

La virginité comme état de vie dans l'Église primitive

Quand et comment la virginité est-elle devenue un état de vie dans les premières communautés chrétiennes ? La question se pose quand on sait à quel point le mariage et la fondation d'une famille étaient non seulement hautement appréciés dans le judaïsme, mais apparaissaient comme l'unique état de vie possible pour répondre au commandement de Dieu (Gn 2,18)¹. Avant de présenter quelques nouvelles orientations, rappelons quelques acquis.

L'usage du terme « vierge » dans l'A.T.

Le terme traduit par « vierge », sous sa forme araméenne (*btwlh, btwlt'*) et hébraïque (*bethulah*), ne désigne pas un état de vie, mais la période transitoire de la puberté et uniquement pour une jeune fille. Le concept même de virginité corporelle est à ce point absent dans le contexte sémitique que, pour l'exprimer, on doit recourir au mode négatif. Il n'apparaîtra que progressivement, en particulier dans des documents légaux, avec le sens de *virgo intacta*.

Dans l'A.T. le terme *bethulah* ne signifie « vierge », au sens corporel du terme, qu'à trois reprises. En Lév 21,13 sv., repris en Ez. 44,22, à propos de la compagne d'un prêtre² et en Dt 22,19 concernant l'accusation portée par un homme contre son épouse découvrant (ou prétendant) qu'elle n'est pas vierge pour

1. *Matthew, A Commentary* by F. D. Bruner, Dallas, London, Vancouver, Melbourne, World Publishing, 1990, vol. 2, 189.

2. Les prescriptions concernant la femme d'un prêtre ou grand-prêtre montrent qu'il s'agit plus d'une question sociologique qu'anatomique, en particulier en Ez. 44,22, puisque le prêtre peut épouser une femme autrefois mariée, mais seulement si elle est veuve d'un autre prêtre. Cf. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, Revised Edition, Erdmans Publishing Company, Gd Rapids Michigan, 1977, p. 342-343.

s'en séparer. L'intégralité corporelle est donc considérée comme une condition *sine qua non* pour qu'une jeune fille soit valide-ment donnée en mariage à un homme. Insistance qui pourrait être liée à l'intention divine imputée au mariage, telle qu'elle est exprimée en Gn 2,24 : « L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair ». L'union de l'homme et de la femme pour devenir une seule chair et s'appartenir mutuellement constitue une réalité unique dans la vie d'êtres humains, de là, l'indissolubilité du mariage. Outre ces occurrences, le terme de « vierge » n'a plus qu'un sens métaphorique, associé à une ville ou à un pays et signifie « les jeunes gens, la jeunesse de... » (Jér. 18,13 ; Is 23,12 et 37,22). Les prophètes y recourent pour rappeler à Israël sa consécration à Dieu et stigmatiser son infidélité. A la différence de la virginité physique, le premier amour d'Israël pour son Dieu peut être restauré : *Je te rétablirai et tu seras rétablie, vierge d'Israël* (Jér. 31,4 et 21) à travers l'épreuve de la purification, voire de la déportation. Le peuple retrouve ainsi la bénédiction de Dieu qui se manifeste dans le bien-être et la fécondité de son labeur.

La traduction « né d'une vierge » dans la prophétie de l'Emmanuel (Is 7,14) est le fait, on le sait, de la relecture des *Septante* à partir du terme *'almah*, qui peut aussi signifier une jeune femme³. Mais la solennité de l'annonce et le nom même donné à l'enfant montrent qu'il s'agit d'un signe exceptionnel qui, au-delà de sa signification historique immédiate, préfigure la naissance virginale du Messie.

Une figure de virginité dans l'A.T.

La virginité apparaît très rarement comme choix, donc « état de vie », dans l'A.T. Le *nazir* lui-même n'était pas contraint de demeurer célibataire, comme Samson le prouve éloquemment en se mariant deux fois et en fréquentant une prostituée⁴. La seule figure signifiante de virginité dans l'A.T. est le prophète

3. Cf. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN et H.J. FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, Revised Edition, Erdmans Publishing Company, Gd Rapids Michigan, 2001, p. 154-163.

4. Jg 14 et 16.

Jérémie dont le célibat nous est présenté comme une volonté explicite de Dieu (Jér. 16,1-4). Jérémie donne à cette condition un caractère immédiatement symbolique : sa solitude, sa « stérilité » volontaire, sont le signe de la désolation qui attend Israël, à tel point que mariage et procréation perdront toute signification. Sa vie devient ainsi une prophétie en action.

Dans le Nouveau Testament

La justification du célibat consacré et de la virginité est habituellement basée sur une interprétation de Mt 19,12 : « Et il y en a qui se font eunuques pour le Royaume des Cieux » (ou « en vue du Royaume des Cieux »).

