

## CHAPITRE XXV

### *Les religieux et la parenté dans le catholicisme Dénominations, statuts et fonctions*

Jean-Pierre ALBERT

Aborder le monachisme catholique à la lumière des hypothèses directrices de cet ouvrage conduit immédiatement à affirmer leur parfaite adéquation au cas considéré. L'entrée en religion s'y accompagne en effet d'une séparation d'avec sa famille : on quitte le foyer paternel pour rejoindre un couvent parfois lointain et les périodes où l'on y reviendra sont soumises à des restrictions plus ou moins sévères. D'autre part et surtout, la vie monastique engage une rupture radicale avec les finalités de l'institution familiale et certaines des valeurs qui lui sont attachées : si l'on résume celles-ci à une exigence de reproduction à la fois biologique, sociale et symbolique (à travers la perpétuation du nom patronymique, par exemple), on voit bien que la chasteté imposée, le célibat, les modifications du nom, ou enfin l'adaptation des lois successorales excluent les religieux et religieuses des logiques ordinaires de la transmission familiale. Mais, ici comme ailleurs, on trouve aussi en contrepoint dans les ordres religieux catholiques un langage de la parenté, et même une parenté fictive entre « frères », entre « sœurs », entre « pères/mères » et « fils/filles » spirituels.

Ce double processus de dissolution et de réinvention de liens de type familial, comme l'ont justement suggéré A. Herrou et G. Krauskopff, est récurrent dans des contextes religieux par ailleurs très différents les uns des autres. Les similitudes se comprennent facilement si l'on admet que les contraintes typiques de la vie monastique relèvent de stratégies sans doute universelles de production d'un « monde de la religion ». Ce sera là la première piste que j'explorerai pour apporter quelque lumière sur les manipulations religieuses de la parenté dans le catholicisme. Il faut également aller au-delà de ces convergences pour ouvrir au comparatisme des espaces de possibles variations. Celles-ci, en premier lieu, pourraient venir des relations existant entre parenté et religion. Même si l'on admet une relative stabilité des finalités et des valeurs de l'institution familiale, elle peut avoir une signification *religieuse* différente en fonction des orientations cosmologiques, métaphysiques, eschatologiques et éthiques des religions considérées. En conséquence, c'est le sens même de la rupture avec les formes ordinaires de la parenté qui peut revêtir des significations variables. Je m'attacherai donc à rapporter le traitement de la parenté dans le monachisme catholique à quelques traits spécifiques de la vision catholique de la parenté et de la famille en général. En second lieu, la notion de « moine » est loin d'être univoque, et cela peut également être un facteur de variation. J'en préciserai l'extension afin de spécifier la fonction religieuse du monachisme dans le cadre du catholicisme. Cela ne nous éloignera pas de la question de la parenté : je tenterai de montrer, en effet, que les liens (réels ou imaginaires) entre société des moines et société globale relèvent eux aussi, pour partie, d'une pensée de la parenté – des solidarités qui la sous-tendent et des devoirs qu'elle impose.

## *Des convergences et leurs raisons*

L'application du terme de « moine », emprunté au lexique du christianisme<sup>1</sup>, à des types de rôles religieux observables dans d'autres contextes laisse craindre une relative indétermination des rôles visés, mais elle autorise aussi à chercher les traits communs qui autorisent cette catégorisation. Ces traits permettent tout d'abord d'identifier le « moine » comme un spécialiste du religieux, doté d'une compétence rituelle et d'un savoir théologique exclusifs ou du moins supérieurs à ceux des simples adeptes, et ayant une fonction de médiateur entre la société et le surnaturel. Mais cette première définition vaut aussi bien pour le prêtre. On approchera davantage la singularité du moine en ajoutant que son état suppose un mode de vie particulier, en quelque façon ascétique, et généralement lié à une forme de vie communautaire.

