

Les effets du rite de la consécration des vierges

*Aspects théologiques**

MARIE-PAUL DION

Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul

Introduction

Le 31 mai 1970, la S. Congrégation pour le Culte divin et les Sacrements promulguait, par le décret *Consecrationis Virginum*, le nouvel *ordo* de la consécration des vierges, rendant cette consécration accessible non plus à quelques rares moniales mais à des femmes vivant en plein monde, hors de toutes structure « religieuse » (congrégation, institut séculier, société de vie apostolique).

Passée presque inaperçue, cette promulgation trouva des échos chez certaines femmes qui reconnurent dans la consécration des vierges le geste ecclésial scellant de façon solennelle leur donation totale au Seigneur et leur permettant d'accéder publiquement à l'ordre des vierges, cette forme de vie consacrée remontant aux premiers siècles, et à laquelle l'Église vient de donner une place officielle dans sa législation rénovée. C'est alors que les questions pratiques surgirent.

Ces questions furent posées tant par des femmes à qui l'évêque refusait la consécration que par celles qui, une fois consacrées, prenaient conscience des conséquences d'un engagement contracté trop souvent sans préparation adéquate ou sans connaissance précise. Des évêques aussi s'interrogèrent et ils le firent avec d'autant plus de raison que c'est à l'évêque diocésain lui-même qu'il revient d'admettre au rite de la consécration des vierges.

* Cet article est un extrait de la thèse présentée pour l'obtention du doctorat en droit canonique. La thèse avait pour objet le canon 604, relatif à l'ordre des vierges. De par sa formulation même, ce canon appelait d'abord des considérations théologiques. Ce sont ces considérations que nous offrons au lecteur. Dans un prochain article, nous publierons une étude sur les termes chasteté, virginité, continence, termes qui ne sont pas aussi facilement interchangeables qu'on pourrait parfois le faire croire.

Depuis le VIII^e siècle, le rite était pratiquement disparu. Seules quelques rares familles monastiques en conservaient la tradition, mais la consécration des vierges avait alors le caractère d'un « couronnement » de la profession monastique.

Au début du siècle, des évêques firent pression pour que le rite fût accessible aux personnes séculières voulant se donner au service de Dieu et de l'Église.

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.

Ces effets sont d'ordre théologique. Ils se groupent autour de trois réalités qui s'expriment dans et par le rite solennel : la consécration, le mariage mystique et l'affectation particulière au service de l'Église. Le texte du canon 604 énonce clairement ces trois effets³ que nous voulons étudier de façon particulière.

¹ *Acta Apostolicæ Sedis*, Commentarium Officiale, Romæ, Typis polyglottis vaticanis, 19 (1927), p. 138-139: « Sacra Congregatio de Religiosis/DUBIUM/De consecratione virginum pro mulieribus in sæculo viventibus/Cum nonnulli locorum Antistes petissent facultatem benedicendi et consecrationem virginum conferendi feminis absque votis religionis in sæculo degentibus, iuxta ritum in Pontificali Romano descriptum, Sacra Congregatio de Religiosis, exquisito voto plurimorum Reverendorum Consultorum rem definiendam Eius Patribus proposuit, qui, in plenario Cætu ad Vaticanum habito die 25 Februarii 1927, re mature perpensa, dubio: « An expediat concedere facultatem dandi benedictionem et consecrationem Virginum mulieribus in sæculo viventibus » responderunt: « Negative et nihil innovetur ».

Facta autem relatione SSmo Domino nostro Pio divina Providentia Papa XI, in audientia habita ab intrascripto Secretario, die 1 Martii eiusdem anni, Sanctitas Sua resolutionem Emorum Patrum approbare et confirmare dignata est, et publici iuris fieri mandavit. / Datum Romæ ex Secretaria Sacræ Congregationis de Religiosis, die 25 Martii 1927. / C. Card. Laurenti, *Prefectus*. / Vinc. la Puma, *Secretarius*. » Pour désigner cette publication, nous emploierons l'abréviation *AAS*.

² *Commentarium pro Religiosis*, 8 (1927), p. 154: Sacra Congregatio de Religiosis. « De consecrationem [sic] virginum pro mulieribus in sæculo degentibus [sic]. » Ce texte est suivi des *Annotationes* de P. MAROTO, p. 154-161.

³ *Codex Iuris Canonici*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Libreria Editrice Vaticana, 1983, canon 604: « [Virgines] ab Episcopo diocessano iuxta prebatum ritum liturgicum Deo consecrantur, Christo Dei Filio mystice desponsantur et Ecclesiæ servitio dedicantur. » Pour désigner cet ouvrage, nous emploierons l'abréviation *CIC*.

I – Consécration à Dieu

Le premier effet du rite solennel est de constituer la vierge personne sacrée⁴. Cette affirmation de l'OCV 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.

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 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 dicata*⁶, on trouve déjà, même si l'ère des martyrs n'est pas révolue, cette idée que la 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.

⁴ *Ordo Consecrationis Virginum*, Pontificale Romanum, ed. typica, in Civitate Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1970, p. [7]. *Prænotanda*, n° 1: «Mos virgines consecrandi, qui et in prisca viguit christianorum Ecclesia, effecit ut conderetur sollemnis ritus, quo virgo constitueretur persona sacrata». Pour désigner cet ouvrage, nous emploierons l'abréviation OCV.

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 (Collection 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 réprouvée 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 Seigneur»⁷. 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 vierge»⁸. 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.

B - Du IV^e au XII^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

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 propinqua*, Paderborn, F. Schoeningh, 1905, p. 106.

⁹ A. BONI, art. «Consacrazione delle vergini», dans *Dizionario degli Istituti di perfezione*, sous la direction de G. PELLICIA 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, accettandone dinanzi alla Chiesa tutti gli impegni, a cui faceva riscontro da parte della comunità ecclesiale un dovere di rispetto, di protezione e di assistenza.»