Notons d'abord que ce *logion* de Jésus n'apparaît que dans l'évangile selon Matthieu, ce qui signifie que virginité et célibat étaient déjà une réalité dans les communautés, essentiellement judéo-chrétiennes, pour lesquelles il écrivait et à laquelle il s'agissait de donner une légitimation. Telle est l'interprétation constamment présentée par la Tradition depuis Tertullien et même Athénagoras. Clément d'Alexandrie⁵ fait exception, il est vrai, en attribuant les paroles de Jésus à l'impossibilité, pour des époux séparés pour motif de *porneia* (adultère ou du moins comportement impur), de se remarier, dans la ligne de ce qui précède (19,3-9). Certains exégètes⁶, on le sait, sont allés dans le même sens. Mais si Jésus avait visé la seule impossibilité de se remarier, aurait-il choisi la métaphore aussi radicale et apparemment peu honorifique de l'eunuque ? Avait-il d'ailleurs besoin d'invoquer l'urgence du Royaume pour renforcer une règle réaffirmée juste avant au nom même de l'Écriture⁷ ?

De qui parle Jésus ? On a souvent pensé à Jean-Baptiste, le type même de l'ascète dévoré par le zèle du Royaume et effectivement célibataire. On a aussi voulu y voir une allusion aux moines de Qûmran. Pourquoi ne pas envisager que Jésus ait parlé de lui-même, ouvrant ainsi la voie à une absolue consécration

5. *Strom III*, Ch. VI, 50, 1-3.

6. Par ex. Quentin QUESNELL, "Made themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven" (Mt 19,12), in *The Catholic Biblical Quarterly* vol. 30/3 (July 1968), pp. 335-358.

7. Mt 19,1-9 ; Mc 10,2-12.

au service de son Père et à l'annonce du Royaume, jusque dans le renoncement au mariage ?

En fait, que pouvait évoquer l'image d'un eunuque pour les auditeurs judéo-chrétiens de l'Évangile ? La condition d'eunuque de naissance ou « par le fait des hommes », a d'abord une connotation négative ; c'est une tare, un défaut dirimant. Les eunuques ne sont pas admis dans le temple (Dt. 23,1) et sont exclus du sacerdoce (Lév. 21,20). C'est une malédiction, du moins un grand malheur pour un homme, comme la stérilité l'est pour une femme, au point de servir de châtiment imposé par le vainqueur (2 R 20,18 et Is. 39,7). Au contraire, dans les civilisations voisines d'Israël, l'eunuque est souvent un homme de confiance, non seulement vis à vis des femmes du roi, mais aussi de ses biens (Jér. 29 et 34 ; Esther 1 à 7 ; Dan. 1).

Or, c'est précisément à ces hommes exclus du culte, mais surtout privés à jamais de descendance, que le prophète Isaïe ouvre une magnifique perspective, une véritable rédemption qui les réhabilite au sein du peuple élu. S'ils gardent le sabbat et l'alliance, et choisissent ce qui plaît à Dieu, le Seigneur les traitera aussi bien que ses autres fils : "Je leur donnerai dans ma maison et dans mes murs, une place et un nom, préférables à des fils et à des filles ; je leur donnerai un nom éternel qui ne périra pas" (Is. 56,4-5). Il semble que le choix de se faire eunuque « pour le Royaume » (Mt 19,12) soit à comprendre à la lumière de la promesse d'Isaïe.

Puisque la seule justification d'une vie d'eunuque volontaire est celle du Royaume, arrêtons-nous sur sa signification⁸. L'adverbe *dia* exprime la raison pour laquelle on dit ou l'on fait quelque chose⁹. L'autre traduction : « *en vue* du Royaume », qui insiste davantage sur sa réalité à venir et ses conséquences dans la vie présente a l'avantage de suggérer qu'ici-bas le choix d'être eunuques suppose un certain manque, mais qu'à travers cette bonne tension, on s'ouvre à une union particulière avec le Seigneur, anticipation du Royaume.

8. ... *δια την βασιλειαν* των ουρανων.

9. Par ex. "Pour que s'accomplît la parole du prophète..." (Mt 1,22 ; 2,5 ; 8,17 ; 12,17 ; 21,4 ; 27,9).

Les deux paraboles du trésor caché dans le champ et de la perle précieuse¹⁰, où il est également question d'accéder au Royaume ou d'en hériter, relèvent nettement de la même logique : renoncer à un bien présent, tout à fait légitime, et consentir de bon cœur à une certaine pauvreté, en vue du bien suprême qu'est le Royaume lui-même. *Le panta eiken*, ce « tout ce qu'il a », peut en effet désigner non seulement des biens matériels, extérieurs, mais ce qui est constitutif d'une personne, tout ce dont il dispose légitimement et librement, en l'occurrence, la possibilité du mariage.