Dans le cadre du catholicisme, le repérage du statut des religieux peut se faire à partir des deux axes qui viennent d'être esquissés. Il repose en effet sur une distinction générale entre clercs et laïcs, qui situe les moines et les prêtres du côté des spécialistes et, d'autre part, sur une séparation, interne au monde des clercs, entre clergé régulier et clergé séculier, moines et prêtres, qui permet de distinguer un pôle sacerdotal (avec ses fonctions propres, dont l'accomplissement des rites) et une situation plus floue de « virtuose religieux » également accessible à des laïcs. Les moines catholiques ont donc en commun avec les prêtres l'appartenance à l'institution religieuse ; ils partagent avec les saints, les prophètes et les mystiques une forme radicale d'engagement religieux qui se traduit en particulier par les singularités de leur mode de vie<sup>2</sup>.

Une partie de ces caractéristiques, que ce soit celles des prêtres ou celles des religieux, s'explique de façon pragmatique en référence aux fonctions prêtées par une société à la religion : la présence de rituels complexes touchant à des enjeux vitaux de l'existence favorise l'émergence d'un personnel qualifié pour les accomplir. Un mode de vie communautaire et dégagé des servitudes de la vie ordinaire peut favoriser la disponibilité (matérielle et morale) des ministres du culte, ou leur permettre de rester dans l'état de pureté jugé nécessaire aux contacts avec le sacré<sup>3</sup>. De telles raisons sont accessibles à la conscience des acteurs. Mais on peut également, d'un point de vue plus extérieur, envisager les particularités de la vie monastique comme un ensemble de ressources au service de la plausibilité d'un « monde de la religion », c'est-à-dire d'une représentation de la réalité intégrant des entités contre-intuitives (divinités, âme immortelle...) et des types de causalité ou de pouvoir sans équivalent dans le monde de

---

<sup>1</sup>Certains auteurs réservent l'appellation de « moine » aux seuls religieux appartenant à des ordres où l'on prononce des vœux solennels, les autres ordres comptant des « frères » ou des « religieux ». Cette rigueur sémantique me semble aller à l'encontre du projet comparatiste développé dans ce livre. J'utiliserai donc indifféremment les termes de moines et de religieux (et leurs formes féminines) pour désigner les membres de tout ordre ou congrégation religieuse catholique : ce choix de vocabulaire ne préjugeant rien de la définition anthropologique qui pourra être proposée du « moine ». De même, par commodité, j'appellerai « catholicisme » ce qu'il serait parfois plus exact de désigner comme *christianisme latin* ».

<sup>2</sup>Les membres de certains ordres religieux (chanoines réguliers, jésuites) sont des prêtres, mais cela n'affecte pas sur l'essentiel la polarité que l'on a indiquée : le choix de vivre sous une règle les désigne d'abord comme des « religieux ».

<sup>3</sup>Ce sont là des arguments invoqués pour justifier le célibat des prêtres dans le catholicisme.

l'expérience, qu'il s'agisse des pouvoirs reconnus à ces entités ou des moyens humains d'interagir avec elles (essentiellement des pratiques rituelles). On le sait, les partenaires surnaturels avec lesquels les hommes prétendent communiquer à travers les cultes ont des propriétés (immortalité, omniscience, ubiquité...) qui les opposent aux êtres vivants, hommes ou animaux, que nous rencontrons dans notre expérience ordinaire. Leurs capacités d'action comme les moyens dont dispose l'humanité pour les influencer sont eux aussi en rupture avec les attentes et les pratiques de la vie quotidienne. De façon synthétique, ce sont des anomalies dans les représentations (anomalies cognitives), dans les formes de l'action (aspects arbitraires des rites et leurs violations systématiques de la rationalité pragmatique) et dans les comportements (extase, possession, troubles divers) qui contribuent le plus efficacement à imposer l'évocation de ces entités<sup>4</sup>. On comprend donc que les institutions religieuses ont tout à gagner à ériger quelques-uns au moins de leurs spécialistes ou « grands acteurs » en vecteurs d'anomalies par rapport aux formes habituelles de la vie sociale, aux compétences et valeurs partagées sur le plan corporel, etc. Lorsque ces anomalies ne sont pas déjà données, il est toujours possible de les construire par une modification délibérée des comportements ordinaires et des cadres du vécu quotidien. D'où l'institution de règles parfois très singulières relatives à l'alimentation, la sexualité, la communication avec les autres, etc. Règles qui ont en commun d'introduire des valeurs opposées à celles du « monde » (préférer la douleur au plaisir, la solitude à la sociabilité, la soumission à l'autonomie...) dont la justification conduit à évoquer des réalités contre-intuitives : l'ascète se comprend lui-même comme obéissant aux seules lois de l'Esprit, il est ce qu'il est et il peut ce qu'il peut, parce qu'il a une âme et pas seulement un corps.

