Vers un catholicisme « exemplaire » ?

Isacco Turina

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/3352>
DOI : 10.4000/assr.3352
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2006
Pagination : 115-133
ISBN : 2-7132-2046-7
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Isacco Turina, « Vers un catholicisme « exemplaire » ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 133 | janvier - mars 2006, mis en ligne le 03 mai 2009, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/3352> ; DOI : 10.4000/assr.3352

Isacco Turina

Vers un catholicisme « exemplaire » ?

La première partie de cette note exploratoire¹ présente les résultats d'une recherche sur les ermites et les vierges consacrées en Italie. Dans la deuxième partie, nous tentons une explication sociologique de la renaissance de ces deux formes de consécration dans les sociétés occidentales contemporaines.

Notre argumentation se résume de la manière suivante : a) le mode de vie des ermites et des vierges intègre dans la vie religieuse certains éléments de modernité ; b) ces virtuoses poussent à l'extrême une modalité du rapport des catholiques au monde actuel qui, à différents degrés d'intensité, se retrouve chez un grand nombre de fidèles ordinaires ; c) cette démarche de recomposition du catholicisme post-conciliaire au sein de la modernité (qui est aussi une réaction à la condition de minorité du catholique engagé dans la société contemporaine, et une adaptation de l'esprit missionnaire aux mutations du paysage social) peut être mieux comprise par le recours à la classification wébérienne des prophéties éthiques et exemplaires ; d) le catholicisme italien contemporain – et français, il est probable – serait en train de redécouvrir et de mettre en place des modalités d'engagement qui se rapprochent du type exemplaire ; e) l'attitude exemplaire n'est pas une nouveauté, mais depuis plusieurs siècles elle était marginale dans le catholicisme, et surtout ses manifestations étaient surveillées de près par la hiérarchie de l'Église, alors qu'aujourd'hui elles sont livrées à l'action plus ou moins autonome de chaque baptisé fidèle à sa vocation.

Avant d'expliquer ce que nous entendons par « exemplaire » quelques renseignements sur ces figures, anciennes et nouvelles à la fois, que sont les ermites et les vierges, s'imposent.

Les nouveaux ermites

L'érémisme chrétien remonte aux Pères du désert du IV^e siècle. En Occident le phénomène a connu des vagues importantes mais aussi de longues disparitions,

1. Nous remercions Jean Séguy, Lorenzo Saraceno et les deux lecteurs de la revue pour leurs critiques. La recherche de terrain a largement profité de la direction compétente de Enzo Pace et du soutien de Giovanni Dalpiaz.

souvent dues à la hiérarchie qui forçait les ermites à entrer dans les ordres. Quand on parle d'ermite dans l'histoire catholique, on se réfère donc plus à l'érémisme communautaire qu'à sa version individuelle. Pour des exigences de contrôle institutionnel des individus, l'Église a montré au long des siècles sa tendance à organiser la séparation du monde selon un schéma de *double séparation* : la première et la plus fondamentale étant la séparation du monastère du milieu ambiant, qui seule permettait d'accéder au titre de moine ou de moniale ; parfois à l'intérieur de celle-ci on a prévu une deuxième séparation, celle des moines entre eux, qui dans le monastère peuvent mener une vie plus solitaire que communautaire. Pourtant ils en font partie et ils sont soumis à l'autorité de l'abbé, mais on parle alors de congrégations érémitiques, comme les Chartreux.

L'érémisme individuel a tout de même pu se développer, surtout aux XI^e-XV^e siècles et même à l'époque des guerres de religion (Sainsaulieu, 1974). Au début du XVIII^e siècle, le phénomène avait presque disparu. Après les suppressions révolutionnaires et la naissance au XIX^e siècle des Sociétés de vie apostolique, on n'en trouve plus aucune trace ni en France ni en Italie. Le style de vie contemplatif, autonome et éloigné de tout engagement dont les ermites sont porteurs paraît désormais anachronique, une affaire des temps révolus. Le Code de droit canon de 1917 n'en prévoit même pas la possibilité. Encore en 1952 un auteur se plaint que :

L'oubli dans lequel est tombé de nos jours l'érémisme au sein de l'Église latine constitue un des phénomènes les plus étranges – et les plus inquiétants – de notre temps. Mis à part les deux Ordres monastiques dans lesquels la vie solitaire a reçu une organisation minutieuse et quasi figée – Chartreux et Camaldules – l'Occident ne compte plus qu'un très petit nombre d'ermite proprement dits. Encore n'en parle-t-on guère ; et, si on le fait, c'est pour s'étonner qu'un tel genre de vie puisse encore trouver des adeptes. (Théophile, 1952, p. 230).

Les choses vont bientôt changer, avec entre autres, l'expérience saharienne « exemplaire » de Charles de Foucauld, aujourd'hui un des modèles des nouveaux ermites. Dans les années soixante et soixante-dix, on trouve en France, en Italie et aux États-Unis quelques pionniers de la vie érémitique, souvent sortis des ordres ou conservant avec leur congrégation un lien juridique parfois assez flou. Le Code de 1983 tient compte de ces instances venant d'en bas et institue au canon 603 la figure de l'ermite diocésain :

§ 1. Outre les instituts de vie consacrée, l'Église reconnaît la vie érémitique ou anachorétique, par laquelle des fidèles vouent leur vie à la louange de Dieu et au salut du monde dans un retrait plus strict du monde, dans le silence de la solitude, dans la prière assidue et la pénitence. § 2. L'ermite est reconnu par le droit comme dédié à Dieu dans la vie consacrée, s'il fait profession publique des trois conseils évangéliques scellés par un vœu ou par un autre lien sacré entre les mains de l'Évêque diocésain, et s'il garde, sous la conduite de ce dernier, son propre programme de vie.

2. VAUCHEZ, 2003 ; WILMS, 1996 (bibliographie sur l'érémisme ancien et moderne).

Au-delà du caractère traditionnel de retrait du monde, il importe de souligner que l'ermite contemporain, tout en conduisant une vie monastique, rentre sous la juridiction diocésaine et n'est donc plus soumis à un abbé, mais à son évêque. D'ailleurs la recherche sur le cas italien a montré que bien des ermites préfèrent se passer d'une consécration spécifique, et qu'ils cherchent souvent un arrangement informel avec l'évêque. Mais il faut observer que, vingt ans après le Code, la vie érémitique est encore assez méconnue parmi le clergé italien.

Deux problèmes de méthode se posent : le premier, historique, concerne la légitimité d'une étude sur les nouveaux ermites qui analyse, comme nous le ferons, le phénomène actuel comme s'il était inédit, alors que les ermites chrétiens existent depuis seize siècles. Le deuxième, épistémologique, est de trouver une définition de l'ermite qui ne dépende pas de sa position juridique, puisqu'une partie des personnes engagée dans cette vie n'en possède pas le titre institutionnel. Pour répondre à la première question, comme nous nous sommes intéressés aux affinités entre le style de vie érémitique et le style de vie courant dans les sociétés occidentales contemporaines, il faut plutôt expliquer l'émergence de cette figure après deux siècles d'oubli, que sa continuité intermittente. Nous croyons qu'il y a des raisons, renvoyant au fonctionnement des sociétés actuelles, à la base du *revival* de ces personnages à première vue anachroniques. Les ressemblances formelles qu'on décèle dans le style de vie des ermites à travers les siècles ont moins de valeur, à nos yeux, que leur insertion contextuelle, à chaque fois singulière, dans un réseau d'affinités et d'oppositions vis-à-vis de la société ambiante ou de l'Église, et plus précisément par rapport aux modes de vie et aux idéologies *mainstream* de ces deux grands groupements humains. Autrement dit nous envisageons le modèle érémitique, toujours latent dans l'imaginaire des générations, comme une solution en principe toujours disponible qui est réactivée au moment où elle devient une solution viable à des problèmes particuliers et à chaque fois différents posés à la vie religieuse par le changement social.