Il n'est pas anodin de remarquer qu'une fois de plus, Matthieu seul rapporte la parabole des dix vierges¹¹. S'il n'est pas question ici de renoncement au mariage, mais de « veille » dans toute la vigueur spirituelle de ce terme, on notera cependant que la vocation chrétienne est présentée en termes d'union à l'Époux. On est au-delà du statut d'invités à des noces princières (Mt 22,2 sv). Il est d'ailleurs suggestif de rapprocher ces dix vierges des 144.000 élus jugés dignes de se tenir devant le trône de l'Agneau et qu'on dit *parthenoi* (vierges)¹². Certes, tout porte à croire qu'il s'agit ici non de virginité au sens physique du terme, mais bien de fidélité au Christ et à l'Église, par opposition aux « serviteurs de la Bête », la Rome impériale et païenne. Cependant l'un n'exclut pas l'autre, et le texte insiste : « Ceux-là ne se sont pas souillés avec des femmes ; ils sont vierges »¹³, nous verrons en quel sens (cf. §8).

Nous avons parlé jusqu'ici du Royaume comme d'une réalité eschatologique, donc future. Cependant, l'invitation de Jésus en Mt 19,12 vise à anticiper cette condition dès cette vie. L'union au Christ ouvre cette possibilité, parce que en sa personne, le Royaume est déjà une réalité actuelle, tout en demeurant, dans sa plénitude, une réalité à venir¹⁴. Ce double aspect du Royaume, Jésus le dévoile à travers *des signes* où se manifeste « l'accomplissement à venir du salut qui émerge dans le présent »¹⁵.

10. Mt 13,11 sv. et 44-45.

11. Mt 25,1 sv.

12. Apoc. 14,4.

13. Cf. le commentaire de M. E. BOISMARD, *Notes sur l'Apocalypse*, RB 59 (1952), 161-172. *A contrario*, L. CERFAUX et J. CAMBIER, *L'Apocalypse de St Jean lue aux chrétiens*, Paris, 1955, p. 124 sv.

14. Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1947 qui reste une référence en ce domaine.

15. W.G. PEDERSEN, *Promise and Fulfilment*, London 1957, p. 105-121.

Le témoignage offert par la virginité et le célibat comme états de vie, perçus comme signes du Royaume, s'inscrit dans ce cadre et prend alors une ampleur insoupçonnée. Ils sont en effet, par anticipation, les signes de la configuration au Christ à laquelle tout croyant est appelé, l'annonce de ce que la résurrection doit effectuer en chacun, donnant naissance à une « création nouvelle »¹⁶. Dans son ouvrage devenu classique sur le sujet, L. Legrand a admirablement perçu la valeur prophétique de la virginité que nous avons déjà mentionnée :

« La virginité [...] du chrétien annonce la disparition du monde de chair et l'aube d'un monde nouveau selon l'Esprit. Le charisme de virginité dans l'Eglise a une portée prophétique [...] Comme Jésus et Marie, les vierges renoncent à toute espérance mondaine, car ils savent que ce monde n'a pas d'espérance solide à leur offrir. Mais, dans leur solitude, ils proclament et, par la foi, connaissent déjà la rencontre eschatologique avec l'Esprit ».¹⁷

Notons enfin la remarque introductive du *logion* de Jésus : « Il n'est pas donné à tous de comprendre cette parole ; mais seulement ceux-là à qui c'est donné » (19,11). Ce qui signifie que la détermination personnelle du disciple suppose un don particulier de Dieu, comme Paul l'affirme aux chrétiens de Corinthe (7,25-35).

Le témoignage de Paul

Venons-en au texte du NT le plus explicite sur le sujet : 1 Co 7. Reprenant un slogan utilisé par la frange la plus acétique de la communauté : « Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme. » (7,1), Paul le resitue dans l'enseignement plus nuancé de l'Écriture et de la tradition juive¹⁸ pour le moduler selon la condition présente de ses auditeurs.

Notons que Paul parle des vierges comme d'une réalité connue et acceptée de ces chrétiens de Corinthe¹⁹. Certaines règles de vie

16. Cf. 2 Co 5,17 ; Ga 6,15.

17. L. LEGRAND, *La virginité dans la Bible*, Paris, Cerf, 1964, p. 44.

18. Cf. R.F. COLLINS, *First Corinthians*, Collegeville, the Liturgical Press, 1999, *Sacra Pagina Series* Vol. 7, p. 252.

