professionis religiosæ emissio).
- f) Sollemnis consecratio virginum, qua Mater Ecclesia Patrem cælestem exorat ut Sancti Spiritus dona super virgines abundanter effundat.

g) Insignium consecrationis traditio, quibus interna consecratio exterius significatur.

VI. DE MISSA IN RITU CONSECRATIONIS VIRGINUM ADHIBENDA

8. Convenienter dicitur Missa ritualis "In die consecrationis virginum". Occurrente vero sollemnitate vel dominica temporis Adventus, Quadragesimæ aut Paschæ dicitur Missa de die, servatis, pro opportunitate, formulis propriis in prece eucharistica et in benedictione finali.

9. Cum autem liturgia verbi, celebrationi consecrationis virginum aptata, magnam vim habeat ad virginitatis bonum eiusque munus in Ecclesia illustranda, quando Missa "In die consecrationis virginum" prohibetur, unam lectionem sumere licet ex iis quæ in peculiari lectionario recensentur, præterquam in Triduo sacro, in sollemnitatibus Nativitatis Domini, Epiphaniæ, Ascensionis, Pentecostes et Ss.mi Corporis et Sanguinis Christi, vel in alijs sollemnitatibus de præcepto servandis.

10. Ad Missam ritualement "In die consecrationis virginum" celebrandam, sacræ vestes coloris albi adhibentur.

CAPUT I
DE CONSECRATIONE VIRGINUM

1. Consecrationem virginum fieri decet in octava Paschæ, in sollemnitatibus, præsertim in iis quæ ad dominicæ Incarnationis mysteria referuntur, in dominicis diebus, in festis beatæ Virginis Mariæ vel sanctarum Virginum.
2. Die constituta, consecrationis ritui proxima, vel saltem pridie, virgines consecrandæ præsentantur Episcopo ad pastorale colloquium instituendum inter filias et diœceseos Patrem.
3. Quod autem virgines vitam sæcularem agentes ad consecrationem virginalem admittuntur consilio et auctoritate Episcopi et plerumque diœceseos operibus deserviunt, ritus congruenter fit in ecclesia cathedrali, nisi res moresque loci hoc dissuadeant.
4. Tunc pro opportunitate, maxime ad castitatis laudem, sensum ecclesiam, ædificationem concursusque populi Dei fovendum, fideles de ritus celebratione tempestive certiores fiant.
5. Dicitur Missa liturgiæ diei respondens aut Missa ritualis in die consecrationis virginum, iuxta rubricas (cf. Præn. nn. 8-10).
6. Virginum consecratio de more fit ad sedem; ad participationem autem fidelium expediendam, sedes pro Episcopo ante altare opportune paretur; in presbyterio scamna pro virginibus sacrandis sic disponantur ut tota actio liturgica a fidelibus bene conspici possit.
7. Panis et vinum sacrandum, ea parentur copia, quæ sufficiat ministris, virginibus sacrandis earumque parentibus ac propinquis. Ideoque, si unus adhibetur calix, congruentis sit capacitatis.
8. Præter ea quæ pro Missæ celebratione necessaria sunt, hæc parentur: a) Pontificale Romanum; b) velamina, anuli aliave sponsalis consecrationis insignia, iuxta locorum præscripta aut probatas consuetudines, virginibus tradenda.

2. Notes préliminaires, O.C.V., pp. 7-10;

NOTES PRÉLIMINAIRES*

I. LE SENS DE LA CONSÉCRATION DES VIERGES

1. La traditionnelle consécration des vierges, en usage dans l'Église primitive, a conduit à l'élaboration d'un rite solennel par lequel celle qui a choisi de vivre dans la virginité est constituée comme une personne consacrée, signe transcendant de l'amour de l'Église pour le Christ son époux, image eschatologique de la vie à venir. Par ce rite l'Église manifeste le prix qu'elle attache à la virginité, elle demande pour les consacrées la grâce de Dieu, et appelle instamment sur elles le don de l'Esprit Saint. (1)

II. LA MISSION DES VIERGES CONSACRÉES

2. Sous l'impulsion de l'Esprit Saint, les vierges consacrées vouent à Dieu leur chasteté pour un plus grand amour du Christ et une plus grande disponibilité à tous.

3. Elles s'adonnent en effet à la prière, à la pénitence, au service de leurs frères et au travail apostolique, suivant leur état et leurs charismes respectifs.

Il leur est fortement conseillé, pour remplir leur fonction de prière, de célébrer chaque jour la Liturgie des Heures, surtout les offices du matin et du soir: unissant leur voix au Christ souverain prêtre et à la Sainte Église, elles loueront sans cesse le Père du Ciel, et intercéderont pour le salut du monde entier. (2)

III. LES FEMMES QUI PEUVENT ÊTRE ADMISES À CETTE CONSÉCRATION

3. On peut admettre à cette consécration soit des moniales, soit des femmes vivant dans le monde. (3)

4. A. *Pour les moniales*, il est demandé:

- a) de n'avoir pas été mariées;
- b) de n'avoir pas vécu publiquement ou notoirement dans un état contraire à la chasteté;
- c) d'avoir fait profession perpétuelle dans cette même célébration ou antérieurement;
- d) de faire partie d'une famille monastique qui utilise ce rite depuis longtemps, ou qui obtienne la permission de l'autorité compétente. (4)

*Les numéros indiqués entre parenthèses renvoient à l'*Ordo Consecrationis Virginum*.

5. B. *Pour les femmes qui vivent dans le monde*, il est demandé:
- a) de n'avoir pas été mariées;
 - b) de n'avoir pas vécu publiquement ou notoirement dans un état contraire à la chasteté;
 - c) de faire preuve de maturité et de donner le témoignage d'une vie qui garantisse leur persévérance dans une chasteté vouée à l'Église et au service du prochain;
 - d) d'être admises par leur évêque à la consécration.