Pour la définition de l'ermite, nous avons privilégié la conduite de vie sur la consécration : s'agissant d'un personnage liminal, souvent en tension ouverte ou implicite avec la hiérarchie, cette solution nous a semblé la plus respectueuse de son profil, même si parfois elle peut donner lieu à des incertitudes dans la classification. La définition qui a orienté notre recherche est donc la suivante : l'ermite est une personne cherchant à vivre une vie de type monastique (dont les éléments essentiels sont la prière, la solitude et le silence) en dehors de toute institution communautaire. L'érémitisme contemporain serait une démarche de dérégulation de la vie monastique, à laquelle peuvent ainsi accéder des laïcs et des prêtres diocésains sans passer par la médiation des congrégations. La double séparation du monde dont nous avons parlé plus haut, adoptée de préférence par l'Église en tout temps, se réduit ici à une séparation directe entre l'individu et la société. En termes organisationnels, l'Église délègue à l'individu son pouvoir de contrôle, confiant à l'ermite lui-même la vigilance sur sa propre conduite,

moyennant l'instrument – le plus souvent assez souple – d'une règle de vie personnelle.

La recherche sur les ermites italiens (Turina, 2004)³ consiste en 35 entretiens avec 37 ermites, vivant seuls ou à deux⁴ en Italie du nord et du centre. Les entretiens, réalisés de septembre 2002 à octobre 2003, sur la base d'un guide d'une vingtaine de questions, avaient une durée variable : entre 45 et 90 minutes⁵. Voici un résumé des conclusions principales issues du terrain : à quelques exceptions près, en Italie l'érémisme est normalement une deuxième vocation qui intervient à l'âge adulte après une expérience dans les ordres ou dans le presbytère diocésain. Il s'agit de gens qui ont acquis des compétences relationnelles typiquement modernes, ayant travaillé – dedans ou en dehors de l'Église – dans l'enseignement, la formation, les missions, l'art. Ils ont une mobilité géographique bien supérieure à la moyenne nationale, avec un tiers des interviewés ayant séjourné pendant au moins six mois à l'étranger ; leur niveau d'instruction est aussi assez élevé. Tout en consacrant la plus grande partie de leur journée à la prière, ils offrent souvent aux visiteurs un service d'écoute ou de direction spirituelle. On observe une tension avec le clergé – parfois protestation implicite (Séguy, 1979), parfois conflit ouvert – qui peut aller de la concurrence avec le curé de la paroisse de résidence – beaucoup d'ermites deviennent de fait des « centres individuels de spiritualité » auxquels bon nombre de laïcs⁶ s'adressent – aux difficultés avec certains évêques qui se méfient de ces individus réclamant une autonomie qui peut sembler excessive à leurs yeux, en passant par l'hostilité du clergé diocésain qui les voit comme des fainéants, tandis que les nécessités de la pastorale et la crise des vocations demanderaient un engagement actif dans l'apostolat. Cependant on constate une augmentation constante, à partir des années soixante-dix, du nombre des candidats à la vie érémitique, sans doute favorisée par la légitimation du droit canonique, même si l'obtention de cette consécration n'est pas assurée et parfois même évitée par les sujets concernés, qui redoutent de perdre l'autonomie de gestion sur leur vie et leurs rapports personnels⁷. Mais certains

3. Un résumé en anglais dans TURINA, 2006.

4. Nous avons rencontré deux ermites vivant ensemble mais sans constituer juridiquement une communauté.

5. Des moines camaldules nous ont fourni les premiers noms. Ceux-là nous ont donné à leur tour des adresses de « collègues », révélant un faible réseau de connaissances entre ermites. Nous avons envoyé à tous une lettre pour demander une réunion : à peu près un tiers des ermites contactés (soit une vingtaine) n'a pas répondu.

6. À la différence du droit canonique, pour lequel est laïc tout baptisé à l'exception des prêtres (et donc toutes les femmes), nous employons le terme dans un sens plus proche au sens courant de laïcité. Pour nous, le laïc est une personne qui n'exerce pas une autorité ecclésiastique et qui ne lui est pas formellement soumis. Ainsi, un citoyen non baptisé est pour nous un laïc, alors qu'un religieux ayant fait vœu d'obéissance ne l'est pas.

7. Mais un prêtre ne peut pas se passer d'un accord officiel avec l'évêché, alors qu'une femme aura le choix. Par contre, il arrive que le prêtre ermite reçoit de l'argent du diocèse, ce qui n'est jamais le cas pour les femmes.

préfèrent une attitude de conciliation conduisant – après plusieurs années – à l'intégration pleine dans le diocèse comme confesseurs, curés de petites paroisses rurales, gardiens de sanctuaires.

On peut juger qu'il y a, aujourd'hui en Italie, entre 100 et 200 ermites catholiques à plein temps vivant seuls ou à deux. En France, on estime qu'ils sont entre 200 et 300 (de Muizon, 2001)⁸, et 80 en Allemagne (Leenen, 2004). Un bulletin américain adressé aux ermites de toute religion, comptait en 2002 à peu près 600 abonnés dans le monde entier⁹ (Fredette, 2002). Le calcul est des plus délicats, et il arrive de lire des chiffres très élevés mais sans soutien documentaire¹⁰. Ce qui est sûr, c'est qu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale il n'y en avait pas et qu'aujourd'hui au contraire ils existent, soit en Europe soit aux États-Unis, qu'ils sont reconnus par le droit de l'Église et que leur nombre – tout en demeurant sans importance statistique – est croissant. Bref, on assiste ces dernières décennies au *revival* d'un phénomène longtemps disparu qui demande une explication sociologique. Avant de proposer quelques hypothèses, nous nous tournons vers une autre consécration ancienne et nouvelle : celle des vierges vivant dans le monde.