19. Ac 21,8-9 mentionne d'ailleurs les quatre filles de l'évangéliste Philippe, vierges « qui prophétisent ».

particulières sont toutefois encore à clarifier. Paul s'adresse d'ailleurs d'abord aux hommes (7,26). *Anthropos* peut, certes, désigner un être humain, homme ou femme, à la différence d'*aner*, mais la suite du texte témoigne clairement de la possibilité, pour des hommes aussi à l'instar de Paul, de rester célibataires, à condition qu'ils sachent vivre dans la chasteté (cf. 7,7 et 36-38).

Le motif donné pour demeurer dans cette condition est la proximité du retour du Christ, le Royaume, présenté comme *anagkè*, un événement inévitable²⁰, l'eschatologie. Il y a donc urgence (v. 29) à se préoccuper essentiellement des « affaires du Seigneur », sans s'encombrer d'autres soucis²¹. Par conséquent, sans rien changer à sa condition présente, il s'agit de vivre « comme si », de tout repenser dans la perspective du Royaume. On peut penser que, sans cette imminence supposée, Paul aurait donné un enseignement moins radical. Il reste vrai que la résurrection du Christ a inauguré une nouvelle ère et que, dès lors, le chrétien vit dans une certaine tension eschatologique (1 Th 5,1-11), entre le *pas encore* et le *déjà là*. Les réalités terrestres, même les plus hautes, telles le mariage, doivent donc être reconsidérées et vécues différemment. C'est dans ce contexte très précis que Paul propose aux vierges et aux veufs, hommes et femmes, de rester comme ils sont, sans chercher à se (re)marier.

Mais Paul traduit son expérience de façon plus positive : « l'homme qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur, des moyens de plaire (*arese*) au Seigneur » (v. 32). L'expression signifie ici une entière fidélité au Christ²². Non que le mariage en détourne, bien sûr, mais il occasionne inévitablement tensions et soucis qui absorbent une énergie et un temps considérables. Si Paul recommande de rester célibataires, c'est pour porter ses lecteurs « à ce qui est digne et qui attache sans partage au Seigneur » (v. 35) ; dignité qu'il faut comprendre comme une adéquation au Royaume qui vient et à sa gloire²³. Plus explicitement, Paul voit

20. Cf. 1 Co 7,36 ; Lc 14,18 ; He 7,27.

21. La dureté des temps désigne peut-être les catastrophes naturelles, famine, troubles sociaux et risques de guerre de l'année 51 perçus comme signes eschatologiques, cf. R. S. NASH, *1 Corinthians*, Macon, Georgia, Smyth & Helwys, 2009, p. 220.

22. Même association d'idées dans une comparaison militaire : être sans soucis du monde pour plaire au chef de guerre 2 Tim 2,4.

23. 1 Th 2,12.

dans cette « vie digne du Seigneur et qui lui plaise en tout »²⁴, la connaissance de la volonté du Seigneur, une sagesse qui sait replacer toute réalité terrestre dans la perspective du Royaume.

Un déplacement lucanien

Quel écho avons-nous dans les Synoptiques de cette évolution vers la reconnaissance du célibat et de la virginité comme états de vie ? Sur la question du mariage, Luc présente une nette divergence par rapport à Matthieu, et plus atténuée par rapport à Marc. A cinq reprises, Luc introduit un ajout ou utilise un terme différent des deux autres Synoptiques, infléchissant le discours dans un sens plus ascétique.

Le passage le plus signifiant est la liste des personnes qu'il faut quitter *à cause du Royaume des cieux* (Lc 18,29-30) : « En vérité, je vous le dis : nul n'aura laissé maison, **femme**, frères, parents ou enfants, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive bien davantage en ce temps-ci, et dans le monde à venir la vie éternelle. » Ni Matthieu ni Marc ne mentionnent la femme. Marc omet même le père.

Dans une deuxième liste des personnes auxquelles le Christ doit être préféré (Lc 14,26 sv., absente de Marc, cf. 8,34.), Luc seul mentionne la femme, en ajoutant « frères et sœurs ». Tout aussi intéressante, la comparaison des motifs invoqués par les invités aux noces (Lc 14,15-24 ; Mt 22,1-14) où seul Luc mentionne un mariage tout juste célébré. Faut-il y voir quelque réserve vis à vis du mariage comme éventuel obstacle à la disponibilité pour le Royaume, dans le sens de 1 Co 7,35 ?