Il revient à l'évêque de déterminer ou de vérifier la manière dont les femmes qui sont dans le monde s'engagent, par une décision irrévocable, à vivre dans la virginité perpétuelle.

Cet engagement peut avoir été pris antérieurement à la célébration; il pourra alors être exprimé à nouveau au cours du rite. (5)

IV. LE MINISTRE DU RITE

6. Le ministre de ce rite est l'évêque, ordinaire du lieu. (6)

V. LA FORME DU RITE

7. Pour la consécration des femmes qui vivent dans le monde, on suivra le rite présenté au chapitre I^{er}. (7)

8. Pour la consécration des moniales, on suivra le rite proposé au chapitre II, qui comporte la profession religieuse unie à la consécration des vierges. Mais on peut séparer les rites, pour une raison suffisante, par exemple quand c'est un usage établi depuis longtemps. On veillera néanmoins à ne pas répéter certaines parties du rite, et on préparera les deux actions liturgiques de manière que le rite de la profession comporte seulement ce qui concerne la profession, en omettant la prière de consécration. On gardera pour le rite de consécration la prière "Dieu qui veut demeurer en l'homme..." et tout ce qui manifeste un caractère nuptial, comme la remise de l'anneau. (7)

9. Le rite se déroulera de la manière suivante:

- a) rite d'entrée (avec présentation des candidates);
- b) liturgie de la parole avec homélie;
- c) appel et dialogue: l'évêque demande aux candidates si elles veulent persévérer dans leur volonté de consécration;
- d) prière litanique: on supplie Dieu par l'intercession de la Vierge Marie et des saints;
- e) expression publique de la décision irrévocable de virginité ou profession religieuse;
- f) consécration solennelle des vierges: l'Église demande à Dieu de les combler des dons de son Esprit;
- g) remise des insignes de la consécration. (7)

VI. LA MESSE À CHOISIR POUR CE RITE

10. De préférence, on choisira la messe rituelle de la consécration des vierges. Cependant si c'est une solennité ou un dimanche de l'Avent, du Carême ou de Pâques, on garde la messe du jour en utilisant, suivant le cas, les formules propres de la Prière eucharistique et de la bénédiction finale. (8)

11. La liturgie de la parole est importante pour mettre en lumière la signification de la consécration des vierges, et la place de celles-ci dans l'Église. Aussi est-il permis de choisir une lecture adaptée, sauf pendant le triduum pascal, à Noël, à l'Épiphanie, à l'Ascension, à la Pentecôte, à la Fête-Dieu et aux autres solennités de précepte. (9)

12. À la messe de la consécration des vierges, les vêtements liturgiques sont de couleur festive. (10)

VII. LES ADAPTATIONS

13. On saura utiliser toutes les possibilités indiquées dans le rituel: tous les dialogues, monitions, chants et gestes peuvent être adaptés à condition que l'on respecte la structure du rite et l'esprit de chaque élément. On peut aussi, aux mêmes conditions, apporter des compléments, en particulier pour faciliter la participation de l'assemblée et la compréhension du rite.

L'évêque reste juge de l'opportunité et de la convenance de ces adaptations.

VIII. INSCRIPTION SUR LES REGISTRES

14. L'évêque doit s'assurer que le nom des femmes qui ont reçu la consécration soit inscrit dans le registre prévu à cet effet. On y mentionnera également le nom du ministre, le lieu et la date de la consécration.

Pour les moniales, ce registre est conservé aux archives de leur monastère.

Pour les femmes vivant dans le monde, ce registre est conservé aux archives de l'évêché.

CHAPITRE I

LA CONSÉCRATION DES VIERGES

1. Les jours les plus convenables pour accomplir ce rite sont l'octave de Pâques, les solennités (surtout celles qui se rapportent au mystère de l'Incarnation), les dimanches, les fêtes de la Vierge Marie ou des vierges. (1)
2. Avant la célébration, les personnes qui doivent être consacrées se présentent à l'évêque pour un entretien pastoral. (2)
3. Puisque c'est l'évêque, pasteur de l'Église locale, qui prend la décision d'admettre à la consécration, la célébration est non seulement présidée par lui, mais encore elle doit normalement avoir lieu dans une église où la présence des fidèles exprime la part que la communauté locale prend à cet événement. Les femmes vivant dans le monde seront donc consacrées dans l'église où sera le mieux manifestée la place que la consécration leur donne dans l'Église locale. (3)
4. Selon les possibilités, on préparera en temps opportun les fidèles à cette célébration, pour qu'ils comprennent mieux la valeur de la chasteté et sa signification ecclésiale; ainsi favorisera-t-on la participation éclairée du peuple de Dieu. (4)
5. On dit la messe du jour, ou si les rubriques le permettent, celle de la consécration des vierges (cf. Prél. nn. 10 et 12). (5)
6. Tous les participants pourront communier sous les deux espèces (7 et 35).
7. On aménagera les lieux de manière à faciliter la participation de tous.
8. On préparera tout ce qui est nécessaire à ce rite, en particulier: le rituel, les voiles, les anneaux ou autres insignes de la consécration. (8)

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES

Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale, Romae, 1909-1929; Città del Vaticano, Typis polyglottis vaticanis, 1929 ----.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis polyglottis vaticanis, 1960-1969, 2 séries, 7 t., 20 parties, plus Appendix I et II pour le t. II et Indices de la 1^{ère} série.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II, cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis polyglottis vaticanis, 1970-1980, 4 t., 25 parties et Indices.

Barbosa, A., Juris Ecclesiastici Universi libri tres, pars prima, l. I: De Personis, Lugduni, P. Borde, J. et P. Arnaud, 1699, 672 p.; pars altera, l. II et III: De Locis et Rebus Ecclesiasticis, ib., 1699, 444 p. + index non paginé.

Bonifacii VIII Liber Sextus Decretalium, Corpus Juris Canonici, ed. Ae. Friedberg, Lipsiae, B. Tauchnitz, t. II, Decretalium Collectiones, 1881, col. 929-1124.

Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Romae, Typis polyglottis vaticanis, 1917, XLVII-786 p.

Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Libreria Editrice Vaticana, 1983, XXX-317 p.

Concilium Tridentinum, Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum, ed. Societas Goerresiana, Friburgi in Br., Herder, 13 vol.

Concilium Vaticanum II, Constitutio de Sacra Liturgia (Sacrosanctum Concilium), A.A.S., 56 (1964), pp. 97-138.

----, Constitutio dogmatica de Ecclesia (Lumen Gentium), A.A.S., 57 (1965), pp. 5-89.

----, Constitutio pastoralis de Ecclesia in Mundo huius temporis (Gaudium et Spes), A.A.S., 58 (1966), pp. 1025-1120.

----, Decretum de Accommodata Renovatione Vitae Religiosae (Perfectae Caritatis), A.A.S., 58 (1966), pp. 702-712.

----, Decretum de Apostolatu Laicorum (Apostolicam Actuositatem), A.A.S., 58 (1966), pp. 837-864.

- , Decretum de Institutione Sacerdotali (Optatam Totius), A.A.S., 58 (1966), pp. 713-727.
- , Decretum de Presbyterorum Ministerio et Vita (Presbyterorum Ordinis), A.A.S., 58 (1966), pp. 991-1024.
- , Schema Constitutionis de Sacra Liturgia, 105 articles, 201 p. in Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, series prima, [in Civitate Vaticana], Typis polyglottis vaticanis, 1962.
- Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, coetus a studiis XX bis, "De consecratione Virginum, Pontificale Romanum, lib. I", Sch. n° 214, sch. n° 247, sch. n° 254 (textes polycopiés).
- Gratiani Decretum, Corpus Juris Canonici, ed. Ae. Friedberg, Lipsiae, B. Tauchnitz, 1879, t. I, CII p. + 1468 col.
- Gregorii IX Decretalium..., Corpus Juris Canonici, ed. Ae. Friedberg, Lipsiae, B. Tauchnitz, t. II, Decretalium Collectiones, 1881, col. 1-928.
- Pius XII, Constitutio apostolica Sponsa Christi, 21 nov. 1950, A.A.S., 43 (1951), pp. 5-24.
- , Litterae encyclicae, Sacra Virginitas, 25 mars, 1954, A.A.S., 46 (1954), pp. 161-191.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Communicationes, Romae, 1969-----.
- , Schema Codicis Iuris Canonici, (Patribus Commissionis reservatum), Libreria Editrice Vaticana, 1980, XXIII-382 p.
- Pontificale Romanum summorum pontificum iussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII pontificibus maximis recognitum et castigatum, Taurini, Marietti, 1941, XI-400 p.
- Pontificale Romanum, Ordo Consecrationis Virginum, ed. typica, in Civitate Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1970, 64 p.
- Rituale Romanum, Ordo professionis religiosae, ed. typica, in Civitate Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1970, 126 p.
- S. Cong. Sacrorum Rituum, Decreta authentica..., Romae, ex Typographia polyglotta, S.C. de Propaganda Fide, 1898-1901, 5 vol.
- S. Cong. pro Sacramentis et Cultu divino. Sectio pro Cultu divino, Notitiae, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1964-----.
- Tamburini, A., De Jure Abbatum, et aliorum Praelatorum, Tam Regularium quam Secularium Episcopis inferiorum, Coloniae Agrippinae, J.B. Coomans, 1691, 4 vol.

II. LIVRES

- ALBERIGO, G. -- MAGISTRETTI, F., Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium. Synopsis Historica, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1975, 609 p.
- ALBERT LE GRAND (saint), De Bono, primum ediderunt H. KÜHLE, C. FECKES, B. GEYER, W. KÜBEL, dans Opera Omnia, t. XXVIII, Münster, Aschendorff, 1951, XXXII-332 p.
- AMANN, E. -- DUMAS, A., L'Église au pouvoir des laïcs (888-1057), coll. Histoire de l'Église, sous la direction de A. FLICHE et V. MARTIN, t. VII, [Paris], Bloud et Gay, 1943, 544 p.
- AMBROISE (saint), De virginibus libri III, éd. I. CAZZANIGA, coll. Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, Turin, G.B. Paravia, s.d., [1948], XXXII-95 p.
- , Écrits sur la virginité, traduits et présentés par Dom M.-G. TISSOT, Abbé bénédictin, Solesmes [Abbaye Saint-Pierre], [c1980], 351 p.
- , Les livres des vierges, texte latin, traduction et notes par des moines et des moniales en hommage filial à leur Père saint Benoît, d'après l'édition critique d'Otto Faller, S.J., Solesmes [Abbaye Saint-Pierre], 1971, 106 p.
- ANDRIEU, M., Le Pontifical romain au moyen-âge, t. III: Le Pontifical de Guillaume Durand, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1940, XX-691 p.
- ANNÉ, L., Les rites des fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire, [Bruges], Desclée, De Brouwer / Bibliothèque de l'Université, Louvain, 1941, 518 p.
- AUBERT, J.-M., La femme. Antiféminisme et christianisme, Paris, éd. du Cerf / Desclée, 1975, 226 p.
- AUGUSTIN (saint), De bono coniugali, dans C.S.E.L., t. XLI, éd. I. ZYCHA, 1900, pp. 185-231.
- , De sancta uirginitate, dans C.S.E.L., t. XLI, éd. I. ZYCHA, 1900, pp. 233-302.
- BADET, J.F., La femme chrétienne; son influence et son rôle au temps des persécutions, étude historique, coll. Science et religion, n° 147, Paris, B. Bloud, 1901, 63 p.
- BASILE (saint), Lettres. Texte établi et traduit par Yves COURTONNE, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 3 vol. 1957-1966.
- BASILE D'ANCYRE, De Virginitate, texte vieux-slave et traduction française par A. VAILLANT, Paris, Institut d'études slaves, 1943, VIII-108 p. La traduction française, en regard du texte vieux-slave, a pour titre De la vraie pureté dans la virginité, pp. 3-89 (numérotation impaire).