Les vierges

Le cas des vierges consacrées paraît à première vue tout à fait différent : si les ermites cherchent la solitude et le silence, les vierges sont des femmes qui vivent leur consécration au cœur du monde¹¹. Pourtant, elles ont connu comme les ermites une longue éclipse jusqu'en 1970 : des vierges consacrées existaient déjà dans l'Église des premiers siècles (Metz, 1954), mais vers la fin du premier millénaire, avec la croissance des ordres monastiques féminins, la consécration publique au sein de la communauté locale est devenue plus rare et finalement, en 1139, interdite par la hiérarchie. En 1927 le Saint Siège répondait négativement à ce genre d'instances, et en 1950 la constitution apostolique *Sponsa Christi* établissait que « le rite de la consécration des vierges serait désormais un droit *exclusif* des moniales proprement dites » (Comité, 1993, p. 191) : le vœu de virginité devait en somme s'accompagner de ceux de pauvreté et surtout d'obéissance, ce dernier seul pouvant garantir un contrôle institutionnel direct sur la conduite des consacrées. Comme pour les ermites, le tournant a été Vatican II : selon l'indication du Concile, la Congrégation pour le culte divin a remis en vigueur en 1970 le rite de consécration pour les vierges vivant dans le monde. En 1983 le Code de droit canonique a ratifié cette décision à l'article 604 :

8. Pour la France, voir aussi BONNET et GOULEY, 1980, ABRAHAM, 1993.

9. Il s'agit en l'occurrence de soi-disant ermites sur lesquels nous n'avons aucune information. Le titre de ce bulletin, imprimé en North Carolina, est *Raven's Bread. Food for those in solitude*.

10. MESSORI, 2002 parle pour l'Italie de 1000-1200 ermites.

11. Sur les vierges consacrées on peut consulter en italien ROCCA, 1997 ; GIOVANNI PAOLO II *et alii*, 1999 ; SIGALINI, 2002 ; en français COMITÉ, 1993 et METZ, 2001.

§ 1. À ces formes de vie consacrée s'ajoute l'ordre des vierges qui, exprimant le propos sacré de suivre le Christ de plus près, sont consacrées à Dieu par l'Évêque diocésain selon le rite liturgique approuvé, épousent mystiquement le Christ Fils de Dieu et sont vouées au service de l'Église. § 2. Afin de garder plus fidèlement leur propos et d'accomplir par une aide mutuelle un service d'Église conforme à leur propre état, les vierges peuvent s'associer entre elles.

Il s'agit, comme pour les ermites, d'une consécration *ad personam*, soit individuelle, et diocésaine : les vierges consacrées ne dépendent d'aucun institut, leur supérieur direct (auquel d'ailleurs elles ne sont pas liées par le vœu d'obéissance) étant l'évêque. En 2005, nous avons recueilli 10 entretiens avec des vierges consacrées de l'Italie du nord et du centre, âgées de 28 à 65 ans ; les entretiens suivaient un guide d'une vingtaine de questions et duraient entre une heure et demie et deux heures et demie.

Il en résulte que ces vierges consacrées vivent normalement seules ou chez leur famille d'origine et font des travaux séculiers, souvent d'enseignantes, de secrétaires ou de fonctionnaires¹². Elles ne sont pas employées de l'Église : leur logement et leur revenu ne sont pas pris en compte par l'institution. Leur style de vie visible n'est donc pas affecté par le rite de consécration qui ne représente pas une coupure avec leur histoire précédente. Presque toutes rendent des services à l'Église, sous forme de cours de catéchèse ou de collaboration aux activités diocésaines ou paroissiales. Mais il faut souligner – et plusieurs d'entre elles le font – que la consécration virginale est liée à l'*être*, non pas au *faire*. La raison de la consécration est purement de se maintenir vierge en tant qu'épouse du Christ (Bellini *et alii*, 1997) et de vivre cette condition dans le siècle. En principe, la vierge peut décider de ne rien faire pour l'apostolat actif (et parfois c'est le cas), sa tâche étant inscrite dans le fait même de se consacrer, sans qu'un service visible soit nécessaire à son intégration. Les vierges consacrées que nous avons rencontrées sont des femmes plutôt cultivées qui travaillent, ont beaucoup de relations amicales et ne se distinguent à l'extérieur par le port d'aucun signe renvoyant à la consécration. La non-distinction extérieure est souvent revendiquée par celles qui ne veulent surtout pas se conformer au modèle de religieuse incarné par les nonnes : leur objectif est de vivre en consacrées tout en partageant la réalité sociale des laïcs (voir note 6).

Ce qui nous intéresse le plus dans la confusion des deux catégories de consacrée et de laïque (qui est en même temps une conciliation de deux modes de vie longtemps perçus comme antithétiques), c'est qu'elle peut être un moyen efficace d'évangélisation. Les vierges consacrées racontent que plusieurs personnes s'approchent d'elles pour parler de spiritualité, attirées par le fait qu'elles semblent « comme les autres », alors que des gens éloignés de l'Église n'oseraient pas parler avec des personnages plus traditionnels comme les prêtres ou les

12. Dans notre échantillon il y a aussi un médecin et la propriétaire d'une agence de relations publiques.

nonnes, parfois par crainte d'être jugés, mais plus souvent parce que la proposition de vie explicite de leur choix, avec son cortège de vêtements bizarres et de signes visibles de l'Église, fait apparaître ce chemin comme incommensurable avec la vie ordinaire. Il est plus simple, paradoxalement, de le repousser en tant qu'« absolument autre » et de ne pas en être affecté. Ayant fait connaissance de la vierge dans des interactions quotidiennes où elle a montré sa nature de personne commune, il est plus difficile, lorsqu'on apprend sa consécration, de s'immuniser contre son message, vu qu'elle montre par son exemple qu'il est possible de suivre les conseils évangéliques tout en menant une vie de travail et de relations personnelles dans le monde. Ainsi tout un pan d'individus qui auraient pu, dans un contexte de forte distinction entre fonctionnaires de l'Église et peuple, ne jamais entrer en contact personnel avec un consacré, s'y trouve confronté sans avoir le temps de prendre leurs précautions. Lorsqu'on peut faire la distinction de loin, par l'habit, le travail ou le milieu, on peut savoir qu'il s'agit de quelqu'un qui « a affaire à l'Église ».

La confusion entre consacrés et laïcs, qui nous semble une tendance de plus en plus visible après Vatican II¹³, et dont nous venons d'évoquer la fonction évangélisatrice, est inscrite dans la loi : « À ces formes de vie consacrée s'ajoute l'ordre des vierges... ». « S'ajoute » traduit le latin *accedit*, auquel certains juristes donnent le sens d'une équivalence avec les autres consécérations, et d'autres simplement d'une ressemblance (Recchi, 1990). À la lumière de ce que nous venons de dire, l'ambiguïté est remarquable : toute autre solution linguistique aurait soit distancié les vierges consacrées des gens communs, favorisant une certaine séparation visible du monde qui est typique de la vie religieuse, soit les aurait exclues du rang des consacrés reconnus par l'Église, faisant de leur engagement une affaire privée¹⁴. Demeurant sur le seuil qui pendant plusieurs siècles a séparé la vie du peuple de celle des religieux, elles occupent la meilleure position pour agir comme intermédiaires entre ces deux groupes. D'où le fait qu'elles deviennent assez souvent des référents spirituels pour leurs collègues ou amis, surtout pour ceux d'entre eux qui n'entrent jamais – ou rarement – dans une église. La vierge consacrée agit – ou devrait agir – dans son milieu social comme un catalyseur, favorisant des réactions de redécouverte de la religion catholique. Tel est, du moins, le souhait de la hiérarchie et la fonction assignée

13. Un autre exemple est celui des diacres (BÉRAUD, 2004). Sous certains aspects, les vierges consacrées ont été précédées au début du siècle par les Instituts séculiers (ALBERTINI et ROCCA, 1978), qui toutefois gardent la médiation d'un charisme spécifique et d'un supérieur. Notre but ici n'est pas d'affirmer l'originalité des vierges consacrées mais d'éclairer la diffusion au cours du XX^e siècle de plusieurs formes exemplaires d'engagement catholique. Dans ce cadre, des expériences comme les Instituts séculiers ou les prêtres ouvriers semblent confirmer la réalité historique, en milieu catholique, de stratégies d'évangélisation fondées sur l'exemple de vie plus que sur la parole.