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 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.

¹⁰ GRATIEN (Magister Gratianus), *Decretum*, C. 37, C. XXVII, q. 1, dans *Corpus Iuris Canonici*, t. I, éd. Ac. FRIEDBERG, Leipzig, B. Tauchnitz, 1879, col. 1059.

¹¹ La finalité de ces biens est toujours la même Cf. *CIC*, can. 1254, § 2. On y ajoute l'apostolat et la charité.

¹² L'interdiction d'aliéner sans nécessité les biens ecclésiastiques remonte au concile d'Agde (506), Cf. J. D. MANSI (éd.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* [...], Paris - Leipzig, H. Welter, 1901-1927, t. VII, col. 325 (cité MANSI).

¹³ *Code de Théodose*, lib. IX, tit. 25, 1, 2, 3 (dans *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, éd. Th. MOMMSEN et P. M. MEYER, Berlin, Weidmann, 1954, Volumus I Pars posterior, p. 478-479). «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 ambiert, publicatis bonis deportatione plectatur, cunctis accusationis huius licentia absque metu detationis 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 vœu 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 vœu 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 vœu. Un vœu 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 vœu 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 vœu 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

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

¹⁵ *Summa theologiae*, II^a-II^a q. 88, art. 7, sol. 1: «Et ideo votum solemne habet fortiores obligationem apud Deum quam votum simplex.»

¹⁶ *Summa theol.*, II^a-II^a q. 184, art. 4: «Est autem considerandum quod, quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur promissio quaedam aliqua obligatio vel absolutio. [...] sicut et ceteris quae inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quaedam sollemnitas adhibetur.»

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 consécrationes. Or, 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 *prænotanda* de l'OCV 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 répétition, 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 d'Escudero²⁰. P. Puniet abonde dans le même sens: «La

17 *Summa theol.*, II^a-II^a, 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 spirituales consecrationem seu benedictionem, cujus Deus est auctor, etsi homo sit minister.»

18 *CIC*, can. 1171.

19 *Supra*, n. 4.

20 G. ESCUDERO, *Verginità e Liturgia*. La Consacrazione e la benedizione delle vergini, Rome, «Alma Roma» Editrice, [1963], p. 55-56: «Questa cerimonia impleta [...] 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.»

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 abbatiale»²¹.

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* – 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.

²¹ P. PUNIEL, *Le Pontifical romain. Histoire et commentaire*, t. II, *Consécrations et bénédictions*, Louvain, Abbaye bénédictine du Mont César / Paris, Desclée De Brouwer et Cie, 1931, p. 171.

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

²³ MOUREAU, *Ibid.*, col. 1702, II: l'auteur s'appuie sur saint Thomas [*In IV Sent.*, dist. IV, q. 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.*, Suppl., 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

L'OCV 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 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'OCV rénové, paru en 1971, donc quelques années après la fin du Concile, dit expressément que la vierge, par sa consécration, est constituée

Thomas admet clairement que la tonsure est le signe d'une certaine réalité spirituelle, mais ce signe n'est porteur d'aucun pouvoir. «Sed hæc non est aliqua spiritualis potestas, et ideo in corona non imprimitur 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.

²⁵ OCV, p. [7], *Prænotanda*, n° 1: «...quo virgo constitueretur persona sacrata, signum transcendens amoris Ecclesiae erga Christum».

²⁶ *Perfectæ Caritatis*, n° 5: «Totam enim vitam suam Eius famulaturu[m] mancipaverunt, quod quidem constituit peculiarem quamdam consecrationem, quæ in baptismatis consecratione intime radicatur eamque plenius exprimit.»

²⁷ 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».

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

²⁹ *Ibid.*, p. 677-681.

persona sacrata (*Prænotanda*, n° 1), ce qui n'est pas affirmé expressément du religieux dans les *prænotanda* de l'*Ordo Professionis Religiosæ*³⁰.

Pour appuyer son affirmation, Boni se base sur le décret *Perfectæ 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 plénitude»³¹.

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 père 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 traduisent une action de l'homme»³². 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.

³⁰ *Rituale Romanum, Ordo professionis religiosæ*, ed. typica, In Civitate Vaticana, Typopoliographis vaticanis, 1970, 126 p. Les *prænotanda* dont il est ici question sont à la p. 7, n°^s 1 et 2.

³¹ *Supra*, n. 26.

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), p. 79-80.

³⁴ P. R. REGAMY, «La consécration religieuse» (*suite*): «III. Consacré à Dieu, consacré par Dieu», dans *Vie consacrée*, 38 (1966), p. 339-352.

L'emploi équivoque du mot consécration prête à confusion. Sur le plan théologique, consécration religieuse et consécration virginal se rejoignent dans l'idée de donation totale, de consécration à Dieu selon le sens exprimé par *Perfectæ Caritatis*, n° 5. Par rapport au baptême, elles sont des consécration 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 *Perfectæ 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.

Il est intéressant de noter le choix que fait le *CIC* 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 consécration liturgiques; l'une est d'ordre sacramentel, 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 *CIC* utilise le mot *devovere*⁴⁰. La législation rejoint ici

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 *Id.*, *Aggiornamento de la vie consacrée*. Quelques aperçus, Lyon, Éd. du Chalet, 1968, p. 76-82.

37 *CIC*, can. 276, § 1: «...Deo in ordinis receptione novo titulo consecratur.»

38 *CIC*, can. 604, § 1: «...ab Episcopo diocesano iuxta ritum liturgicum Deo consecratur.»

39 *CIC*, can. 573, § 1: «...Deo summe dilecto totaliter dedicantur.»

40 *CIC*, can. 603, § 1: «...suam in laudem Dei et mundi salutem vitam devovent.»

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.