- BERNARD DE CLAIRVAUX (saint), Opera, t. I et II: Sermones supra Cantica Canticorum, ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ, C.-H. TALBOT, H.-M. ROCHAIS, Romae, Ed. Cistercienses, 1957 et 1958, LXVIII-261 p. et XXXV-327 p.
- BLAISE, A., Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, revu par H. CHIRAT, Strasbourg, "Le Latin chrétien", [1954], 865 p.
- , Lexicon Latinitatis Medii Aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens, Turnhout, Brepols, 1975, 970 p.
- BORETIUS, A., éd., Capitularia Regum Francorum, coll. Monumenta Germaniae Historica, Hannover, Hahn, 3 vol., 1883-1897.
- BRUNS, H.T., éd., Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII., Berlin, G. Reimer, 1839, 2 vol. XII-412 p. et VIII-320 p.
- BOULOT, R., La doctrine du mépris du monde, IV, Le XI^e siècle, 1 - Pierre Damien, Louvain, éd. Nauwelaerts / Paris, éd. Béatrice-Nauwelaerts, 1963, 144 p.; 2 - Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselme de Cantorbery, ib., 1964, 148 p.
- BOURIN, J., Très sage Héloïse, Paris, La Table Ronde, [c1966], réédition 1980, 252 p.
- BOUSCAREN, T.L. -- O'CONNOR, J.I., éd., Canon Law Digest, Milwaukee, Bruce, 1934 ----, 8 vol. et suppléments.
- BUGGE, J., Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal, coll. Archives internationales d'histoire des idées, series minor, 17, La Haye, M. Nijhoff, 1975, VIII-168 p.
- CAMELOT, P.T., Virgines Christi: la virginité aux premiers siècles de l'Église, Paris, éd. du Cerf, 1944, 96 p.
- CAZZANIGA, I., éd., De Lapsu Susannae, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, Turin, G.B. Paravia, s.d., [1948], LXVIII-83 p.
- Centre national de Pastorale liturgique, Pénitence et réconciliation aujourd'hui, [Lyon], éd. du Chalet, 1974, 182 p.
- CÉSAIRE (saint), Opera omnia, t. II: Opera varia, éd. G. GERMAIN, Maredsous, [Abbaye Saint-Benoît], 1942, IX-395 p.
- CHAPELLE, A., Sexualité et sainteté, Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1977, 334 p.
- CHIRPAZ, F., Le corps, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, 124 p.
- CITA-MALARD, S., Les femmes dans l'Église à la lumière de Vatican II, [Tours], Mame, [1968], 295 p.

- Collectif, L'Apostolat, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, Paris, éd. du Cerf, 1957, 239 p.
- Collectif, La lère fois, Paris, éd. Ramsay, 1981, 450 p.
- Comité permanent des religieux de France. Comité canonique, La consécration des vierges pour des femmes vivant en plein monde. Éléments de recherche, Paris, 10, rue Jean-Bart, 1973, 16 p.
- Concile oecuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations, messages, textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources, [Paris], éd. du Centurion, [c1967], 1013 p.
- Conférence Religieuse Canadienne, Célibat consacré, Cahiers de la Conférence Religieuse Canadienne, coll. Donum Dei, n° 15, Ottawa, 1971, 176 p.
- COUTURIER, M.-A., Se garder libre, Paris, éd. du Cerf, 1962, 169 p.
- CYPRIEN (saint), Correspondance, texte établi et traduit par L. BAYARD, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1925, 340 p., pagination double, texte latin en regard du texte français.
- , De habitu virginum, dans Opera omnia, pars I, coll. C.S.E.L., t. III, éd. G. HARTEL, Vienne, ad Bibliopolam Academiae, 1868, pp. 187-205.
- DELHAYE, P. -- GUÉRET, M. -- TOMBEUR, P., Concilium Vaticanum II, Concordance, Index, Liste de fréquence, Tables comparatives, Louvain, Publications du CETEDOC, Université catholique de Louvain, 1974, XIX-978 p.
- DORTEL-CLAUDOT, M., Églises locales, Église universelle; comment se gouverne le peuple de Dieu, Lyon, éd. du Chalet, 1973, 219 p.
- , État de vie et rôle du prêtre, Paris, Le Centurion, 1971, 150 p.
- DUCHESNE, L.-M.-O., Origines du culte chrétien; étude sur la liturgie latine avant Charlemagne, 2^e éd., revue et augmentée, Paris, Fontemoing, 1898, VIII-534 p.
- DURAND, G., Rational ou manuel des divins offices; ou Raisons mystiques et historiques de la liturgie catholique. Traduit ... par C. BARTHÉLEMY, Paris, L. Vivès, 1854, 5 vol.
- ERNOU, A. -- MEILLET, A., Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1959, XVIII-820 p.
- ESCUADERO, G., Verginità e Liturgia. La consacrazione e la benedizione delle vergini, Roma, "Alma Roma" Editrice, [1963], 130 p.
- ESMEIN, A., Le mariage en droit canonique, 2^e éd. mise à jour par R. GENESTAL (t. I, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1929, VIII-477 p.) et par J. DAUVILLIER (t. II, 1935, VIII-507 p.).