14. Le rite de consécration devrait avoir lieu dans la cathédrale en présence de la communauté des fidèles. Il s'agit donc d'un engagement public.

à tout baptisé dans le cadre – comme nous le verrons – d’une spiritualité du témoignage.

Actuellement, il y a en Italie entre 300 et 400 vierges consacrées : dans le seul diocèse de Milan elles sont une centaine. Le nombre augmente chaque année, limité ou poussé par l’action personnelle des évêques : à Milan, par exemple, leur succès est dû surtout à l’influence du cardinal Martini, qui était très favorable à cette forme de vie (voir ses homélies in Giovanni Paolo II *et al.*, 1999, p. 20-58). On observe parmi les vierges consacrées italiennes des différences générationnelles : alors que les plus vieilles sont souvent sorties des ordres et donc ont tendance à vivre leur vocation selon des modalités plutôt monastiques¹⁵, les plus jeunes l’ont tout de suite considérée comme une forme de vie en soi qui n’a pas à suivre l’exemple des congrégations. L’identité des vierges consacrées reste à définir : leur fonction médiatrice entre Église et société séculière les maintienne pour l’instant dans un statut incertain.

Nous croyons qu’il y a des raisons liées au contexte social actuel qui favorisent la renaissance, après plusieurs siècles, de ces formes de vie apparemment désuètes. Par la suite, l’effort sera justement de dégager les affinités entre le style de vie des ermites et des vierges, et la société contemporaine dans laquelle ces virtuoses ont grandi et continuent à opérer après leur consécration. Nous essaierons par la suite de généraliser leur cas à d’autres, moins extrêmes mais plus répandus, relevant d’une attitude exemplaire, chez les dernières générations de catholiques italiens.

Le concept d’exemplarité

L’hypothèse d’un catholicisme « exemplaire » reprend une catégorie propre à Max Weber qui distingue :

deux grands types de prophétie (...) : la prophétie « exemplaire » – une prophétie qui posait en *modèle* une vie conduisant au salut, une vie en règle générale consacrée à la contemplation et à l’extase apathique –, ou la prophétie de « mission » qui, au nom d’un dieu, adressait au monde des *exigences* relevant naturellement de l’éthique, et souvent de l’ascèse active. (Weber, 1996, p. 355).

Les deux prophéties suivent des stratégies différentes de diffusion du message religieux : alors que le prophète éthique adresse à tout le monde sans distinction un enseignement éminemment verbal et qui relève de l’ordre du devoir, le prophète exemplaire « montre par son exemple personnel une voie de salut » (p. 169) ouverte à ceux qui librement la choisissent. Il est donc un modèle plutôt qu’un

15. Comme en France : « de nombreuses religieuses ayant quitté leur congrégation, mais désirant retrouver un statut de vie consacrée, ont demandé, dans les années soixante-dix, à être admises à la consécration des vierges » (COMITÉ, 1993, p. 198). Ce phénomène est assez éloquent en ce qui concerne la demande de nouveaux instruments juridiques de « dérégulation » de la vie consacrée en dehors des instituts.

prêcheur. Les aires d'expansion sont partagées : la prophétie exemplaire est typique de l'Asie orientale et de l'Inde, la prophétie éthique (ou de mission) se développe en Moyen-Orient et, avec le christianisme, en Occident (p. 481). La même dichotomie est reprise dans *Économie et société* :

Au sens où nous employons ce terme, il ne reste que deux types de prophétisme, représentés de la façon la plus claire l'un par Bouddha, l'autre par Zarathoustra et Mahomet (...) le prophète peut être, sur l'injonction d'un dieu, l'instrument annonciateur de ce dieu et de sa volonté – que celle-ci soit ordre concret ou norme abstraite – exigeant, du fait de sa mission, l'obéissance en tant que devoir éthique (*prophétie éthique*). Ou bien il peut être un homme exemplaire qui, par son exemple personnel, montre aux autres les voies du salut religieux, ainsi Bouddha. La prédication de ce dernier ne dit rien d'une mission divine ni d'un devoir éthique d'obéissance, mais il s'adresse à l'intérêt personnel de ceux qui éprouvent l'ardent besoin d'être sauvés et les engage à suivre la même voie que lui (*prophétie exemplaire*).

Ce second type appartient par excellence à la prophétie indienne, bien qu'on en trouve certains cas isolés en Chine (Lao-tseu) et au Moyen-Orient, tandis que le premier type appartient exclusivement à la prophétie du Moyen-Orient sans distinction de races (Weber, 1995, p. 199-200).

Weber propose ici des types idéaux. Si l'on se borne à son argument, on aboutit à une dichotomie entre religions qui perpétuent une modalité exemplaire de diffusion d'une part, et de l'autre des religions issues d'une prophétie qui continuent une prédication de type éthique. Le catholicisme serait une fois pour toutes une religion entièrement éthique, fondée sur une prédication à base territoriale (diocèse, paroisse) où le clerc n'est pas d'abord un modèle de vie mais le fonctionnaire d'une évangélisation qui s'efforce de rejoindre tout le monde et finalement le monde entier. Notre lecture vise au contraire à l'extension des deux catégories pour décrire non pas le caractère originaire et immuable d'une religion, mais certains changements qui probablement ont lieu dans l'histoire de toutes les religions. Elles oscilleraient ainsi entre les pôles éthique et exemplaire : dans une religion, on trouvera à une époque donnée des manières plutôt éthiques de suivre la doctrine et d'autres qui se rapprochent du type exemplaire. Autrement dit, nous considérons éthique et exemplaire comme des modalités de comportement qui n'appartiennent pas aux seuls fondateurs, mais se retrouvent chez tout fidèle engagé et dans toute institution religieuse, qui peuvent à un moment historique préférer, pour des raisons à chaque fois différentes, l'une ou l'autre des deux manières de suivre et transmettre leur message.

Notre hypothèse principale est que, dans le catholicisme italien contemporain (mais il est probable que ce discours soit valable pour d'autres pays européens), on peut discerner de plus en plus, depuis au moins les années soixante, des formes exemplaires d'engagement. Comment se construit cette modalité exemplaire à l'intérieur du catholicisme, qui est clairement une religion de type éthique ? Faut-il croire que la mission soit laissée de côté ? Non. Au contraire c'est l'attitude exemplaire qui perd, par rapport à la description pure que Weber en fait, une partie de sa radicalité pour composer avec les exigences premières de l'évangélisation

universelle et du bien de l'Église. Il nous semble néanmoins que les différences avec les modalités traditionnelles de prédication éthique demeurent assez importantes et qu'elles méritent une analyse approfondie.