Quant à la nouvelle condition morale, nous pensons qu'elle est créée non par le rite de la consécration des vierges, mais par le vœu 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 vœu de virginité, à la fois saint et difficile, par une prière solennelle de consécration»⁴².

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 *CIC* 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.

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

41 *CIC*, 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 existentia fit continuus Dei cultus in caritate.»

42 *OCV*, p. 15], *Decretum; Rituel de la Consécration des Vierges*, traduction approuvée par la S. Congregation du Culte pour les pays francophones, p. 3, *Décret*. Pour désigner cet ouvrage, nous emploierons l'abréviation *RCV*.

43 Can. 604, § 1: «... ab Episcopo [...] Christo Dei Filio mystice desponsantur.»

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 vœu 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 I^{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.

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 Virginitus*, 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: *nuptius non concubitus sed consensus facit*. Il y eut toutefois des opinions discordantes à

⁴⁴ TERTULLIEN, *De resurrectione mortuorum*, 61, dans *Corpus Christianorum Series Latina*, t. II, éd. J. G. Ph. BOKLEFFS, Turnhout, Brepols, 1954, p. 1010. «quot uirgines Christo maritæ».

⁴⁵ INNOCENT I^{er}, *Epistola II*, c. 13, dans J.-P. MIGNÉ, *Patrologia Latina* (= PL), t. XX, col. 478: «Item quæ Christo spiritaliter nupserunt.»

⁴⁶ DAMASE (saint), *Epistola ad episcopos Galliarum*, dans PL, t. XIII, col. 1183: «Item puella quæ nondum velata est, sed proposuerat sic manere, licet non sit in Christo velata, tamen quia proposuit, et in conjugio velata non est, futuræ nuptiæ appellantur, ex eo quod matrimonii celestis præceptum non serauerit, amore proferente ad libidinis cæcitate.» Dans PL, c'est la lettre X du pape Sirice, que l'on attribue maintenant à son prédécesseur, le pape Damase (cf. *PL Suppl.*, éd. A. HAMMAN, t. I, Paris, Garnier, 1958, col. 309).

⁴⁷ AMBROISE (saint), *De Virginitus*, lib. III, c. 1: «Bonas - inquit - filia, nuptias desiderasti. [...] Demque ad tuas nuptias plures vocavit, sed iam non panis ex hordeo, sed corpus ministratur e celo.» Cf. éd. I. CAZZANIGA, dans la coll. *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum*, Turin, Paravia, s.d. [1948], p. 57-58.

Consulter aussi R. METZ, *La consécration des vierges dans l'Église romaine* Etude d'histoire de la liturgie, Paris, P.U.F., 1954, p. 118, n. 112 et p. 120-122. Chaque fois que c'était possible, nous avons utilisé, pour les textes cités, l'édition qui nous paraissait la meilleure.

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 fiancés⁴⁸? Saint Jérôme répond: «Joseph fut moins l'époux de Marie que le gardien de sa virginité»⁴⁹. Saint Pierre Chrysologue tranche absolument: «Joseph ne fut un mari que de nom; en conscience, il n'était que le fiancé de Marie»⁵⁰. 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 époux»⁵¹.

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. Anne⁵², 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 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

48 Sur ce sujet voir H. FRÉVIN, *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 *PL*, t. XXIII, col. 213.

50 PIERRE CHRYSOLOGUE (saint), *Sermo CLXXV*, dans *PL*, t. LII, col. 657.

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

52 L. ANNE, «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), p. 537-550.

53 JEAN CHRYSOSTÔME (saint), *Homélie sur 1 Co 7, 2*, dans J.-P. MIGNÉ, *Patrologia Graeca* (= PG), t. LI, col. 213.

54 JÉRÔME (saint), *Epistula XLIX (XLVIII Vall.) ad Pammachium*, 15, dans la coll. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (= CSEL), t. LIV, éd. I. HILBERG, Vienne, F. Tempsky/Leipzig, G. Freytag, 1910, p. 376-377.

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 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 (*nuptiæ*). 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,

[i]l semble [...] que se produise dans le mariage des chrétiens dans le monde romain, et cela est déjà notable dans les écrits de Tertullien, un singulier déplacement de rites aboutissant à une confusion entre fiançailles et mariage. Ce que l'on appelle alors *desponsatio* contient un mélange du cérémonial des fiançailles romaines (anneau, arrhes, baiser) et de celui du mariage païen (*dexterarum junctio, tabula nuptiarum*), du moins du cérémonial qui s'accomplit au jour des *nuptiæ*: le matin et avant la *truductio* 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 carnalis*⁵⁸.

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 d'Elvire et une décrétale du pape Sirice, L. Anné en vient à la conclusion que jamais la *desponsatio* ne fut assimilée aux *nuptiæ*⁵⁹.

Toujours selon L. Anné, le problème est d'ordre sémantique. Les faits – *desponsatio* et *nuptiæ* – n'ont pas subi de changement essentiel, mais il y a

55 AUGUSTIN (saint), *De bono coniugali*, c. X, dans CSEL, t. XLII, éd. J. ZYCHA, 1900, p. 202.

56 AMBROISE (saint), *Expositio Evangelii secundum Lucam*, lib. II, 5, dans la coll. *Corpus Christianorum*. Series Latina, t. XIV, éd. M. ADRIAEN, Turnhout, Brepols, 1957, p. 33.

57 AUGUSTIN (saint), *Sermo LI*, 13, dans PL, t. XXXVIII, col. 344.

58 A. ESMIN, *Le mariage en droit canonique*, 2^e édition mise à jour par R. GÉNESTAL, Paris, Recueil Sirey, t. I, 1929, p. 112-113 (le texte cité est de Génestal).

59 ANNÉ, dans ETL 12 (1935), p. 548.

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 *nuptiæ*, qui chez les auteurs païens, 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 consummatum*⁶⁰.

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.