C'est dans ce cadre général que l'on peut faire entrer les modifications de la parenté. Celles qui ont un caractère privatif (comme le choix de la virginité et du célibat et non de l'alliance) sont à rapprocher des impératifs ascétiques, source inépuisable de valeurs paradoxales (au sens premier de « contraires à l'opinion commune ») dans la mesure où chacune des dimensions de l'existence ordinaire peut être frappée de restrictions. Le côté négatif, la dimension de rupture par rapport au vécu habituel de la parenté caractéristique de la vie monacale est donc le plus facile à comprendre : il s'agit en somme de *constituer* l'affinité particulière d'un individu avec le surnaturel et de la rendre manifeste à travers toute son existence, qui se trouve désormais en marge de celle des simples hommes<sup>5</sup>.

Que penser à présent du versant positif de la recomposition de la parenté, la définition d'une « parenté spirituelle » ? Elle me semble participer elle aussi de la construction d'anomalies (cognitives, cette fois) dans la mesure où l'usage des termes de « frère », « mère », etc. entre religieux n'annule pas la connaissance de leur signification habituelle. Les employer en dehors des cas où ils gardent leur sens ordinaire revient à instaurer une situation un peu mystérieuse où la conviction que ce que l'on dit est vrai coexiste avec une indécision quant au

---

<sup>4</sup>Ces hypothèses s'inspirent des travaux de Boyer (1997, 2001).

<sup>5</sup>Le fait que les prêtres catholiques soient, depuis la réforme grégorienne, soumis au célibat s'explique sans doute par l'insistance sur leur charisme de fonction : opérer la transsubstantiation en consacrant l'hostie. Par contre, une fonction de pur ministère au service d'une communauté (fonction, si l'on veut, cléricale) est compatible avec une existence semblable à celle des laïcs (cas, par exemple des pasteurs protestants).

statut de cette « vérité » : indécision qui correspond précisément à la catégorie du « spirituel » dans l'expression « parenté spirituelle ». On pourrait penser qu'un tel énoncé est inintelligible si l'on ne prend pas le mot « parenté » en un sens métaphorique, ou qu'il est un oxymore puisque la notion de parenté évoque avant tout des liens charnels. Mais il est sans doute plus exact de se dire que, lorsqu'une nonne appelle sa supérieure « Ma mère », cela évoque pour elle une signification comme « Vous qui êtes ma mère tout en ne l'étant pas », signification elle-même équivalente à « mère spirituelle ». En devenant « spirituelle », la parenté voit donc la signification de ses termes un peu modifiée, elle acquiert aussi des propriétés distinctes de celle de la parenté ordinaire. Deux exemples : elle n'est plus transitive (être l'épouse du Christ n'implique pas que la Vierge Marie soit votre belle-mère) ; elle admet des changements là où la parenté ordinaire ne connaît que de l'irréversible (votre sœur en religion peut devenir votre mère si elle est élue supérieure du couvent). En bref, on arrive à la conclusion que, en contexte monastique, l'inadéquation du langage de la parenté est fonctionnelle et fait partie des conditions de possibilité de l'affirmation d'une entité d'un nouveau type : une « communauté spirituelle ».