Nous considérons les ermites et les vierges consacrées comme les représentants d'un catholicisme exemplaire. Ce sont des virtuoses, mais ce qu'on trouve sous une forme pure chez un petit nombre de virtuoses, se retrouve « dilué » chez un nombre majeur de fidèles ordinaires. À notre avis, s'il y a – comme nous cherchons à le démontrer – un intérêt croissant dans le catholicisme italien pour des modalités exemplaires d'engagement, c'est parce qu'elles s'accordent avec certaines évolutions du style de vie et de mentalité qui a cours dans la société.

Si on prend la pastorale des curés comme la forme par excellence de la religiosité de mission, en quoi celle-ci se distingue de l'action exemplaire de ces figures nouvelles que sont les ermites et les vierges consacrées ? Nous y voyons trois différences fondamentales.

L'évangélisation dont les ermites et les vierges sont porteurs, ne se fonde pas en premier lieu sur la prédication verbale, mais sur l'exemple de vie. Il s'agit de montrer plutôt que d'expliquer ; en d'autres termes, de convaincre et de frapper par l'action (et donc par la vue) plutôt que par la parole. De plus, il ne faut pas oublier que l'individu s'engage entièrement lui-même avant de demander aux autres un engagement semblable aux valeurs de l'évangile, et qu'il fonde sur cet engagement de vie préalable l'efficacité du message qu'il propose aux autres. À la limite, le personnage exemplaire peut ne conduire à aucune évangélisation : dès lors qu'il a accueilli l'évangile dans ses propres choix de vie, sa mission peut se dire accomplie. Il s'agit d'une attitude tout à fait inacceptable pour un prêtre diocésain.

On trouve parmi ces « exemplaires » autant de femmes que d'hommes¹⁶. En réalité, comme la consécration virginale est réservée aux femmes, on y trouve plus de femmes que d'hommes. C'est là un élément de modernité par rapport aux rôles traditionnels du prêtre et du prêcheur, auxquels seuls les hommes pouvaient accéder. Grâce à ces consécration, des femmes peuvent gagner une autonomie individuelle comparable à celle d'un curé qu'il serait difficile pour elles d'obtenir autrement dans l'organisation ecclésiastique (du moins en Italie).

Le troisième point a trait à l'évangélisation individuelle. Ermites et vierges ne s'adressent pas à des publics indifférenciés, à de grands publics. Ils rencontrent toujours des individus, et leur message est adapté à la personne qui le reçoit : il s'agit d'un suivi personnalisé. Cet aspect est déjà présent dans la définition de Weber : le prophète exemplaire ne s'adresse pas à tout le monde, mais aux individus qui s'approchent librement de lui et suivent éventuellement son exemple. Il est inutile de préciser que ce choix personnel et libre est cohérent avec l'esprit du

16. Notre échantillon d'ermites comprend 21 femmes et 16 hommes.

temps, et avec l'idéologie démocratique. Alors que la prédication paroissiale essaie d'atteindre tout individu vivant sur le territoire, l'action exemplaire prend en charge les différences individuelles et non pas le lieu de résidence, qui n'a pour la mentalité actuelle aucun sens profond.

Encore, faut-il remarquer que l'expression libre d'un choix personnel (et donc son insertion dans un projet de développement de soi¹⁷) ne concerne pas seulement ceux qui s'approchent du virtuose exemplaire, mais en premier lieu le virtuose lui-même. Ces formes exemplaires d'engagement sont l'effet d'une religiosité choisie et non pas héritée du milieu, d'autant plus qu'elles étaient inconnues des parents de ceux qui s'y adonnent aujourd'hui. Le premier choix libre et personnel est donc celui du virtuose, suivi par celui de tous ceux qui, en quelque sorte, le prennent comme modèle. Il y a donc une affinité entre la décision personnelle de devenir un personnage exemplaire et la décision personnelle de s'approcher de lui pour des enseignements ou des conseils. L'héritage religieux est écarté au profit du choix individuel.

Ce sont là autant d'éléments de modernité qui rendent ces formes exemplaires de catholicisme plus conformes à la société actuelle que l'évangélisation éthique. Sans doute d'ailleurs les consécration des ermites et des vierges ont leur racine dans Vatican II, dont l'un des buts était justement une nouvelle alliance entre catholicisme et vie moderne. Dans les décisions du Concile nous pouvons alors trouver les indices de l'extension d'un mode de vie exemplaire à un plus grand nombre de fidèles ordinaires.

La spiritualité du témoignage

La constitution dogmatique *Lumen Gentium*, document conciliaire des plus importants qui, au chapitre 4, traite des laïcs¹⁸, emploie souvent pour les définir et caractériser leur mission, les mots « témoins » et « témoignage » :

Ils [les laïcs] sont appelés par Dieu (...) à travailler comme de l'intérieur, à la manière d'un ferment, à la sanctification du monde et à manifester ainsi le Christ aux autres, *principalement par le témoignage de leur propre vie*, par le rayonnement de leur foi, de leur espérance et de leur charité (31)¹⁹.

Ainsi tout laïc, en vertu des dons qu'il a reçus, *est le témoin* et, en même temps, l'instrument vivant de la mission de l'Église (33).

Les laïcs deviennent les hérauts de la foi aux choses que l'on espère (cf. *Hébr.* 11, 1), s'ils joignent résolument une vie de foi à la profession de cette foi. *Cette évangélisation, véritable annonce du Christ proclamée par la parole et le témoignage de la vie*, présente

17. Sur la difficulté du catholicisme français à intégrer l'idéologie du développement de soi, voir HERVIEU-LÉGER, 2003, chap. 4. Notre recherche invite à reconsidérer de manière critique cette hypothèse.

18. S'agissant d'un document de l'Église, laïc ici s'oppose à clerc (cf. note 6).

19. Dans les citations de la *LG*, nous soulignons.

un aspect tout à fait caractéristique et *possède une efficacité particulière du seul fait qu'elle est accomplie dans les conditions ordinaires de la vie courante* (35).

Tout laïc doit être, à la face du monde, un témoin de la résurrection et de la vie du Seigneur Jésus, un signe du Dieu vivant (38).

Selon le Concile, l'engagement des laïcs passe surtout par le témoignage de vie, l'incorporation dans leur propre conduite des valeurs évangéliques. Il revient aux prêtres la tâche pastorale de convaincre les autres par la prédication verbale : le laïc par contre a d'abord le souci de s'approprier l'évangile pour lui-même, accueillant les préceptes du Christ dans sa propre vie. L'évangélisation des autres pourra par la suite se réaliser de manière indirecte en conséquence de cet engagement préalable. L'Église confie ici à chaque fidèle la vigilance sur sa propre conduite, alors qu'auparavant ce contrôle était dans les mains du clergé, qui était donc, de par sa fonction, tourné vers les autres. Le type du laïc prôné par le Concile est au contraire tourné vers lui-même et responsable de lui-même. Il y a dans ce profil – à la fois contenu spirituel, programme de vie adressé à tous les baptisés et politique d'évangélisation – les bases d'une spiritualité du témoignage qui depuis les années soixante²⁰ connaît en Italie une fortune considérable²¹, même si elle ne porte pas toujours dans ses manifestations ce label explicite.