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 *desponsantur* n'est pas à prendre au sens littéral courant, mais au sens précis que lui donne la présence de l'adverbe.

Dans une œuvre 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

⁶⁰ ANST, dans *ETL*, 12 (1935), p. 548-550.

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

⁶² A. BLAISE, *Lexicon latinatis Medii Aevi præsertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Turnhout, Brepols, 1975, 970 p.

⁶³ *Ibid.*, «Avertissement», [p. III].

⁶⁴ *Ibid.*, p. 861.

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 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 conjugalis*⁶⁷. Dans l'ancien sacramentaire léonien, l'ensemble de la cérémonie de la consécration des vierges porte le titre de *velatio nuptialis*⁶⁸. 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

⁶⁵ Sur les caractéristiques de ce latin «créé» par les chrétiens voir 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 la coll. *Corpus Scriptorum Latinorum Patrum*, Turin, Patavia, 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 *PL*, t. XIII, col. 1136.

⁶⁸ C. COEBERGH, «S. Gélase I^{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 *tractatio puellae* et de la *dexterarum junctio*.

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 époux?»⁷⁰ 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.

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 ecclésiale, 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 ecclésiale 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 concile du Latran (1139) mit une conclusion au long processus d'identification de la

⁷⁰ *OCF*, p. 16; *RCP*, p. 9.

⁷¹ BONI, art. «Consacrazione delle Vergini», dans *Dizionario degli Istituti di perfezione*, t. II, 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 virginità ed il concetto di matrimonio naturale.»

⁷² CYPRIEN (SAINT), *Epistula IV*, dans SAINT CYPRIEN, *Correspondance*, ed. L. BAYARD, t. I, p. 10-11.

⁷³ C. 19, Cf. MASSI, t. II, col. 533.

⁷⁴ SIRICE (SAINT), *Ad Himerium Tarraconensem Episcopum*, c. VI, dans *PL*, t. XIII, col. 1137.

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

⁷⁶ GILIASI 1^{er}, *Epistola IX*, c. XX, dans *PL*, t. LIX, col. 54.

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 moins imparfaitement possible, l'Église dans sa sagesse multiséculaire 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

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.

79 ESCUDERO, *Virginità e Liturgia*, p. 56: «Il matrimonio mistico con Cristo porta logicamente la invalidazione di un successivo matrimonio, e costituisce un impedimento invalidante, anche prescindendo dalla professione solenne»; P. T. CAMELON, *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 – vœu privé – et la consécration officielle – vœu public et solennel»; M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (coll. Bibliothèque catholique des sciences religieuses, 35), Paris, Bloud et Gay, 1930, p. 34: «La consécration des

empêchement dirimant? Cet empêchement viendrait de ce qu'un des effets juridiques du rite de la consécration des vierges est la «solennisation» du vœu 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 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 vœu 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 sœurs converses, aux sœurs tourières qui, elles, ne sont liées que par des vœux simples. Le bénédictin suggérait que ces sœurs puissent recevoir la consécration, en prévoyant comme conséquences que la consécration solenniserait leur vœu de chasteté avec tous les effets juridiques qui, de droit commun, sont afférents au vœu solennel de chasteté et que les deux autres vœux 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 (par exemple 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 solennelle serait des plus importants⁸³. Ces effets

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 virginialis».

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 vœu de chasteté de la moniale.»

⁸² ENOUT, dans *Ephem. Lit.*, 76 (1962), 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, «sollemnizatum» votum castitatis habent, (cum effectibus iuridicis qui, a iure communi, voto castitatis solemniter tribuuntur; ceteris duobus votis simplicibus manentibus, ad normam Constitutionum)».

⁸³ ESCUDERO, *Virginitas e Liturgia*, p. 83-88: «Problemi che suscita la restaurazione della consacrazione e benedizione delle vergini»; p. 88, 4: «*Effetti della consacrazione: Una delle*

juridiques, le père 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 père Escudero, ce mouvement a été définitivement clos par la constitution *Provida Mater*⁸⁴ 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 cet article⁸⁶. 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 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 Religiosis*⁸⁷.

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 *vœu solennel avec effet irritant sur le mariage ultérieur*, selon la traditionnelle doctrine catholique. Qui pourrait dire que le vœu de ces vierges ne soit qu'un vœu simple et sans

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 *AAS*, 39 (1947), p. 114-124.

⁸⁵ ESCUDERO, *Virginità e Liturgia*, 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.

⁸⁷ *Supra*, n. 2.

effet irritant; «qui le dirait, demande l'auteur, quand la réalité et la force de ce vœu sont tellement différents du vœu simplement privé et secret?»⁸⁸

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 *matrimonium non esse*, affirme qu'il en est de même pour le mariage des *sanctimoniales*⁸⁹. 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 mœurs⁹². D'autres *sanctimoniales*, vivant dans

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 efflicere censebatur, perfectas et inviolabiles Christo sponsas, ita ut eas redderet quasi vinculo voti solennis obstrictas cum effectu irritandi attentatas nuptias humanas, quia nec aliter veteres canones decernere 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?»

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

⁹⁰ AUGUSTIN (saint), *De sancta virginitate*, c. LVI, dans CSEL, t. XLI, éd. J. ZYCHA, 1900, p. 301.

⁹¹ GREGOIRE LE GRAND (saint), *XI. 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 societalem vitam ducebant» (PL, t. LXXVI, col. 1290-1291).

⁹² Can. 26, dans MANSI, t. XXI, col. 532-533: «Ad haec perniciosam et detestabilem consuetudinem quarundam mulierum, quae licet neque secundum regulam B. Benedicti, neque Basilii, aut Augustini vivant, sanctimoniales tamen vulgo censeri desiderant, aboleri decernimus. Cui enim iuxta regulam degentes in cenobis, 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».

les couvents, faisaient profession religieuse, ajoutant les vœux de pauvreté et d'obéissance au vœu de chasteté.