- FENN, R.K., Liturgies and Trials: The Secularisation of Religious Language, New York, Pilgrim Press, 1981, 215 p.
- FERRARO, G., Catechesi liturgica sulla vita religiosa, Milan, Ed. Ancora, [1980], 179 p.
- FLICHE, A., La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1125), coll. Histoire de l'Église, sous la direction de A. FLICHE et V. MARTIN, t. VIII, [Paris], Bloud et Gay, 1944, 502 p.
- FOREVILLE, R. -- ROUSSET DE PINA, J., Du premier concile du Latran à l'avènement d'Innocent III, coll. Histoire de l'Église, sous la direction de A. FLICHE et V. MARTIN, t. IX², [Paris], Bloud et Gay, 1953, 388 p.
- FREVIN, H., Le mariage de la sainte Vierge dans l'histoire de la théologie, thèse présentée à la faculté de théologie, Université de Lille, 1951, 268 p.
- FUNK, F.X., éd., Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderborn, Libreria F. Schoeningh, 1905, 2 vol.
- GAMBARI, E., Consacrati e inviati: spiritualità e diritto della vita consacrata, Milan, Ed. Ancora, 1979, 679 p.
- GILSON, E., Héloïse et Abélard, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1938, 255 p.
- GORCE, D., éd., Vie de sainte Mélanie, coll. Sources chrétiennes, n° 90, texte grec, traduction et notes par ..., Paris, éd. du Cerf, 1962, 308 p.
- GRYSON, R., Le ministère des femmes dans l'Église ancienne, coll. Recherches et Synthèses, section d'histoire, IV, Gembloux, éd. J. Duculot, [1972], 203 p.
- HARTLAND, E.S., Ritual and Belief: Studies in the History of Religion, New York, C. Scribner, 1914, XV-352 p.
- HEFELE, C. -- LECLERCQ, H., Histoire des conciles d'après les documents originaux, traduction française par Dom H. LECLERCQ, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1907-1921, 21 vol.
- IZARNY, R. d', La virginité selon saint Ambroise, thèse pour le doctorat en théologie, Institut catholique de Lyon, 1952, t. I, 97 p., t. II, Notes, [80 p.].
- JÉRÔME (saint), Lettres, coll. des Universités de France, texte établi et traduit par J. LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 1949-1963, 8 vol.
- LE BOURGEOIS, A., Aggiornamento de la vie consacrée, quelques aperçus, Lyon, éd. du Chalet, 1968, 192 p.
- LEGRAND, L., La virginité dans la Bible, coll. Lectio divina, n° 39, Paris, éd. du Cerf, 1964, 160 p.

- MAERTENS, I. (et autres), Pénitence et pénitences, l'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur, Bruxelles, éd. Lumen Vitae, [1953], 217 p.
- MANSI, J.D., éd., Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio..., Paris, H. Welter, 1901-1927, 53 vol.
- MARTINEZ, F., L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église, Paris, Beauchesne, 1913, IX-208 p.
- MAYER, J., Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia. Collegit notis et prolegomenis instruxit..., coll. Florilegium patristicum, fasc. 42, Bonn, P. Hanstein, 1938, XII-71 p.
- McLAUGHLIN, T.P., Le très ancien droit monastique de l'Occident, coll. Archives de la France monastique, 38, Ligugé, Abbaye Saint-Martin/Paris, A. Picard, 1935, XXII-273 p.
- METZ, R., La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 501 p.
- MIGNE, J.-P., Patrologia Graeca, Paris, 1857-1866, 161 vol.
- , Patrologia Latina, Paris, 1844-1864, 221 vol.
- MONIER, R., Manuel élémentaire de droit romain, Paris, éd. Domat-Montchrestien, 1947-1948, 2 vol.
- , Vocabulaire de droit romain, 4^e éd., Domat-Montchrestien, 1948, 319 p.
- MORRIS, W., éd., The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language, International Edition, New York, McGraw-Hill, International Book Company, 1913, 1550 p.
- MUZZARELLI, V.F., De professione religiosa a primordiis ad saec. XII, seu Virginum consecratio, monastica ac praesertim in decreto Gratiani, religiosa professio, Romae, Apud Piam Societatem Sancti Pauli, 1938, III-205 p.
- NABUCO, J., Pontificalis Romani expositio juridico-practica; functiones pontificales extraordinariae, 2^e éd., Paris, Desclée, [1962], XIV-954 p.
- NUGENT, M.R., Portrait of the Consecrated Woman in Greek Christian Literature of the First Four Centuries, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1941, XXII-113 p.
- OLIVIER, C., Les enfants de Jocaste. L'empreinte de la mère, coll. Femme, Paris, De Noël Gonthier, 1980, 193 p.
- OTTO, W.F., Les dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec, Paris, Payot, 1981, 330 p.

- PALAZZINI, P., éd., Dictionarium morale et canonicum, Romae, Officium Libri Catholici, 1962-1968, 5 vol.
- PELLICCIA, G. -- ROCCA, G., éd., Dizionario degli Istituti di perfezione, Rome, Edizioni Paoline, 1974---, 6 vol.
- PERNOUD, R., La femme au temps des cathédrales, Paris, Stock, [1980], 304 p.
- PHILIPS, G., L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaires de la constitution Lumen Gentium, [Paris], Desclée, [c1967-1968], 2 vol., 395 et 376 p.
- PHILON D'ALEXANDRIE, De vita contemplativa, introduction et notes de F. DAUMAS, traduction de P. MIQUEL, coll. Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, Paris, éd. du Cerf, t. XXIX, 1963, 150 p.
- PLÉ, A., Vie affective et chasteté, Paris, éd. du Cerf, 1964, 234 p.
- PUNIET, P., Le Pontifical romain; histoire et commentaires, Louvain, Abbaye bénédictine du Mont-César, 1930-1931, 2 vol.
- RAMBAUX, C., Tertullien face aux morales des trois premiers siècles, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1979, 518 p.
- RONDET, M., Le célibat évangélique dans un monde mixte, coll. Croire aujourd'hui, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, 111 p.
- RUFINUS (év., XII^e s.), Summa decretorum, éd. H. SINGER, Aalen, Scientia Verlag, 1963, CLXXXIII-570 p.
- SCHMIDT, H., La Constitution de la Sainte Liturgie, texte, genèse, commentaires, documents, coll. Tradition et Renouveau, 3, Bruxelles, éd. Lumen Vitae, 1966, 247 p.
- STONE, M., Quand Dieu était femme, Montréal-Paris, éd. L'Étincelle, 1979, 350 p.
- TERTULLIEN, De resurrectione mortuorum, éd. J.G.Ph. BORLEFFS, dans Corpus Christianorum. Series latina, t. II, Turnhout, Brepols, 1954, pp. 919-1012.
- , De virginibus velandis, dans Opera, pars IV, coll. C.S.E.L., t. XLVIII, éd. V. BULHART et P. BORLEFFS, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1957, pp. 79-103.
- Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes, éd. Th. MOMMSEN et P.M. MEYER, Berlin, Weidmann, 1954, 2 vol.
- THOMAS D'AQUIN (saint), Contra impugnantes Dei cultum et religionem. De perfectione spiritualis vitae. Contra doctrinam retrahentium a religione.