Même infléchissement dans la controverse avec les sadducéens à propos de l'état matrimonial lors de la résurrection (Lc 20,27-36). D'emblée, la formulation même *echôn gunaika* (ayant une femme, v. 28) suppose que d'autres hommes n'ont ni femme ni enfant ; ce qui est d'ailleurs aussi le cas de Mc 12,19. L'originalité de Luc apparaît plus nettement encore quand on rapproche son récit de celui de Matthieu (22,24), pour qui la possibilité qu'un homme n'ait pas d'enfants est envisageable, mais non pas celle

24. Col 1,10.

qu'il n'ait pas de femme. Luc a par ailleurs déjà utilisé la catégorie « fils de ce monde-ci » (*huioi tou aiônos toutou*, 16,8), pour l'opposer à celle des « fils de la lumière », les disciples du Christ. Il s'agit bien ici de deux types de personnes dans leur condition présente, terrestre²⁵, non pas après la résurrection. Enfin, il n'est pas insignifiant de relever que si Matthieu (22,1-14) évoque le Royaume des Cieux en termes de festin de noces *gamos*, Luc (14,15) se contente du terme qui désigne un banquet *deipnon*.

Le moins qu'on puisse dire est que ce « glissement lucanien » confirme l'enseignement de Paul (1 Co 7,35) sur la virginité comme consécration plus radicale aux réalités du Royaume. On le sait, Luc présente d'ailleurs le Christ comme le modèle du martyr chrétien, le Serviteur souffrant qui accomplit pleinement la vocation d'Israël et auquel le chrétien se conforme.

Une extension de la notion de pureté rituelle ?

Venons-en à des pistes moins explorées, en particulier la notion de pureté rituelle en son évolution. On se souvient de l'interdiction de tout rapport sexuel, en préparation de « la première assemblée liturgique » du peuple de Dieu au Sinai²⁶. Prescription qui passera dans la pratique courante sous la forme d'une nécessaire purification rituelle après tout acte conjugal²⁷. Semblables exigences sont imposées au prêtre dans l'exercice de ses fonctions et même aux combattants²⁸ d'une guerre menée « au nom du Seigneur ». Le camp devient une sorte de sanctuaire d'où toute impureté, en particulier sexuelle, doit être bannie. Prêtres et guerriers, deux « états » auxquels précisément sont assimilés les Esséniens de Qûmran, en guerre sainte contre les fils des ténèbres et soumis aux règles sacerdotales. La prolongation de cet état de guerre a pu conduire les habitants de Qûmran à adopter le célibat comme règle perpétuelle²⁹, tel Jean-Baptiste,

25. Cf. QUESNELL, *op. cit.*, 345-346.

26. 26 Ex 19,11.

27. Lévit. 15,18 et 32-33, même pour un « écoulement » involontaire.

28. Respectivement Lévit. 22,3 et 1 Sam 21, 5-7 ; 2 S 11,11 ; Jos. 3,5.

29. Matthew BLACK, *The Scrolls and Christian Origins. Studies in the Jewish Background of the NT*. Chico, California, Scholars Press, 1961/1983, p. 30.

qui y a peut-être reçu sa formation initiale. On convient aisément que le désir de se maintenir en tout temps en état de pureté rituelle, un haut degré de pratique religieuse, ait conduit les plus zélés à l'abstinence de toute relation sexuelle³⁰. Notons d'ailleurs que si Qûmran condamne le sacerdoce en place à Jérusalem, c'est en partie en raison de son laxisme en matière sexuelle³¹.

Se séparant ainsi du reste d'Israël, les moines de Qûmran se consacrent à l'étude intensive et à l'exacte observance de la Loi. Après un rigoureux discernement de leur « vocation », les nouveaux membres sont introduits aux mystères « restés cachés pour le grand nombre des israélites »³². Le célibat apparaît dès lors comme l'un des moyens d'acquérir la pureté, non seulement rituelle mais spirituelle, qui rend apte à cette connaissance. On retrouvera le même lien *apatheia* — gnose chez les gnostiques de Clément d'Alexandrie³³.

Après la destruction du Temple

Cette piste semble confirmée par l'évolution du judaïsme après la destruction du Temple de Jérusalem en 70. Le défi colossal que relèvent les rabbins rassemblés à Yabneh était de redéfinir un judaïsme sans sacrifices ni holocaustes pratiqués au Temple depuis des siècles. Pour ce faire, ils cherchèrent à transposer la liturgie du Temple en un culte intérieur. Toutefois, loin de « spiritualiser » les prescriptions cultuelles, ils favorisent leur extension aux actions quotidiennes, en particulier aux repas. C'est ainsi tout le système symbolique du Temple qui est retraduit

30. Emil SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Revised and edited by Geza Vermes..., vols. I and II, T&T Clark, Edinburgh, Seabury Press, 1973, 1979), p. 211.

31. Cf. BLACK, *The Scrolls*, p. 31 et Qûmran, *Damascus Doc.* 6,11 sur la fornication. Même tendance dans le *Testament des 12 Patriarches* pour qui la fornication est le péché mortel par excellence : Lévi 14,5-6 ; Reub. 4,7.11 ; T. Sim. 5,3 ; T. Jos. 7,1.