Dans un cas comme dans l'autre, le vœu est solennel, car Gratien dit bien que le vœu simple devient solennel lorsqu'après le vœu, il y a bénédiction consécatoire ou profession religieuse⁹³. Rufin, dans sa *Summa Decretorum*, distingue parmi les *vœux spéciaux* deux catégories: les vœux religieux et le vœu 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 vœu 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 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 vœu 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 – *quæ 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 *Decretales* 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

⁹³ GRATIEN (Magister Gratianus), *Decretum*, C. 8, D. XXVII (dans *Corpus Iuris Canonici*, t. I, éd. Ac. FRIDBERG, Leipzig, B. Tauchnitz, 1879, col. 100): «Hic [distinctio voti in simplex et solemne] distinguendum est, quod uocentur alii sunt simpliciter uocentes, de quibus Augustinus et Theodorus locuti sunt, alii sunt, quibus post uotum accedit benedictio consecrationis, uel propositum religionis, de quibus Ieronimus et Nicolaus et Caxtus scripserunt.»

⁹⁴ RUFINUS, «Causa XXVIII, q. 1 «Quod uero uocentes», dans *Summa decretorum*, éd. H. SINGER, Aalen, Scientia Verlag, 1963, CLXXXIII + 570 p. «Neudruck der Ausg. Paderborn, 1902», p. 435-436.

⁹⁵ GRÉGOIRE IX, *Decretalium...*, dans *Corpus Iuris Canonici*, t. II, *Decretalium collectiones*, C. 4, VI, IV (éd. Ac. FRIDBERG, Leipzig, B. Tauchnitz, 1881, col. 685).

⁹⁶ A. BARBOSA, *Juris Ecclesiastici Uniuersi libri tres*, Lugduni, P. Borde, J. et P. Arnaud, 1699, t. II, p. 652.

chapitres dans les *Decrétales* sur l'empêchement de mariage naissant des ordres sacrés ou du vœu, on passe, dans le *Liber Sextus*, à un chapitre unique, où il est dit que seul le vœu solennisé par les ordres sacrés ou la profession dans une religion approuvée dirime le mariage. Ici encore aucune mention du vœu solennisé par le rite de consécration des vierges⁹⁷. La même question revient: pourquoi ce silence?

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 *Decrétales* de Grégoire IX et le *Liber Sextus* de Boniface VIII ne retinrent pas comme dirimant le mariage le vœu 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

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

⁹⁸ METZ, *La consécration des vierges*, 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. XVII Bis, col. 227-228); concile de Mayence (888), c. 26 (cf. MANSI, t. XVIIIa, col. 71).

singulier de personne sacrée, la «solennisation» du vœu 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 vœu 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.

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 *CIC* que cette consécration créerait un empêchement dirimant.

Selon le *CIC*, c'est le vœu public de chasteté perpétuelle émis dans un institut religieux qui rend le mariage invalide (can. 1088). Le Code de 1917 ne prévoyait cet empêchement que pour les vœux solennels. Le nouveau droit ne retient plus, pour les religieux, la distinction expresse entre vœux simples et vœux solennels. Cette distinction se trouve 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 vœu de chasteté. Est-il logique que l'émission du *sanctum propositum* suivie du rite de la consécration n'ait aucune conséquence canonique sur un éventuel mariage?

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que *sanctum propositum* fut, dès les premiers siècles, l'expression consacrée pour désigner le vœu de virginité (notre vocabulaire théologique, jusqu'à il y a quelques années, employait encore une expression telle que «la sainte vertu»). L'émission du *sanctum propositum* est la manifestation extérieure, publique, du vœu fait antérieurement. Dans le rite liturgique, cette émission vient immédiatement avant la prière solennelle de consécration prononcée par l'évêque.

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

101 PII, XII, Constitution apostolique *Sponsa Christi*, dans *AAS*, 43 (1951), p. 7.

peut constituer d'autres empêchements dirimants que ceux indiqués dans le *CIC*, il ne nous revient pas d'interpréter le silence du *CIC*.

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 ci-après permet de visualiser l'évolution de l'empêchement dirimant créé 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.

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^o 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

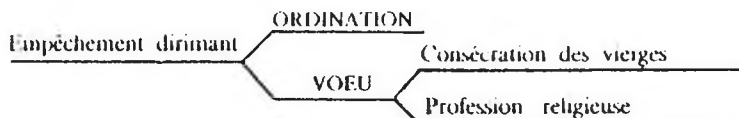
¹⁰² *CIC*, can. 691, § 2. Lors de notre enquête auprès des évêques canadiens, ceux-ci nous ont répondu que la question ne s'était pas encore posée (en 1981), puisque aucune demande de dispense ne leur avait été adressée de la part des vierges qu'ils avaient consacrées.

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.

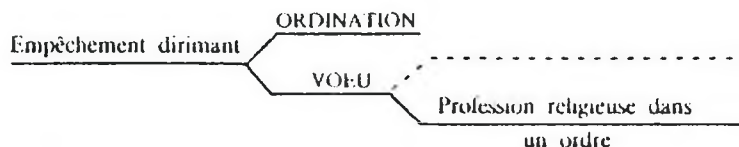
¹⁰⁴ *CIC*, can. 604: «...Ecclesiae servitio dedicantur.»

Empêchement créé par l'ordination et le vœu Évolution

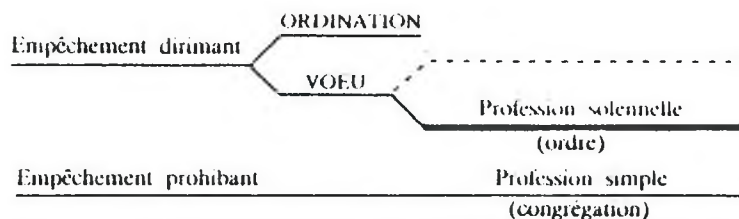
Concile du Latran (1139), can. 7-8
Cf. MANSI, t. XXI, col. 527-528
GRATIEN, *Decretum*, C. 8, D. XXVII, col. 100.