- Cura et studio Fratrum Praedicatorum, dans Opera Omnia, t. XLI, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1970, A 181 p. + B 122 p. + C 87 p.
- , Somme théologique, Paris, éd. de la "Revue des Jeunes"/Paris - Tournai - Rome, Desclée et Cie (éd. du Cerf pour le dernier vol.), 1925-1981, 69 vol.
- THOMASSIN, L., Ancienne et nouvelle discipline de l'Église, nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par M. ANDRÉ, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864-1867, 7 vol.
- THURIAN, M., Mariage et célibat [Neuchâtel], Delachaux et Niestlé, 1964, 155 p.
- Traduction oecuménique de la Bible, édition intégrale: Ancien Testament, Paris, éd. du Cerf/Les Bergers et les Mages, 1975, 2262 p.
- , Nouveau Testament, Paris, éd. du Cerf/Les Bergers et les Mages, 1973, 826 p.
- TRUCHET, H., La femme dans la vie et dans l'Église, Paris, éd. du Sénevé, 1972, 92 p.
- VACANT, A. -- MANGENOT, E. -- AMANN, E., Dictionnaire de théologie catholique, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1950, 15 t. (chaque tome est divisé en 1^{re} et 2^e parties, pagination continue).
- VAN DEN BROECK, G., Le droit canonique concernant les moniales, Rome, [Scuola tipografica missionaria domenicana], 1976, 129 p.
- VAN DER LEEUW, G., La religion dans son essence et ses manifestations; phénoménologie de la religion, édition française mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur J. MARTY, Paris, Payot, 1948, 692 p.
- VAN DER MEER, F., Saint Augustin, pasteur d'âmes, traduit du néerlandais, Colmar, éd. Alsatia, [1955], 2 vol., 493 et 563 p.
- VAN GENNEP, A., Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc., New York, Johnson Reprint Corporation, [c1969=1909], 288 p.
- VARRO, M.T., On the Latin Language, with an English translation by Roland G. KENT, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press and London, William Heinemann Ltd, [1967], 2 vol.
- VASSE, D., Le temps du désir; essai sur le corps et la parole, Paris, éd. du Seuil, 1969, 175 p.
- VICAIRE, M.-H., L'imitation des Apôtres. Moines, chanoines, mendiants (IV^e-XIII^e siècles), Paris, éd. du Cerf, 1963, 90 p.

VILLER, M., La spiritualité des premiers siècles chrétiens, Bibliothèque catholique des sciences religieuses n° 35, Paris, Bloud et Gay, 1930, 189 p.

VORGRIMLER, H., éd., Commentary on the Documents of Vatican II, Fribourg, Herder and Herder, 1967-1969, 5 vol.

III. ARTICLES

AGNEW, F., "On the Origin of the Term Apostolos", dans The Catholic Biblical Quarterly, 38(1976), pp. 49-54.

ANNÉ, L., "La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église latine jusqu'au VI^e siècle", dans Ephemerides Theologicae Lovanienses, 12(1935), pp. 513-550.

AUBINEAU, A., "Les écrits de saint Athanase sur la virginité", dans Revue d'Ascétique et de Mystique, 31(1955), pp. 140-171.

BALTHASAR, H.-U. von, "Le pari des instituts séculiers", dans Communio, n° 6 (1981), pp. 59-67.

BANDERA, A., "Unità e pluralismo della vocazione cristiana, IV. Santità laicale, santità religiosa, e santità ministeriale-pastorale", dans Vita Consacrata, 17(1981), pp. 629-641.

BEIRNAERT, L., "La signification du symbolisme conjugal dans la vie mystique", dans Mystique et continence, Études carmélitaines, Bruges, Desclée De Brouwer, 31-1(1952), pp. 380-389.

BERTRAND, D., "La continence, ou l'instant du désir", dans Christus, 29(1982), pp. 291-305.

----, "Pour une chasteté humaine", dans Christus, 17(1970), pp. 206-220.

BONI, A., "Note storico-giuridiche sul concetto di consacrazione nella professione religiosa", dans Vita Consacrata, 8(1972), pp. 666-682.

----, "Suntne publica vincula vitae consecratae?", dans Periodica, 67(1978), pp. 447-488.

BUGNINI, A., "Riforma liturgica in cammino", dans L'Osservatore Romano, éd. quot., n° 206 (33,484), 7-8 sept. 1970, pp. 1-2.

----, "Le rite de la consécration des vierges", dans Documentation Catholique, 67(1970), pp. 873-875.

CAMELOT, P.T., "De la vierge du Christ à la cénobite cloîtrée", dans La Vie Spirituelle, 81(1949), pp. 5-23.