Le chrétien qui se veut témoin de l'évangile davantage par la vie que par la prédication, rentre dans une tradition missionnaire qui s'inspire d'une prophétie éthique. Mais il poursuit son travail par des modalités qui se rapprochent du type exemplaire. En premier lieu parce qu'il ne se pose pas l'objectif d'évangéliser tout le monde sans distinction : il s'approche de ceux qui montrent déjà un intérêt conscient et individuel pour son choix de vie, sans forcer les indifférents. Ensuite, parce qu'il ne parcourt pas la voie de la proposition explicite du message chrétien : le plus souvent, il se pose simplement en modèle de vie, dans le souci de faire de sa vie un exemple pour tous ceux qui l'entourent. C'est éventuellement pour l'admiration que sa vie aura suscitée, que quelqu'un s'approchera de lui pour mieux comprendre sa conduite et les raisons qui la guident. Et c'est à ce moment que le témoin aura la chance de présenter l'évangile. Une telle occasion peut ne jamais s'offrir : peu importe, le témoin aura quand même évangélisé sa propre vie. En général, il n'insistera pas sur l'argument du devoir mais sur celui du plaisir, de l'ordre ou de l'amour qui s'inspirent de l'évangile (c'est avec étonnement qu'on a trouvé cet accent sur le plaisir chez les ermites aussi. L'anachorèse semblerait s'accorder mieux avec une logique sévère du devoir, mais l'idée de *fuga mundi* a beaucoup changé depuis Vatican II²²).

20. Son origine est peut-être à chercher dans la France des années cinquante, surtout dans l'héritage foucauldien. En 1960 le prier des Petits Frères de Jésus écrit : « Les Petits Frères ont pour vocation de faire connaître et aimer Jésus sans employer aucun moyen qui ait pour but direct d'obtenir la conversion » (VOILLAUME, 1964³, p. 336).

21. Il existe une revue sur la vie consacrée qui depuis 1978 a pour titre *Testimoni* (témoins).

22. DANIELOU, 1965. Nos entretiens montrent que la conception actuelle du renoncement (au monde, à la chair...) est le refus du *bien* (l'ordre naturel ou le monde, créés par Dieu) motivé par l'obtention du *mieux* : l'intimité avec Dieu ou un essai de la vie dans l'au-delà.

Cette description de l'action liée au témoignage catholique a besoin d'autres données afin d'en déterminer l'extension, les formes et l'efficacité. La recherche devrait visiter les milieux séculiers où se développe le projet de vie des témoins. Ici il suffit de noter que, là où il y a la pratique du témoignage, il est probable que se trouvent aussi des éléments d'exemplarité : ermites et vierges ne sont que des applications extrêmes de la logique du témoin. Ces virtuoses ne seraient donc pas des cas isolés, mais les deux étoiles les plus lumineuses dans une constellation entière de formes nouvelles d'engagement catholique. Généralisant le cas des ermites et des vierges consacrées, les tendances exemplaires constituent une adaptation de la mission évangélisatrice aux circonstances sociales actuelles.

Les formes exemplaires permettent de concilier un engagement fort avec les libertés de pensée, expression et différence propres aux sociétés démocratiques. Et ce parce que dans cet engagement, l'obéissance à la hiérarchie ecclésiale ne suffit pas à elle seule à mener une vie conforme à la volonté divine : l'adhésion aux règles établies par l'organisation doit s'accompagner d'un effort conscient, libre et personnel à incarner l'évangile dans sa routine quotidienne. Le dualisme parfois instauré par la sociologie entre individu et institution, ici se recompose : la pratique religieuse exemplaire ne procède pas d'un bricolage radical – qui d'ailleurs exclurait l'individu du catholicisme – parce que la référence à l'Église y est vive et toujours présente. Toutefois, elle ne constitue pas la seule source de légitimité de la conduite individuelle, qui impose aussi un discernement personnel quotidien. Suivre fidèlement une demande institutionnelle adressée à tous, comme la fréquence aux sacrements, ne garantit pas le salut : il faut qu'à un certain degré de discipline impersonnelle provenant de l'extérieur s'ajoute de l'intérieur un effort spontané d'adéquation à la doctrine commune de l'individu *et* de l'institution : en l'occurrence l'évangile. L'engagement exemplaire est donc à la fois fort et flexible.

L'attitude exemplaire s'adapte bien à une adhésion religieuse choisie et non pas héritée du milieu. Dans la société démocratique, même chez ceux qui acceptent la religion familiale, pèse l'obligation de montrer, aux autres aussi bien qu'à soi-même, que cet héritage est en réalité un choix volontaire. Or, un engagement exemplaire implique toujours une différence par rapport au mode de vie courant : il fournit donc la preuve que la religion, tout en étant parfois la même que celle de la famille, a été consciemment examinée avant d'être approuvée, et que cette foi est choisie chaque jour comme règle de conduite. Par conséquent, les formes exemplaires montrent souvent des éléments d'ascèse, qui sont aussi des formes ostentatoires (au sens neutre) et indiscutables de libre arbitre.

Les formes exemplaires de religion donnent un sens à la sécularisation ambiante qui est le fond uniforme sur lequel la performance du croyant engagé se dessine. L'effort religieux d'un individu est d'autant plus significatif que la plupart de ceux qui l'entourent restent indifférents aux injonctions de la foi. Pour mieux comprendre ce point, il faut savoir qu'à chaque fois qu'on parle de

témoin il faut penser au mot grec correspondant : martyr. Le témoin est toujours un martyr, quelqu'un qui professe sa foi avec toute sa vie et son corps dans un milieu hostile. Telle est la condition de ceux qui s'adonnent à une religion minoritaire en même temps qu'absorbante. Il nous semble raisonnable de supposer que les catholiques fortement engagés représentent aujourd'hui, en Italie comme ailleurs en Europe, une minorité. Le statut de martyr, dans une version qui souvent n'a rien de dramatique, s'impose de nos jours à tout catholique cohérent et rigoureux en raison de la déchristianisation de la société, et aujourd'hui comme il y a 2000 ans, le martyr est appelé à donner d'abord un exemple de vie aux « païens » parmi lesquels il vit.

On voit que dans le catholicisme, le souci missionnaire (ou éthique) reste essentiel. Si le croyant prend parfois une allure de type exemplaire, il n'y a pas lieu de soupçonner l'influence des religions orientales (qui par ailleurs peut exister aussi) : cette tendance peut dériver des changements intervenus dans le rapport entre religion et populations occidentales. Ces changements ont fait que l'adhésion au catholicisme est devenue, dans la plupart des cas, un choix et non plus un héritage, et que ce choix, lorsqu'il est véritablement une raison de vie, repousse l'individu dans une condition de minorité qui fait de lui en quelque sorte un martyr, ou un témoin. Le témoignage serait la forme que revêt le comportement exemplaire lorsqu'il se greffe sur une prophétie éthique en difficulté. Il permet notamment de résoudre la contradiction entre une doctrine qui se veut obligatoire pour tous et d'autres contraintes, issues du contexte social, qui empêchent de poursuivre l'évangélisation par la force : l'exiguïté du nombre des fidèles, l'hostilité du milieu, l'exigence d'une adhésion religieuse consciemment choisie. Edmond Barbotin semble arriver aux mêmes conclusions :

Ce mode testimonial de l'annonce évangélique présente le double avantage de respecter au mieux à la fois les droits de la vérité et ceux des consciences. Les droits de la vérité sont pleinement honorés par l'intrépidité du témoin qui transmet, quoi qu'il en coûte, voire au péril de sa vie, le message à lui confié (...) Les droits de consciences sont respectés, puisque l'attestation, étrangère à toute contrainte, met chacun en demeure de se choisir librement face à la vérité ; dans l'adhésion de foi ou le rejet délibéré, l'auditeur est entièrement responsable de soi. (Barbotin, 1991, coll. 139-140).