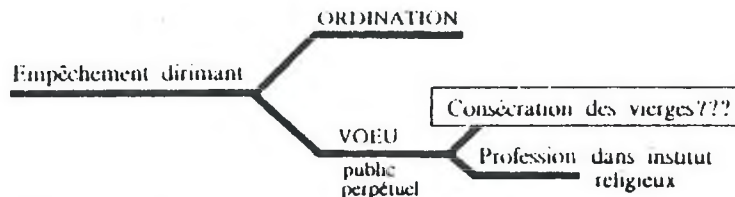
BONIFACE VIII, *Liber Sextus* (1298)
Cf. *Decretalium Collectiones*, C. 1, III, 15 in VI^o, col. 1053.



CIC (1917), can. 1072-1073



CIC (1983), can. 1087-1088



consacrée a donc des devoirs, c'est-à-dire des obligations particulières à remplir. Quelles sont ces obligations? L'*OCV* nous répond que la vierge doit vaquer à la prière, à la pénitence, au service du prochain¹⁰⁵.

2^o 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 prières, 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'*OCV* 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.

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 et fournissent la matière de la règle de

¹⁰⁵ *OCV*, p. [7], n° 2: «Virgines christianae enim, penitentiae et misericordiae operibus, apostolicae actuositati sanctaeque orationi [...], debent vacare»; *RCP*, p. 4, II.

¹⁰⁶ *OCV*, p. [7], n° 2: «...pro suo quaque statu susque charismatibus».

¹⁰⁷ *OCV*, p. [7], n° 2: «Ut constat, virgines sacrae Spiritu Sancto impulsae, suam castitatem devotent quo Christum ardentius diligant fratribusque expeditius deserviant.»

vie. 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 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 façon que tout le déroulement du jour et de la nuit soit consacré par la louange de Dieu.» Lorsque des fidèles «dépûtes 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; et mieux encore, c'est la prière du Christ que celui-ci, avec son Corps, présente au Père»¹⁰⁹.

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 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

¹⁰⁸ *Sacrosanctum Concilium*, n° 83, voir *CIC*, can. 673.

¹⁰⁹ *Sacrosanctum Concilium*, n° 84.

¹¹⁰ H. LECLERCQ, art. «Vierge, virginité», dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XV, 1953, col. 3105.

¹¹¹ VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, p. 36: «Quand saint Victice 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.»

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, 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 divin»¹¹⁵. 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.

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, 215-219). C'est peut-être à cette dernière lecture que fait allusion saint Jérôme dans une lettre à la vierge Eustochium: «Que le sommeil te surprenne un livre à la main» (*Ibid.*, p. 94, et la n. 1). Évagère 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'Évagère* (voir *PG*, 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'Évagère pour les vierges», dans *Revue bénédictine*, 28 (1911), p. 143-153 (on trouve aux p. 148-149 une version des *Sentences* reconstituée à partir de la traduction latine et de la traduction syriaque); 2) J. MUYLDERMANS, «Fragment armenien du *ad Virgines* d'Évagère», dans *Le Muséon*, 53 (1940), p. [77]-87 (on trouve aux p. 83-84 une traduction latine qui ajoute à la traduction de Wilmart la traduction armenienne). Dans le premier cas, la sentence IV – celle qui nous intéresse ici – se lit ainsi: «Ortus 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 *sol* 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 Voir 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 avvertirait d'accomplir le devoir: l'heure de tierce, de sexte, de none, l'aube aussi et le soir»¹¹⁷.

Déjà, on le sent, l'*Opus Dei* – expression si chère à saint Benoît pour désigner l'office divin – est l'œuvre 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 soir»¹¹⁸.

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 entier»¹¹⁹. C'est presque la reprise textuelle de l'enseignement du Concile sur l'office divin, office de louange, œuvre 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

¹¹⁷ JÉRÔME (saint), *Lettre XXII*, 37. «À Eustochium», dans SAINT JÉRÔME, *Lettres* (Collection des Universités de France). Texte établi et traduit par J. LAMOUREL, 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 comptes, qui sont de tradition occidentale plus tardive.» (*Ibid.*, notes complémentaires, p. 167).

¹¹⁸ *RCP*, p. 4, II; *OCV*, p. [7], 2: «Ad orationis munus explendum, virginibus sacratim vehementer suadetur ut Officium divinum, Laudes et Vesperas praesertim, cœdite recitent»

¹¹⁹ *RCP*, p. 4, II; *OCV*, p. [7], 2.

¹²⁰ *Sacrosanctum Concilium*, n^o 83.

tel ou tel geste peu en accord avec cette vocation. La générosité ne se commande pas.

2^o - L'*OCV* et le *RCV* 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 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.

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. Abstinence 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

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» («Crebrus lege et discere quam plurima», dans SAINT JÉRÔME, *Letres*, t. I, p. 126).

122 *CIC*, can. 214.

les modèles proposés – qu'on retrouve habituellement ce qu'on nommait alors, non pas surtout ascèse ou pénitence, mais plutôt *præcepta, disciplina*¹²³.

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.

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.

b) **Deux préceptes singuliers** – Parmi les nombreux traités abordant le sujet de l'ascèse des vierges, deux nous paraissent avoir un intérêt

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, dans Les Études carméliannes*, 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).