Dénouer la parenté charnelle pour édifier à sa place la parenté spirituelle : tel semble donc être le programme de ce qui, dans la fabrique du moine, relève de la recomposition de la parenté. Il reste que les stratégies, positive et négative, repérées jusqu'ici demandent à être analysées de façon plus approfondie. Est-il si facile, pour commencer, de rompre les liens de la parenté charnelle ? Quels en sont les facteurs susceptibles de marquer la coupure, ou au contraire de lui résister ? Pour clarifier ce premier point, j'examinerai les effets de la parenté sur la nomination des personnes – simples laïques ou religieux – et, corrélativement, les enseignements que l'on peut en tirer quant à la valeur reconnue à la famille par le catholicisme. Cela permettra, dans un second temps, de préciser les aspects de la parenté mis en jeu dans la construction de la parenté artificielle des couvents.

### *Histoires de noms*

J'ai suggéré ailleurs (Albert, 2005) que, dans le système de nomination des personnes fondé sur la série prénom(s) + patronyme (formule en vigueur avec quelques variantes dans l'Europe chrétienne depuis la fin du Moyen Âge), le prénom – que les Anglais appellent justement *christian name* – correspond à l'âme, tandis que le patronyme, enraciné dans une généalogie terrestre, évoque la chair et sa reproduction. La qualification spirituelle du prénom lui vient de plusieurs sources : si les attentes de l'Église sont satisfaites<sup>6</sup>, il est le nom d'un saint, et le porter est, en soi, reconnaissance d'une sorte de patronage ; il est aussi, dans la très grande majorité des cas, celui du parrain (ou de la marraine) de

---

<sup>6</sup> L'exigence de donner aux enfants des noms de saints a été périodiquement rappelée par l'Église, contre les modes récurrentes de prénoms associés à l'Antiquité païenne ou à d'autres sociétés non chrétiennes.

la personne<sup>7</sup>. Ainsi, la parenté de chair transmet les patronymes, la parenté spirituelle les prénoms.

Cette dernière formule simplifie une réalité souvent marquée aussi, localement, par d'autres coutumes, mais elle est suffisante pour identifier, par contraste, les singularités du mode de nomination des spécialistes religieux – prêtres et, surtout, religieux et saints des deux sexes. La singularité la plus notoire, en ce qui les concerne, est la réduction de leur patrimoine onomastique au seul prénom : le choix d'un (pré)nom de religion (presque toujours différent du nom de baptême) est systématique pour les religieuses et les papes, attesté chez les religieux et les évêques, les saints étant quant à eux identifiés par leur nom de baptême (ou nom de religion), quelquefois accompagné du patronyme<sup>8</sup> à des fins de différenciation. Il est à noter également que les noms de religion des nonnes peuvent être indifféremment masculins ou féminins, en harmonie avec le caractère asexué des âmes<sup>9</sup> auxquelles, selon mon hypothèse, ils renvoient.

On retrouve là les deux faces déjà présentées de la stratégie à l'égard de la parenté : le patronyme étant un lieu d'adhérence entre le « siècle » et la pure affirmation de l'Esprit, c'est-à-dire, dans le cas des religieux, le monde des couvents, il faut l'éviter. Il faut parallèlement recentrer la parenté spirituelle sur la communauté monastique et, dans une moindre mesure, sur le rapport aux saints tutélaires dont on porte ou choisit le nom. Ces derniers, et tout particulièrement les fondateurs ou réformateurs des ordres, ont un rôle important dans les communautés religieuses. Par exemple, tout couvent de carmélites souhaite compter une nonne ayant Thérèse pour nom de religion. Porter le (pré)nom du saint fondateur ou de quelque autre ancêtre notoire au sein de son ordre est ainsi une manière efficace d'affirmer son appartenance à l'une des « familles » que constituent les ordres religieux : chacun est assez jaloux de son identité et de ce qu'il considère comme la couleur singulière de sa « spiritualité » pour donner tout son poids à ce type d'affirmation symbolique.