- , Art. "Egkrateia", dans Dictionnaire de Spiritualité, t. IV, col. 357-370.
- , "Les traités 'De Virginitate' au IV^e siècle", dans Mystique et continence, Études carmélitaines, Bruges, Desclée De Brouwer, 31-1(1952), pp. 273-292.
- , Art. "Virginity", dans New Catholic Encyclopedia, t. XIV, pp. 701-704.
- CAMPY, S., "Religious Life for Women. The New Rite of Consecration", dans The Clergy Review, 65(1980), p. 15.
- CHIRPAZ, F., "Dimension de la sexualité", dans Études, 330(1969), pp. 409-423.
- COEBERGH, C., "S. Gélase 1^{er}, auteur principal du soi-disant sacramentaire léonien", dans Ephemerides Liturgicae, 64(1950), pp. 214-237.
- COTHENET, E., "L'Église, épouse du Christ", dans A.M. TRIACCA -- A. PISTOIA, éd., L'Église dans la liturgie. Conférences Saint-Serge, XXVI^e semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 juin 1979, Rome, Éditions Liturgiques, 1980, pp. 81-106.
- CROISET, M.-M., "Virginité et vie chrétienne au regard du rituel de la consécration des vierges", dans La Maison-Dieu, n^o 110(1972), pp. 116-128.
- DANIÉLOU, J., "Le ministère des femmes dans l'Église ancienne", dans La Maison-Dieu, n^o 61(1960), pp. 70-96.
- DESCAMPS, A.-L., "Les textes évangéliques sur le mariage", dans Revue théologique de Louvain, 11(1980), pp. 5-50.
- DEWAILLY, L.-M., "Notes sur l'histoire de l'adjectif apostolique", dans Mélanges de Science Religieuse, Lille, V^e année, cahier I, févr. 1948, pp. 141-152.
- DOLTO, F., "Continence et développement de la personnalité", dans Mystique et continence, Études carmélitaines, 31-1(1952), pp. 209-219.
- DOOHAN, H., "Women in Scripture and the Christian Tradition", dans Review for Religious, 41(1982), pp. 576-584.
- DORTEL-CLAUDOT, M., "Ascètes et vierges des premiers siècles", dans Vie consacrée, 48(1976), pp. 142-150.
- ENOUT, J.E., "De virginum consecratione quaestiones selectae", dans Ephemerides Liturgicae, 76(1962), pp. 3-38.
- FINANCE, J. de, Art. "Consécration", dans Dictionnaire de Spiritualité, t. II², col. 1576-1583.
- FORD, J.M., "The Meaning of Virgin", dans New Testament Studies, 12(1965-1966), pp. 293-299.

- GAMBARI, E., "Étude canonique du 'mandat' de la religieuse active", dans L'Apostolat, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, Paris, éd. du Cerf, 1957, pp. 111-126.
- GY, P.-M., "Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien", dans Études sur le sacrement de l'Ordre, coll. Lex Orandi, 22, Paris, éd. du Cerf, 1957, pp. 124-145.
- HENRY, A.-M., "Moniales et diaconesses", dans La Vie Spirituelle, 81(1949), pp. 92-118.
- HOLSTEIN, H., "L'évolution du mot 'apostolique' au cours de l'histoire de l'Église", dans L'Apostolat, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, Paris, éd. du Cerf, 1957, pp. 41-61.
- HUDON, G., "Le mystère de Noël d'après saint Augustin", dans La Maison-Dieu, n° 59(1959), pp. 60-84.
- IOGNA-PRAT, D., "La femme dans la perspective pénitentielle des ermites du Bas-Maine (fin XI^{ème} début XII^{ème} siècle)", dans Revue d'Histoire de la Spiritualité, 53(1977), pp. 47-64.
- ISAAC, J., "Le service de Dieu, VIII. La profession religieuse", dans Forma Gregis, 15(1962-1963), pp. 369-379.
- IZARNY, R. d', "Mariage et consécration virgine au IV^e siècle", dans Supplément de la Vie Spirituelle, 6(1953), pp. 92-118.
- LECLERCQ, H., Art. "Vierge, virginité", dans Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, t. XV, 1953, col. 3094-3108.
- LECLERCQ, J., "Genèse et évolution de la vie consacrée", dans Cahiers de la Revue diocésaine de Tournai, n° 7 (1967), pp. 2-27.
- LEROY, F.J., "La tradition manuscrite du 'De Virginitate' de Basile d'Ancyre", dans Orientalia Christiana Periodica, 38(1972), pp. 195-208.
- LOZANO, I.E., "De vita apostolica apud Patres et scriptores monasticos", dans Commentarium pro Religiosis, 52(1971), pp. 97-120.
- MAROTO, P., "Annotationes", dans Commentarium pro Religiosis, 8(1927), pp. 154-161.
- MATURA, T., "Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente" dans Nouvelle Revue Théologique, 97(1975), pp. 481-500; 593-604.
- METZ, R., "Les conditions juridiques de la consécration des vierges dans la liturgie latine des origines à nos jours", dans Revue de Droit canonique, 1(1951), pp. 261-280.
- , "La couronne et l'anneau dans la consécration des vierges. Origine et évolution des deux rites dans la liturgie latine", dans Revue des Sciences religieuses, 28(1954), pp. 113-132.