32. *Manuel de Discipline = Règle de la Cité*, 8,11. Cf. Sutcliffe, p. 70.

33. DANIELOU, *op. cit.*, p. 430 à 432. Tradition persistante dans la communauté syrienne et chez les Ebionites : le degré d'ascèse correspond au degré d'initiation, cf. sur la virginité *Homélie clémentine* III,68 ; III,26 et XXX,2,6. Avec les déviations encratistes condamnant le mariage ou même la sexualité. Cf. aussi Jean Cassien, *Sur la continence* et *Sur la vie d'eunuque* qui condamne la sexualité (*Strom.*, 3,13 / CGS 238). Noter par contre la condamnation de la virginité dans certaines sectes judaïsantes, par ex. les Elkasaites (Epiphane, *Pan.*, 19,1).

dans la vie courante³⁴. La pureté rituelle, exigée des prêtres officiants, devient une règle commune pour les pharisiens qui se comportent dans le quotidien comme s'ils étaient prêtres : « Avec la destruction du Temple, le domaine du sacré s'est finalement étendu au monde entier »³⁵.

Il n'est pas impossible que cette évolution ait eu quelque influence sur la communauté chrétienne, et d'abord en Palestine. Les Évangiles montrent que la destruction du Temple a certes été interprétée en termes de châtement, mais on assiste aussi à une transposition du lieu saint sur le plan spirituel. L'Église apprend à reconnaître dans le Christ lui-même le Temple définitif, le Grand-Prêtre et l'Agneau immolé pour la purification du peuple³⁶. Bien plus, Paul montre clairement que c'est la communauté chrétienne, et même chaque croyant, en tant que membre du Christ par le baptême, qui constituent « le temple de l'Esprit »³⁷. Ici, pas plus qu'à Yabneh, point de spiritualisme. Paul ne craint pas d'affirmer que c'est notre corps lui-même qui est ce temple, et qu'à ce titre, la pureté y est exigée³⁸. Cette insistance sur la chasteté, y compris dans le mariage, et le refus de toute forme d'impureté³⁹ à cause du Royaume, constituaient un terrain favorable au choix d'une vie menée dans la virginité. La vierge, écrit Paul, « cherche à être sainte de corps et d'esprit »⁴⁰.

La résurrection et sa radicale nouveauté

En réalité, le facteur déterminant de l'émergence de la virginité comme état de vie semble bien avoir été la foi en la résurrection des morts, fondée sur la foi au Christ ressuscité. En effet, dès lors que les limites du seul horizon terrestre sont levées, renoncer à la fécondité charnelle, à cause d'une réalité transcendante,

34. Cf. *Israelite and Judean History*, edited by J.H. Hayer and J. Maxwell Mille, London, SCM, 1977, pp. 676 sv. – et Jacob NEUSMER, *Judaism in the Beginning of Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, pp. 96 sv.

35. Rabbi Yohanan, cité par Jacob NEUSMER, *op. cit.*, p. 98.

36. Le Livre de l'*Apocalypse* comme la *Lettre aux Hébreux* s'y étendent longuement.

37. 1 Co 6,19.

38. 1 Co 3,17.

39. 1 Co 6,9-10.

40. 1 Co 7,34.

cesse d'être une anomalie. La fécondité elle-même revêt une dimension toute autre.

Il est remarquable que le motif du Royaume soit le seul que Jésus nous ait laissé pour justifier le renoncement à la fécondité charnelle. La discussion entre Jésus et les sadducéens sur la condition des ressuscités (Lc 20,34-36 et par.) en donne la raison. A la résurrection, les élus ne se marient plus, car cette alliance — si admirable que Paul l'assimile au mystère de l'union du Christ et de son Eglise (Ep. 5,32) — devient caduque. On ne se marie plus, non parce qu'on aurait acquis une condition purement spirituelle, comme celle des anges, mais « parce qu'on ne peut plus mourir ». Loin d'être une relativisation du mariage, la perspective de la résurrection lui ouvre l'horizon infini de son accomplissement dans le Christ. Accomplissement dont, paradoxalement, la virginité est dès aujourd'hui le signe. Ainsi peut-on rapprocher de façon éclairante nos trois péricopes : « Et il y a des eunuques en vue du Royaume des Cieux (Mt 19,12)... parce qu'à la résurrection, on ne prend ni femme, ni mari, on est comme des anges dans le Ciel (Mt 22,30)... on est fils de Dieu, étant fils de la résurrection » (Lc 20,36). Aussi Paul peut-il inviter les gens mariés à vivre « comme s'ils n'avaient » ni femme, ni mari (1 Co 7).