Ainsi les jeux différentiels sur le (pré)nom et le patronyme constituent-ils, pour les religieux, un versant des manipulations symboliques de la parenté, l'évasion des patronymes gommant les signes d'appartenance à des familles charnelles distinctes et le choix des noms de religion soulignant quant à lui les affinités spirituelles au sein de la « nouvelle famille » que constitue l'ordre religieux. Ce répertoire métaphorique de l'ordre ou du couvent comme famille est bien attesté dans la rhétorique enthousiaste des récits de vocation. Il conduit cependant à s'interroger sur la valeur reconnue à la famille par le catholicisme. En tant que lieu de la reproduction charnelle, elle doit – comme le montre déjà le contraste avec la parenté spirituelle – être en quelque façon dévalorisée. Et elle l'est en effet dans tous les contextes où les droits de l'esprit sont affirmés contre ceux de la chair. Par exemple dans l'hagiographie et les pratiques de reconnaissance officielle des saints, où se manifeste une claire disqualification de la conjugalité : le cas de la jeune fille qui, contre l'avis de ses parents, refuse le mariage et opte pour la virginité consacrée, est très récurrent et toujours traité

<sup>7</sup>Pour une synthèse sur le parrainage et la nomination, cf. Fine, 1994.

<sup>8</sup>Ce procédé, que l'on rencontre pour Marguerite-Marie Alacoque, Catherine Labouré, reste rare, les noms de religion (« Marie de l'Incarnation ») et surtout les références géographiques (« Catherine de Sienne ») offrant des ressources plus que suffisantes.

<sup>9</sup>En tant qu'entité spirituelle, l'âme ne peut être le sujet d'attributs, tel le sexe, qui ne concernent que le corps.

avec éloge ; de même on ne comptait jusqu'à une date récente (1969) aucune épouse (entendons : femme morte dans l'état d'épouse, et non de vierge ou de veuve) canonisée<sup>10</sup>. En revanche, on sait bien que l'Église catholique développe par ailleurs une vision normative de la famille qui reste un des secteurs de son magistère auxquels elle est le plus attachée : une morale centrée sur le dévouement des uns aux autres (et tout particulièrement celui de la mère de famille), sur la subordination des enfants aux parents, etc. On notera cependant le caractère essentiellement moral de cette prise en compte de la réalité familiale : à la différence de nombreuses religions (paganisme gréco-latin, religion védique...) qui donnent un sens religieux à la vie familiale, imposent au père de famille des devoirs rituels, le catholicisme (et plus largement le christianisme) limite le rôle du groupe familial à celui d'un milieu de transmission de l'appartenance religieuse, avec au mieux une organisation collective de gestes de culte (le Bénédictin avant les repas, la prière du soir...) qui concernent les individus, et non le groupe en tant que tel. D'autre part, le registre des solidarités familiales, s'il est pourvoyeur de mérites, renvoie aussi à des liens mondains et égoïstes si on le compare à l'horizon universel et altruiste de circulation de biens de salut auquel donne accès l'engagement dans un ordre. Il y a donc lieu de se demander jusqu'à quel point la famille – y compris sous les traits de la parenté spirituelle – peut constituer une référence positive quand il s'agit de penser les relations entre religieux.