- , "Le nouveau rituel de la consécration des vierges. Sa place dans l'histoire", dans La Maison-Dieu, n° 110(1972), pp. 88-115.
- MORIN, D.G., "Notes d'ancienne littérature chrétienne. 1. Que faut-il entendre par les confesseurs auxquels était adressé le traité de Macrobe le Donatiste?", dans Revue Bénédictine, 29(1912), pp. 82-84.
- MORRISEY, F., "The Juridical Status of Women in Contemporary Ecclesial Law", dans J.A. CORIDEN, éd., Sexism and Church Law. Equal Rights and Affirmative Action, New York, Paulist Press, 1977, pp. 1-20.
- OURY, G., "Le nouvel Ordo de consécration des vierges", dans Esprit et Vie, 80(1970), pp. 693-696.
- PLACES, E. des, "Actes 17, 30-31", dans Biblica, 52(1971), pp. 526-534.
- RAVASI, L., "Consacrazione delle Vergini", dans Vita Religiosa, 5(1969), pp. 31-39.
- REES, E., "Consecrated Virginitiy", dans New Blackfriars, 63(1982), pp. 229-236.
- RÉGAMEY, P.R., "La consécration à Dieu. Consacré à Dieu, consacré par Dieu", dans Vie consacrée, 38(1966), pp. 339-359.
- , "La consécration religieuse aujourd'hui contestée", dans Supplément de la Vie Spirituelle, 18(1965), pp. 385-427.
- SCHMITZ, D.Ph., "La première communauté de vierges à Rome", dans Revue Bénédictine, 38(1926), pp. 189-195.
- TACHÉ, L., "Chorévêques et Abbés. À propos du pouvoir d'ordre", dans Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle, coll. Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, II, Paris, Vrin/Ottawa, Institut d'études médiévales, 1932, pp. 193-202.
- THÉDENAT, H., "La maison des Vestales", dans Le forum romain et les forums impériaux, Paris, Hachette, 1904, pp. 316-333.
- THÉVENOT, X., "Les célibats, risques et chances", dans Études, 352(1980), pp. 659-677.
- THOMAS, J., "Tout est grâce, Lecture de Matthieu 19, 1-12", dans Christus, 29(1982), pp. 338-344.
- TRYON-MONTALEMBERT, R. de -- GUERBET, A., "L'Ordre des vierges", dans Vie consacrée, 55(1983), pp. 227-229.
- TRYON-MONTALEMBERT, R. de, "Le renouveau conciliaire de la consécration des vierges", dans Vie consacrée, 53(1981), pp. 357-369.
- , "Virginité consacrée dans le monde", dans Vie consacrée, 48(1976), pp. 161-174.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGE
Remerciements	ii
Abréviations	iii
Introduction	v
Chapitre I: LA VIRGINITÉ	1 - 51
I. Complexité de la notion de virginité	1 - 16
A. Le langage contemporain	2
B. Le langage ecclésial	4
1. Les documents conciliaires	6
2. Après le concile	10
II. Essai de clarification	16 - 43
A. Chasteté	18
1. Histoire d'un mot	20
2. Signification chrétienne primitive	24
3. Renouveau conciliaire	25
B. Virginité	26
1. Du VII ^e au XIII ^e siècle: jalons historico-théologiques	26
2. La vertu particulière de virginité	30
3. Virginité ou célibat consacré, selon Vatican II	35
C. Continence	36
1. De l'idéal antique à la vertu chrétienne	36
2. La vertu de continence parfaite	39
3. Continence parfaite ou chasteté	40
III. Rapport virginité - consécration	43 - 51
A. Besoins humains fondamentaux et religion	44
B. Sexe et célébrations religieuses antiques	45
C. La nouveauté chrétienne	49

	PAGE
Chapitre II: LA RÉNOVATION DU RITE	52 - 106
I. Genèse et désuétude	52 - 65
A. 1 ^{er} et II ^e siècles	52
B. III ^e - V ^e siècles	55
C. Au cours des âges, jusqu'à Vatican II	61
II. Renouveau conciliaire	65 - 93
A. Le n ^o 80 de <u>Sacrosanctum Concilium</u>	66
B. Les documents post-conciliaires	71
1. Décret <u>Consecrationis Virginum</u>	72
2. <u>Ordo Consecrationis Virginum</u>	74
3. Le texte explicatif, "Le rite de la consécration des vierges" (septembre, octobre 1970)	75
4. <u>Le Rituel de la consécration des vierges (1976)</u>	79
C. Les schémas du comité <u>XX BIS</u>	84
1. Les femmes concernées	86
2. Le retour aux sources	90
III. L'ordre des vierges	93 - 106
A. Une étape: le canon 39	95
B. C.I.C. Schéma 1980, canon 531	101
1. La place des vierges consacrées	101
2. Le contenu du canon	102
C. C.I.C. promulgué en 1983, canon 604	105
 Chapitre III: LES EFFETS DU RITE DE LA CONSÉCRATION DES VIERGES	 107 - 172
I. Consécration à Dieu	108 - 123
A. Dans l'Église primitive	110
B. Du IV ^e au XII ^e siècle	111
C. La théologie scolastique	112
D. Le concile Vatican II	118

	PAGE
Chapitre III (suite)	
II. Mariage mystique	123 - 146
A. Évolution sémantique	124
B. Évolution canonique	131
C. Effets juridiques	135
III. Service de l'Église	147 - 172
A. Prière	149
1. Dans les communautés primitives	150
2. Depuis la rénovation du rite	153
B. Pénitence	156
1. La discipline primitive	157
2. La pénitence aujourd'hui	161
C. Travail apostolique	165
1. Le mot "apostolique"	165
2. Le mandat apostolique	169
3. Lieux et formes du travail apostolique	171
 Chapitre IV: LES EXIGENCES JURIDIQUES	 173 - 214
I. Le ministre	173 - 191
A. Législation antérieure à 1971	173
1. Considérations historiques	174
2. La délégation	178
3. Le privilège des abbés bénédictins	181
B. Législation actuelle	183
1. Travaux préparatoires	183
2. Dans le C.I.C. (1983) et l'O.C.V.	184
II. La candidate	191 - 214
A. La discipline en vigueur avant 1971	191
1. L'âge	191
2. Le temps de probation	196
3. L'intégrité corporelle	198
B. La législation renouvelée	200
1. Âge, prudence, conduite générale	200
2. Ne pas être ni avoir été mariée	205
3. Admission par l'évêque et étapes possibles de cheminement vocationnel	209

	PAGE
CONCLUSION	215-226
ANNEXES:	
"A" <u>Decretum Consecrationis Virginum</u>	227
"B" <u>Praenotanda</u>	229
<u>Notes préliminaires</u>	233
BIBLIOGRAPHIE	237
TABLE DES MATIÈRES	250