¹²⁴ Tertullien a écrit, très tôt, sur le sujet (*De Virginitate velandis, Opera, CSEL*, t. XI VIII, p. 79-103), mais le ton polémique nous semble loin de «l'esprit» qui doit puer la conduite d'une vierge consacrée. L'exemple «classique» du genre nous paraît être le *De habitu virginum* de saint Cyprien (*Opera omnia, CSEL*, t. III, p. 187-205). Saint Ambroise lui-même s'appuie, pour régler la conduite des vierges, sur l'autorité de saint Cyprien (*Des vierges, livre II*, dans SAINT AMBROISE, *Écrits sur la virginité*, traduits et présentés par Dom M.-G. TISSOT, abbé bénédictin, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, [c1980], ch. 4, p. 56).

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. F. 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 cunuques»¹²⁷.

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.

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'attraction 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 cœur, 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'homme»¹²⁹.

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*, p. 3-89.

126 AMBROISE (saint), *Des vierges, livre III*, dans SAINT AMBROISE, *Écrits sur la virginité*, p. 78-100.

127 F. J. LEROY, «La traduction manuscrite du «De Virginitate» de Basile d'Ancyre», dans *Orientalia Christiana Periodica*, 38 (1972), p. 195.

128 VAILLANT, dans BASILE D'ANCYRE, *De Virginitate*, p. III.

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. CAMLLOT, dans *Les Études carmelitaines*, n° 31-1, 1952, p. 290-291).

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 bienveillance»¹³⁰. 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 sœur d'Ambroise), à Rome même. L'originalité de saint Ambroise apparaît ici en ce que loin d'aiguillonner la générosité de sa sœur, 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'œuvre 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 sœur, 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 piété»¹³². Ces propos sont d'autant plus étonnants qu'on les retrouve ici sous la plume d'un juriste.

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 multiséculaire de

¹³⁰ BASILE D'ANCYRE, *De Virginitate*, éd. VAILLANT, p. 3.

¹³¹ Le CIC, 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.

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'OCV** - L'OCV est d'un laconisme remarquable au sujet du devoir de la pénitence. Il dit tout simplement que les vierges doivent vaquer aux œuvres 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.

Pour vaquer aux œuvres 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 Dieu»¹³⁵, 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 œuvres 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 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'œuvres, d'exercices de pénitence. Il s'agira d'abord d'exercices de base: ceux que demandent la

¹³³ OCV, p. [7], 2: «Virgines [...] pœnitentiæ [...] operibus [...] debent vacare.»

¹³⁴ Un ouvrage éclairant à ce sujet: T. MAERTENS et autres, *Pœnitence et pœnitences*. L'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur, Bruxelles, Éd. Lumen Vitæ, 1953, 217 p.

¹³⁵ MAERTENS, *Pœnitence et pœnitences*, p. 43.

¹³⁶ Pour une intéressante explication du mot *metanoïa*, voir E. des PLACES, «Actes 17, 30-31», dans *Biblica*, 52 (1971), p. 526-534. Les p. 528-530 sont particulièrement éclairantes.

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 «œuvres 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 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 œuvres 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 amour¹³⁹.

¹³⁷ Il serait trop long de relever tous les textes conciliaires pertinents. La simple consultation d'une table analytique: s.v. *Pœnitentia* indique rapidement où trouver les citations désirées.

¹³⁸ Il n'est pas hors de propos de rappeler aussi que cette «discrétion» dans les œuvres 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 Ascetu*, PG, t. XXVIII, col. 264D). Dans la *Patrologie grecque*, ce traité ne figure qu'en latin. L'attribution à saint Athanase reste douteuse (voir M. AUBINFAU, «Les écrits de saint Athanase sur la virginité», dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 31 [1955], p. 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

C - Travail apostolique

Le troisième devoir concerne le travail apostolique et les œuvres de miséricorde. Celles-ci se confondant souvent avec celui-là, nous les englobons dans l'expression «travail apostolique». L'*OCV* et le *RCV* 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 essayerons de cerner le mandat particulier de la vierge et nous terminerons par quelques remarques concernant les lieux et les formes du travail, puisque l'*OCV* 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 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 V^e siècle, et dont l'expression «Siège apostolique» est un vestige conservé encore de nos jours.

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.

¹⁴⁰ *OCV*, p. [7], n° 2: «...misericordiae operibus, apostolicae actuositati [...] debent vacare.» Le *RCV*, p. 4, II, dit: «Elles s'adonnent [...] au service de leurs frères et au travail apostolique.»

¹⁴¹ *OCV*, p. 11, n° 3: «...virgines vitam saecularem agentes [...] plerumque dioceses operibus deserviunt.»

¹⁴² L.-M. DEWAILLY, «Notes sur l'histoire de l'adjectif *apostolique*», dans *Mélanges de Science religieuse*, 5 (1948), p. [141].

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).

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».

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 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

143 Sur ce premier sens voir H. HOLSTEIN, «L'évolution du mot *apostolique*», dans *L'Apostolat* (coll. *Problèmes de la religion d'aujourd'hui*), Paris, Éd. du Cerf, 1957, p. 43-49.

144 I. E. LOZANO, «De *vita apostolica* apud Patres et scriptores monasticos», dans *Commentarium pro Religiosis*, 52 (1971), p. 197-120; M.-H. VICAIRE, *L'imitation des Apôtres. Moines, chanoines, mendiants (X^e-XIII^e siècles)*, Paris, Éd. du Cerf, 1963, 90 p.

145 HOLSTEIN, dans *L'Apostolat*, p. 56-60.

146 C'est ainsi, par exemple, qu'on parlera de «prédication apostolique, de labeur apostolique, de charité apostolique, de zèle apostolique», etc.

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 œuvre semblable à celle des apôtres et aux dispositions d'esprit que cette œuvre 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 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 (œuvres 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 DEWAILLY, dans *Mel. de Sc. rel.*, 5 (1948), p. 150-152.

¹⁴⁸ CIC, 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. CIC, can. 229, § 3.

Dans un article intitulé «Étude canonique du mandat de la religieuse active» (voir *L'Apostolat*, p. 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 œuvres de miséricorde et des œuvres 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'apostolat»¹⁵¹. 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 œuvre 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.