### *De drôles de familles*

Dans les études qu'il a consacrées au monachisme (1999), Jean Séguy met en avant sa dimension utopique : dans sa radicalité, il comporte une dimension de protestation contre la société globale ou l'Église, et il tend à organiser ici et maintenant un mode de vie qui échappe aux limitations déplorées dans l'existence ordinaire. Cette référence aux stratégies de l'utopie est d'autant plus éclairante par rapport à la question qui nous occupe que, comme le note J. Séguy, les formes habituelles de la parenté et de la famille font partie des cibles les plus constantes des théoriciens utopistes : de Platon à Fourier, en effet, on voit prôner des alternatives au mariage comme cadre de la sexualité, de la reproduction biologique et de l'éducation des enfants. Ces alternatives, telle la communauté des femmes, n'étant du reste pas synonymes de libre commerce entre les personnes<sup>11</sup> : le dépassement de la formule du couple s'accommode plutôt de modalités institutionnalisées de séparation des sexes, dont les expériences monastiques ne sont qu'un exemple extrême. Comme on le sait, en effet, les ordres religieux, même lorsqu'ils comportent une branche masculine et une branche féminine, évitent la cohabitation d'individus de sexe différent, par crainte du péché de chair. Cela a pour conséquence que chaque couvent ou monastère conjugue des traits de la vie familiale ordinaire (corésidence, commensalité, etc.) avec l'anomalie que constitue une « famille » ne comportant que des membres du même sexe.

---

<sup>10</sup> Renseignement emprunté à Delooz, 1969. Cette statistique ne concerne que les canonisations en forme.

<sup>11</sup> Sur ce dossier, cf. Fine et Chaperon, 2005.

Cette homogénéisation de la population monastique rejoint en fait un autre trait récurrent des utopies : leur mise en cause de tout ce qui relève de la singularité individuelle, vite assimilée à de l'égoïsme. Aussi l'utopie, suivie ici encore par le monachisme, est-elle amie de l'uniformité : égalité des droits et des devoirs des simples membres, similitude de la nourriture, du costume, des conditions d'hébergement... Pour les religieux, les conditions d'une uniformisation radicale des statuts et des façons de vivre sont contenues dans les trois vœux : l'obéissance est renonciation à l'autonomie de sa volonté, et donc à toute affirmation de soi comme individu ; la pauvreté égalise par le bas les conditions ; la chasteté et la virginité enfin, outre leur portée ascétique, effacent une dimension considérable de l'intimité et de l'affirmation de singularités au plan affectif.

Bien entendu, les ordres religieux catholiques sont loin d'ignorer toute forme de hiérarchie – il y a des novices et des anciens, des frères convers et des moines de chœur, etc. – mais il me semble que la hiérarchie, en tant que distribution réglée de pouvoirs inégaux, n'est pas leur principe d'organisation. Acquérir de façon définitive dans son ordre une place élevée serait plutôt contraire à l'esprit des vœux de religion, qui est esprit de renoncement. C'est sans doute pourquoi les positions de direction dans les couvents sont provisoires : celle qui a été mère supérieure redeviendra simple sœur au même titre que la « générale » d'un ordre. Victor Turner ([1969] 1990) cite les franciscains comme exemple de *communitas* opposée aux principes hiérarchiques de la société globale et de l'Église. On peut sans doute élargir cette remarque à l'ensemble des ordres religieux catholiques et à leur fonctionnement effectif, au moins depuis la Contre-Réforme<sup>12</sup> : la vocation monastique n'est pas vocation à commander, mais à être commandé

Il y a donc lieu de s'interroger sur les rapports qui peuvent exister entre les principes d'organisation rappelés ci-dessus et quelque chose qui évoque, malgré tout, la parenté. Nous avons admis jusqu'à présent que celle-ci survivait dans les couvents, sur le mode de la « parenté spirituelle », à l'opération de négation ou de rupture par ailleurs caractéristique de la vie consacrée. La question ici posée est un peu différente : quelle image de la parenté, ou plutôt quelle représentation d'un statut au sein de la famille concorde-t-elle le mieux avec l'image dominante des moines et moniales que nous venons d'esquisser, à savoir celle d'égaux de même sexe que leurs vœux de religion maintiennent en deçà de l'autonomie personnelle, de l'indépendance économique et de la sexualité ? Cette situation évoque, selon moi, une *fratrie d'enfants mineurs*<sup>13</sup>. La « famille » monastique se définit, à l'exclusion de tout autre rapport, par des liens de germanité entre égaux de même sexe et une relation de subordination à un « père », une « mère », ou quelque autre autorité ecclésiastique évoquant une figure paternelle.