Paraphrasant Ap. 14,1-5 on pourrait ainsi avancer que, d'une certaine façon, dans le monde à venir, tous seront vierges. Le signe en est donné par ceux qui se font eunuques « de façon à être en harmonie avec le Royaume », dès cette vie⁴¹. Notons au passage qu'une des motivations du célibat des moines de Qûmran, même si les textes ne sont pas toujours concordants, est précisément qu'ils croient en « une vie au ciel avec les anges »⁴².

Evolution interne au christianisme ou influence étrangère ?

On a souvent émis l'opinion selon laquelle l'introduction de la virginité consacrée dans l'Eglise des premiers siècles, si

41. L. LEGRAND, *op. Cit.*, p. 44.

42. 1QH - *Hymnes* 3, 21-.

contraire aux conceptions bibliques et judaïques, serait due à l'influence de certains courants philosophiques grecs, voire du culte d'Isis⁴³. Là-contre, Jean Daniélou affirme :

« En réalité dès le début, ici également, le christianisme a utilisé les conceptions ascétiques qui étaient celles du judaïsme. Et ceci a d'autant plus marqué le judéo-christianisme que les tendances ascétiques étaient plus accusées dans le milieu où il est apparu. »⁴⁴

Peut-on étendre ces considérations générales au célibat ? Il est pratiqué à Qûmran, mais non par tous les Esséniens, implantés ailleurs, et ne concerne que les hommes. Néanmoins, les pratiques ascétiques de la première Eglise, même si elles s'inspirent d'une théologie propre, peuvent très bien avoir été empruntées au milieu ambiant. Inculturation avant la lettre, le message évangélique a pris « comme point d'insertion les formes courantes d'ascèse du milieu où il se développe »⁴⁵.

La piste des vestales

Cette communauté de vierges est vouée au culte de la déesse Vesta, protectrice du foyer et, par extension, de la cité de Rome et de son empire⁴⁶. Elles veillent à ce que brûle sans discontinuer le foyer symbolique de cette protection divine, intercédant pour le peuple, les grandes entreprises d'Etat, les conquêtes, etc. Il s'agit donc d'une fonction socioreligieuse, temporaire, qui comporte aussi une part de haute responsabilité. En effet, toute épidémie ou défaite est perçue comme disgrâce des dieux, provoquée par l'infidélité, réelle ou présumée, d'une vestale à sa condition virginale. La coupable est condamnée à être enterrée vivante dans un réduit souterrain, tandis que son complice est flagellé à mort au Forum.

43. Cf. COLLINS, *op. cit.*, p. 253 et 291. Pythagore qui valorise le célibat, voire des milieux stoïques ou cyniques.

44. Jean DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, Desclée & Cie, 1958, p. 413.

45. *Ibid.* p. 429 et 432.

46. Institution qui durera de -750, sous la République donc, à 390 environ.

Plusieurs études récentes⁴⁷ ont montré que la virginité des vestales est un caractère essentiel puisque, perdue, elles ne sont plus habilitées à accomplir leur service sacré. La relation aux dieux est brisée et doit être réparée par le sacrifice de la vestale et de son complice, réservé au *pontifex maximus*, seul habilité en la matière. La seule intervention qui puisse sauver la vestale jugée fautive d'*incestus* est celle de Vesta elle-même à travers quelque signe ou miracle⁴⁸. Preuve que c'est bien la *pax deorum* qui a été violée, après la disparition des coupables, les *auguria* redeviennent favorables⁴⁹.

A première vue, c'est donc leur virginité qui sacralise les vestales. La réalité est peut-être plus complexe. M. Beard veut voir au contraire dans *l'ambivalence de leur statut sexuel* ce qui, en les mettant à part, les rend aptes aux rapports privilégiés avec la divinité, donc à leur fonction socioreligieuse⁵⁰. D'une part, en effet, la vestale participe à ce qui fait l'humanité dans sa condition sexuée, mais d'autre part, certains attributs la situent à la limite des catégories sociales définies (vierge, matrone et même homme). La déesse Vesta elle-même unit les contraires. Elle nourrit et prend soin des jeunes personnes, mais n'enfante pas. En son culte se conjuguent les symboles de la fécondité : sources et cours d'eau, tout en préservant la pureté des vierges en âge de se marier. Est-ce sa virginité qui en fait la « plus sainte des dieux » ?⁵¹

Partant du *Lévitique*, Mary Douglas parvient à l'idée intéressante selon laquelle « est saint ce qui est complet, entier, ou mieux, ce qui est un. La sainteté, c'est l'unité, l'intégralité, la perfection de l'individu et de l'espèce »⁵². Ce qui, appliqué à la

47. Cf. Claire LOVISI, *Vestales, incestus et juridiction pontificale sous la République romaine*. Mélanges de l'École Française de Rome, t. 110, (1998-2), pp. 699-735. Holt N. PARKER, *Why Were the Vestals Virgins ? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman state*. In *Virginité Revisited*, ed. Y. B. MACLAHAN and J. FLETCHER, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2007, pp. 66-99. M. BEARD, *The Sexual Status of Vestal Virgins*, *The Journal of Roman Studies* 70 (1980), pp. 12-27.