D'autres raisons peuvent s'ajouter : les ermites ont souvent par exemple une forte méfiance à l'égard des mots, perçus comme potentiellement mensongers ou simplement affectés par un processus d'inflation qui fait du discours religieux une instance parmi beaucoup d'autres dans l'arène publique, alors qu'il revendique l'unicité de sa vérité. Le recours au choix de vie est alors ressenti comme un gage d'authenticité : dès que quelqu'un s'engage âme et corps sans aucun gain matériel, l'hypothèse qu'il soit insincère perd ses arguments. Le témoignage reçoit sa force du fait que les conséquences de l'adhésion *par la vie*, et non *par la parole*, retombent sur le croyant lui-même. Celui qui prêche seulement peut ne pas croire jusqu'au bout à sa doctrine, ou bien il peut demander aux autres une conduite que pour sa part il n'est pas prêt à suivre. La culture populaire aussi bien que l'histoire

connaissent nombre de ces bons apôtres. En prenant une doctrine comme seule règle de vie, le témoin montre que la validité du discours religieux ne s'inscrit pas sur le même plan que d'autres logiques (politique, économique, scientifique...) mais prétend à la primauté indivise et à la totalité.

À côté des ermites, des vierges consacrées et de beaucoup de laïcs qui s'engagent dans le témoignage individuel, on voit des communautés religieuses de fondation récente s'inspirer aussi d'une évangélisation de type exemplaire. Voici un passage du récit (qui est en même temps un code de conduite pour ses confrères) de Pierre-Marie Delfieux, fondateur à Paris en 1975 des Fraternités Monastiques de Jérusalem :

Ce monde si informé de tout, si averti par tous, si exercé à l'esprit critique, croit de moins en moins à ce qui ne serait que proclamation, conviction affirmée ou simple paraître. Il veut *des témoins* qui ne chantent pas seulement leur espérance et leur foi, mais qui en vivent. (Delfieux, 2003, p. 245 ; souligné par l'auteur).

Le témoignage a sans doute un visage différent quand il devient l'enseigne d'expériences communautaires. Nos données ne permettent pas de s'engager dans ce vaste territoire, mais il est sûr que, au niveau des communautés aussi bien que des mouvements, des choses se passent en ce moment qui peuvent être interprétées à partir du concept d'exemplarité, autrement dit d'une tentative d'évangélisation fondée sur l'exemple de vie plus que sur la parole.

Conclusion

On est parti de la dichotomie wébérienne entre prophétie éthique et exemplaire pour dégager, à l'aide du concept d'exemplarité, tout un ensemble de tendances et d'attitudes qu'on retrouve dans le catholicisme italien post-conciliaire. Il est probable que ces mêmes ferments soient à l'œuvre dans d'autres pays européens. Mais notre but n'est pas de tromper le lecteur au sujet de la nouveauté de l'attitude catholique exemplaire : il n'y a en fait aucune nouveauté dès qu'on envisage les notions d'éthique et d'exemplarité comme des types idéaux qui nous permettent de mieux suivre des changements historiques dans les modalités d'évangélisation²³. On observe qu'après Vatican II des stratégies exemplaires d'évangélisation, qui étaient marginales à l'époque du catholicisme comme religion d'État, ont commencé à prendre pied au sein de groupes élargis de catholiques, sous la forme tant de programmes que de pratiques²⁴.

En présentant deux figures paradigmatiques, les ermites et les vierges consacrées, on a essayé de comprendre les raisons sociales qui justifient le recours aujourd'hui

23. Deux vers du *Tartuffe* montrent bien qu'évangélisation par l'exemple et par la parole ont toujours coexisté : « Et, laissant la fierté des paroles aux autres, c'est par leurs actions qu'il reprennent les nôtres. » (I, v).

24. À vrai dire, cette tendance s'accélère depuis Vatican II, mais existait déjà auparavant : cf. notes 13 et 20.

à l'évangélisation exemplaire : on a vu que des modes de vie exemplaires peuvent intégrer dans la vie religieuse (et en général dans un programme fort d'engagement catholique) des éléments de modernité qui auparavant, dans une perspective de conflit entre religion et modernité, semblaient inconciliables avec elle. Il nous semble que des individus qui ont grandi dans une société occidentale contemporaine ont plus de probabilités, lorsqu'ils s'engagent dans la religion catholique, de le faire par des chemins exemplaires, qui tiennent mieux compte des besoins individuels que lorsque le contrôle territorial et l'évangélisation des masses étaient les enjeux primaires. Cela ne signifie pas que ces soucis ont disparu des programmes de l'Église, mais on voit apparaître, surtout au niveau de l'engagement individuel et laïque, de plus en plus de comportements exemplaires qui poursuivent de manière différente la même mission. Ces formes exemplaires ne pourront certes pas estomper la dimension éthique du catholicisme ; il est possible que leur évolution soit encore longue et qu'elles arrivent à constituer une branche en soi sur la souche du catholicisme pastoral des prêcheurs et des paroisses. Si cette évolution avait lieu, elle induirait de nouvelles modifications tant dans l'organisation que dans la spiritualité et la condition sociale des catholiques de demain. Seules d'autres études empiriques plus approfondies pourront nous en dire davantage²⁵.

Le processus que nous avons observé se situe principalement au niveau des interactions personnelles du croyant dans son milieu. C'est une dimension qui, à notre avis, n'est pas assez prise en compte par la sociologie des religions et qui remet en cause la frontière, parfois trop vite acceptée entre sphère publique et privée : tout ce qui est public ne passe pas par la télévision, et tout ce qui est privé ne se borne pas aux profondeurs spirituelles de la psyché. De telles dichotomies, si elles ne sont pas questionnées, peuvent nous empêcher de voir bien des choses.

Isacco TURINA

Université de Bologne – Italie

25. Cet aperçu du témoignage est un premier pas vers l'examen des spiritualités chrétiennes souhaité par Jean Séguy. Une spiritualité, qu'il définit comme une manière spécifique de vivre – et de transmettre, soulignons-nous – le message évangélique, comprend à la fois des éléments subjectifs (liés au sentiment religieux, à la conscience...), la référence à une église ou groupe religieux organisé, une tradition mêlant auteurs classiques, expériences passées et précurseurs, et aussi des règles de conduite sociale : « Le Projet de recherche ici promu, sur les spiritualités dans le catholicisme récent (...) doit permettre d'étudier quelques-unes des transformations et des recompositions auxquelles la modernité séculière donne occasion en matière religieuse » (SÉGUY, 1996, p. 267).