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'OCV, en disant que les vierges consacrées s'adonnent «la plupart du temps» (*plerumque*) aux œuvres du diocèse¹⁵⁶, nous indique par là quelles

¹⁵⁰ CIC, can. 225, § 1.

¹⁵¹ *Apostolicam Actuositatem*, n° 3: «Per Baptismum enim corpori Christi mystico inserto, per Confirmationem virtute Spiritus Sancti roborati, ad apostolatum ab ipso Domino deputantur.»

¹⁵² OCV, p. [7], n° 2: «... virgines [...] Christum ardentius diligant fratribusque expeditius deserviant.»

¹⁵³ *Supra*, n. 140.

¹⁵⁴ OCV, p. 15, n° 17: «Episcopus eas interrogat: Vultis in sanctae virginitatis proposito ac Domini Ecclesiaeque servitio ad extremum vitae perseverare? - Volo.»

¹⁵⁵ CIC, can. 394.

¹⁵⁶ *Supra*, n. 141.

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 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'activité 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, 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'est pas reliée aux effets du rite de la consécration¹⁶⁰. Il est peut-être utile de le souligner ici, car nous savons que pour l'avoir ignoré, des évêques et des femmes consacrées ont dû faire face à des difficultés qui auraient pu être évitées.

Conclusion

Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de comprendre la portée canonique de cette forme de vie consacrée qu'est l'ordre des vierges, si l'on ne saisit pas tout d'abord sa dimension théologique.

En essayant de cerner la première réalité spirituelle qui est en jeu dans le rite de la consécration des vierges, celle de CONSÉCRATION, nous avons constaté que les textes courants ne distinguent pas toujours clairement entre

¹⁵⁷ Le RCV 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 (voir RCV, p. [7], n° 3).

¹⁵⁸ Il faut souligner que l'OCV 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. Voir H. GÖTTLER, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Garnier - Flammarion, 1966, p. 210. On trouve aussi dans *deservire* l'idée de donation totale («to devote oneself to»: voir *Oxford Latin Dictionary*, fasc. III, p. 525).

¹⁵⁹ OCV, p. 14-15: «Exercetis autem apostolatam vestram 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 sainement une vie consacrée vécue sans la sécurité communautaire.

consécration spirituelle et consécration rituelle. La consécration *rituelle* suppose une *action*, un rite, où l'Église, par son ministre, fait passer dans le domaine sacré des personnes ou des choses, non des abstractions. Remarquons que dans le cas qui nous intéresse ici, il s'agit de la consécration rituelle d'une personne (une vierge) et non d'une abstraction (la virginité). L'Église n'a jamais consacré la virginité, pas plus qu'elle n'a consacré la pauvreté ou l'obéissance. Nous verrons dans un autre article, le sens précis de l'expression «virginité consacrée», expression courante chez les auteurs spirituels contemporains.

Autre réalité spirituelle inhérente à la consécration des vierges: le mariage mystique. Celui-ci fait directement référence à une certaine dimension sponsale. L'image de l'épouse appliquée à l'Église était familière aux Pères grecs ou latins. Elle agace peut-être 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'Église.

Troupeau du Christ, champ de Dieu, construction bâtie sur le fondement des apôtres, temple saint, corps du Christ, épouse de l'Agneau, autant de comparaisons employées dans la constitution *Lumen Gentium* (nos 6-7) pour expliciter le mystère de l'Église. Cette multiplicité des images montre qu'aucune ne peut exprimer pleinement la réalité ecclésiale. Chacune offre une note particulière.

L'image de l'épouse apporte une dimension de responsabilité personnelle, de tendresse estompant une conception trop juridique, trop fonctionnelle de l'Église. Chaque chrétien vit un aspect du mystère ecclésial, selon la grâce qui lui est départie. La vierge consacrée, guidée par l'Esprit Saint, essaie dans la fidélité à sa vocation propre de témoigner de la tendresse, de l'amour de l'Église-Épouse envers le Christ-Époux.

Ce n'est pas un *projet apostolique* qui d'abord mobilise le dynamisme de la vierge, mais c'est un *amour préférentiel* comme devrait l'être l'amour scellé par le mariage. La consécration des vierges n'est pas donnée en vue d'exercer un apostolat spécifique auprès des marginaux, des pauvres, ou de quelque autre groupe de personnes, mais une vierge consacrée, *de par sa consécration*, est dédiée au service de l'Église, de l'Église diocésaine d'abord.

Nous avons parlé de la triple facette de ce service: prière, pénitence, apostolat. Selon le charisme de chaque consacrée, l'accent sera placé sur telle ou telle facette du service. Chez certaines personnes, la dimension contemplative sera plus évidente. C'est ainsi que chez quelques vierges consacrées, on note une préférence pour la vie érémitique. D'autres optent pour le travail apostolique: enseignement, soin des malades, soin des

personnes âgées, etc. Tout est question d'attrait personnel, de qualifications, de besoins diocésains. Il n'existe pas de stéréotype de la vierge consacrée.

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 dans le sens d'une reconnaissance par l'Église de la capacité qu'a la femme d'inventer des chemins spirituels où la liberté et la générosité s'unissent.

Comme toute vocation, celle de vierge consacrée a besoin d'un minimum de jalons pour baliser sa route. C'est le rôle du droit canonique de lui rendre ce service, mais le droit canonique n'est pas tout dans l'Église: il est lui-même au service de la théologie.

Vu sous cet angle de la complémentarité, il n'est pas étonnant de voir le texte d'un canon – en l'occurrence le canon 604 – nous amener sur le terrain de la théologie, pour y étudier avant toute question canonique (telles que ministre – sujet – conditions d'admission, etc.) les effets théologiques d'un rite scellant l'engagement de toute une vie.