48. Réduit en cendres froides, par l'inadvertance d'une novice, le feu sacré est ranimé par la vestale Aemilia qui y jette son vêtement.

49. LOVISI, *op. cit.*, p. 727.

50. Cf. BEARD, *op. cit.*, p. 15 et PARKER, *op. cit.*, p. 73.

51. Alain HUS, *op. cit.*, p. 112. L'association de l'eau, de la fertilité et de la virginité semble très ancienne. On la retrouve en Grèce, mais aussi en Mésopotamie dès le troisième millénaire.

52. Mary DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London, Boston, Melbourne and Henley, Ark Paperbacks, 1984, p. 54.

virginité, rejoint un des thèmes majeurs de la spiritualité monastique des origines. Le moine comme la vierge, tend à devenir un, unifié parce qu'uni à Dieu, d'où son nom : *monos*. Son cœur purifié le rend apte à la communion. La virginité agit ainsi facteur d'unification intégrale, physique et spirituelle, en vue du Royaume qui est communion.

En dépit de fortes ressemblances, la différence fondamentale reste le lien personnel de la vierge chrétienne avec le Christ, à Lui librement et définitivement consacrée dans et pour l'Eglise⁵³. Surtout, ce n'est pas la virginité en soi qui sanctifie, mais l'union intime au Christ qu'elle favorise dans la participation à son mystère pascal⁵⁴. Il reste que l'archétype des vestales, demeuré vivant jusque dans l'aristocratie du Bas-Empire, a pu être réintégré dans l'Eglise, passant de la fidélité/protection du cercle familial au domaine du culte⁵⁵.

Conclusion

A la double question posée au début de cette étude : « Quand et comment la virginité est-elle devenue un état de vie dans les premières communautés chrétiennes ? », nous pouvons répondre qu'il s'agit essentiellement d'une évolution interne à l'Eglise. L'événement « révolutionnaire » que constitue la résurrection du Christ, c'est-à-dire la réalité présente et à venir du Royaume, en a sans aucun doute été le facteur déterminant. Directement légitimée par une parole du Christ, elle a pu s'opérer dès les premières décennies. Certaines tendances ascétiques en milieu judéo-chrétien, provenant de Qûmran, favorisaient cette mutation. La disparition du Temple et une extension consécutive de la notion de pureté rituelle n'ont pu qu'accélérer cette évolution. Parallèlement, comme en témoignent *1 Co* et *Lc* (peut-être rédigés pour la même communauté ?) certains chrétiens d'origine non-juive, encouragés par l'Apôtre lui-même et

53. Certes, la foi des Romains aux menées du Destin pouvait faire penser à une prédestination, suscitant une « mystique » du sacrifice de soi pour le bien-être de la communauté, fût-ce jusqu'à la mort.

54. Cf. L. Legrand, op. cit., p. 144.

55. Cf. Eleanor Irwin, *The Invention of Virginité on Olympus*, in *Virginité Revisited*, pp. 18-20.

pressés par le prompt retour du Christ, en sont venus à considérer le célibat et la virginité « pour le Seigneur » comme une possibilité non seulement légitime, mais souhaitable. Enfin, il est évidemment impossible d'exclure *a priori* quelque influence étrangère, religieuse ou philosophique, sur les modes de vie de l'Église. Mais ce facteur n'a pu jouer qu'un rôle secondaire, formel, par rapport aux éléments essentiels que nous avons dégagés et qui font partie de l'héritage propre du Christianisme.

On ne peut une fois de plus qu'admirer la capacité de l'authentique Tradition de l'Église à épouser de nouvelles formes de vie. Inventées, héritées peut-être, mais en tout cas purifiées et revisitées à la lumière de l'Évangile, pour atteindre leur pleine signification, elles sont autant d'épiphanies de l'insondable richesse du Christ en son mystère d'incarnation.

✉ Christophe VUILLAUME, o.s.b.

Monastère bénédictin

BP 3079

101 Antananarivo

Madagascar

fr.christophe_osbmahitsy@yahoo.fr

C'est un dossier complet sur la virginité dans l'Église primitive que nous offre le Frère Christophe, avec ses linéaments scripturaux et les discussions parfois anciennes sur la pureté rituelle, le lien à la résurrection des corps, les influences extérieures... Au terme, la virginité chrétienne se manifeste comme le fruit très précoce d'une évolution interne à l'Église, même si certaines tendances ascétiques ambiantes en ont favorisé l'apparition.