Bibliographie

- ABRAHAM Yves-Marie, « De la vraie nature de l'ermite », in Danièle HHERVIEU-LÉGER, dir., *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 151-166.
- ALBERTINI Mario, ROCCA Giancarlo, « Istituti secolari », in Giancarlo ROCCA, dir., *Dizionario degli istituti di perfezione*, Rome, Paoline, 1978, t. V, col. 106-121.
- BARBOTIN Edmond, « Témoignage », in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1991, t. XV, col. 134-141.
- BELLINI Enzo et alii, « Sponsa Christi », in Giancarlo ROCCA, dir., *Dizionario degli istituti di perfezione*, Rome, Paoline, 1997, t. IX, col. 74-95.
- BÉRAUD Céline, « Nouvelles formes de division du travail religieux dans le catholicisme français. Entre idéal sacerdotal, processus de professionnalisation et accomplissement de soi », Thèse de l'EHESS, dir. Danièle Hervieu-Léger, Paris, 2004.
- BONI Andrea, AUGÉ Matias, « Consacrazione delle vergini », in Giancarlo ROCCA, dir., *Dizionario degli istituti di perfezione*, Rome, Paoline, 1975, t. II, col. 1613-1627.
- BONNET Serge, GOULEY Bernard, *Les ermites*, Paris, Fayard, 1980.
- COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*, Paris, Cerf, 1993.
- DANIÉLOU Jean, « Mépris du monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II », in Michel DE CERTEAU et alii, *Le mépris du monde. La notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris, Cerf, 1965, p. 189-196.
- DELFIEX Pierre-Marie, *Moine au cœur de la ville*, Paris, Bayard, 2003.
- FREDETTE Karen, « No Rapine in the Holocaust. Eremitical life today », *Review for religious*, 61(2), 2002.
- GIOVANNI PAOLO II et alii, *Ordo virginum*, Milan, Ancora, 1999.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.
- LEENEN Maria Anna, « Neuaufbruch des eremitischen Lebens in Deutschland », in *Ordens Korrespondenz*, 45(4), 2004, p. 421-424.
- MESSORI Vittorio, « L'ultima tentazione : eremita metropolitano », in *Corriere della sera*, 17 agosto 2002, p. 27.
- METZ René, *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris, PUF, 1954.
- METZ René, *La consécration des vierges : hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Cerf, 2001.
- MUIZON François DE, *Dans le secret des ermites d'aujourd'hui*, Montrouge, Nouvelle Cité, 2001.
- RECCHI Silvia, « Il verbo "accedere" nei canoni 604 e 731 del Codice di Diritto Canonico », *Vita consacrata*, 26, 1990, p. 950-965.
- ROCCA Giancarlo, « Vergini consacrate », in Giancarlo ROCCA, dir., *Dizionario degli istituti di perfezione*, Rome, Paoline, 1997, t. IX, col. 1855-1859.
- SAINSAULIEU Jean, *Les ermites français*, Paris, Cerf, 1974.
- SÉGUY Jean, « La protestation implicite. Groupes et communautés charismatiques », *Archives de sciences sociales des religions*, 48(2), 1979, p. 187-212.
- SÉGUY Jean, « Les spiritualités dans le catholicisme récent : projet d'une recherche », in Liliane VOYÉ, éd., *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux*, Paris-Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 247-269.
- SIGALINI Domenico (a cura di), « Donne consacrate nella Chiesa particolare », *Orientamenti pastorali*, 7-8, 2002.

- THÉOPHILE Reclus, « Plaidoyer pour l'érémisme », *Vie spirituelle*, 377, 1952, p. 230-242.
- TURINA Isacco, « La conoscenza dell'eremita », Thèse de doctorat en sociologie de l'Université de Padoue, dir. Enzo Pace, Padoue, 2004.
- TURINA Isacco, « Catholic eremitism in contemporary Italy », in Michaela MORAVČÍKOVÁ, ed., *Modern Religion*, Bratislava, Institute for State-Church Relations, 2006 (à paraître).
- VAUCHEZ André, dir., *Ermite de France et d'Italie (XI^e-XV^e siècles)*, Rome, École française de Rome, 2003.
- VOILLAUME René, *Lettres aux Fraternités I : Témoins silencieux de l'amitié divine*, Paris, Cerf, 1964³.
- WEBER Max, *Économie et société*, t. II, Paris, Plon, 1995.
- WEBER Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.
- WILMS Cecilia, « Solitude and Union: a select bibliography on the hermit way of life », *Cistercian Studies Quarterly*, 31(4), 1996, p. 431-457.

Mots-clés : exemplarité, témoignage, catholicisme post-conciliaire, ermites vierges consacrées

Résumé

Depuis le Concile Vatican II on voit renaître deux anciennes consécérations, celles des ermites et des vierges, qui relèvent d'une même spiritualité du témoignage. Après avoir présenté dans le détail le cas italien, et avoir décrit les principes du témoignage catholique, on fait l'hypothèse que ces formes d'engagement sont des phénomènes de religiosité exemplaire greffés sur la tradition éthique du catholicisme (on emprunte la dichotomie éthique – exemplaire à Max Weber). Les comportements exemplaires parviennent à intégrer dans un engagement religieux fort et rigoureux, des caractères typiques de la modernité comme l'attention à l'individualité, l'égalité de genre, le choix libre et personnel de sa propre adhésion religieuse. Ils trouvent donc dans les sociétés démocratiques contemporaines un terrain favorable à leur croissance, alors que certaines formes éthiques traditionnelles se trouvent aujourd'hui en difficulté.

Abstract

Since the last Vatican Council, ancient forms of Catholic commitment (hermits and virgins) have reappeared. Both stem from the spirituality of witnessing, strongly supported by the Council. First, we give an overview of the life of Italian hermits and virgins, and show the principles of the spirituality of witnessing. A case is made that all these phenomena display elements of exemplarity within the ethical tradition of Catholicism (the dichotomy between ethical and exemplary is from Max Weber's works). Our hypothesis is that exemplary behaviour succeeds in bringing features of modernity into strong religious commitment: and namely, the attention paid to individuals, gender equality, free and personal choice of religious belonging. Consequently, exemplary forms of Catholicism are able to flourish on the ground of contemporary democracies as some traditional ethical ones are withering.

Resumen

Desde el Concilio Vaticano II vemos renacer dos antiguas consagraciones, la de las ermitas y la de las vírgenes, que dan cuenta de una misma espiritualidad del testimonio. Luego de presentar en detalle el caso italiano, y de describir los principios del testimonio católico, proponemos como hipótesis que estas formas de compromiso son fenómenos de religiosidad ejemplar que se arraigan en la tradición ética del catolicismo (tomamos la dicotomía ético-ejemplar de Max Weber). Los comportamientos ejemplares logran integrar, en un compromiso religioso fuerte y riguroso, caracteres típicos de la modernidad, como la importancia de la individualidad, la igualdad de género, la elección libre y personal de su propia adhesión religiosa. Encuentran entonces en las sociedades democráticas contemporáneas un terreno favorable a su crecimiento, mientras que ciertas formas éticas tradicionales encuentran hoy dificultades.