Pour confirmer cette impression, il suffit de d'examiner les noms des congrégations et ordres religieux. Je m'appuierai ici sur une liste de plus de

---

<sup>12</sup>On pourrait m'objecter que je donne ici une image idéalisée du monachisme catholique, souvent bien éloigné dans la réalité de l'accomplissement scrupuleux des trois vœux. Il n'en reste pas moins que le *principe* du monachisme constitue en lui-même une raison cruciale de son succès et de sa pérennité, et que n'ont cessé de se manifester au fil de l'histoire des intentions réformatrices (souvent couronnées de succès) visant à rendre effective une version souvent extrême de la règle en vigueur dans chaque ordre.

<sup>13</sup>L'idée que les nonnes sont condamnées à demeurer d'éternelles jeunes filles est développée par Marlène Albert-Llorca (1995) à partir de l'exemple des activités de couture.

mille deux cents « instituts religieux » masculins et féminins qui comporte dans presque tous les cas la désignation officielle de ses membres (missionnaires de..., sœurs de... etc.)<sup>14</sup>. Dans la liste des ordres masculins, les termes « frères », « fils », « serviteurs » sont les plus représentés, avec en concurrence des indications de fonction (prêtres, missionnaires) ou de statut (clercs réguliers). Du côté des femmes, la domination du terme « sœurs » est écrasante, suivie de celle de « filles ». Vient ensuite un large contingent de « servantes », « ancelles » ou « auxilliatrices » puis, uniques ou peu répandues, des désignations composites comme : « petites sœurs », « petites ancelles », « pauvres sœurs », « sœurs filles », « petites sœurs minimes », « sœurs oblates », « sœurs servantes », « pauvres filles »...

Plusieurs points sont à retenir :

- l'absence de toute autodésignation comme « pères<sup>15</sup> » ou « mères » ;
- les innombrables formules de « minoration » : effet d'une humilité institutionnelle, assurément, mais aussi revendication d'une faiblesse, d'une absence de pouvoir des individus ;
- la forte présence, à côté du langage de la parenté, de celui du *service*.

Cette notion de service demande quelques précisions. À un premier niveau, elle décrit adéquatement la situation de personnes dont la fonction est de « rendre service » aux autres (cas des ordres enseignants ou charitables) ou de « servir » l'Église. Mais la catégorie des « serviteurs » renvoie aussi à une organisation sociale très puissante dans nombre de sociétés anciennes, celle de la *maison*. La maison, en tant qu'unité économique et patrimoine matériel et symbolique à transmettre, concerne d'abord une famille, mais aussi les esclaves ou serviteurs qui lui sont attachés. Dans les faits, il n'y a pas de solution de continuité entre les serviteurs étrangers à la famille et le groupe des parents plus ou moins lointains qui cohabitent avec les maîtres de maison et œuvrent à la prospérité du groupe. En ce sens, un couvent ressemble à une maison, et l'on peut même penser que les liens familiaux, comme ceux du service domestique, incluent une formule d'obéissance (et de subordination économique) qui n'est pas sans analogie avec les vœux des religieux, les différentes institutions partageant par ailleurs un même système « domestique » de valeurs et de représentations de l'autorité.

La dualité des modèles de la parenté et du service peut donc être relativisée. Bien plus, leur coexistence invite plutôt à valoriser ce qu'ils ont en commun : un principe de subordination du rôle et des intérêts de chacun à la prospérité du tout, famille ou maison telles qu'elles existaient dans les anciennes sociétés européennes. C'est donc une vision holistique qui doit nous servir de référence pour penser la parenté (dans et hors le couvent), mais aussi les liens existant entre le monde des religieux et la société globale.

### *Faut-il avoir des moines parmi ses parents ?*

<sup>14</sup> Cf. Le Bras, 1980. Les autodésignations sont rapportées de façon plus sporadique pour les instituts masculins.

<sup>15</sup> On pourrait objecter le cas des « Pères blancs ». Leur intitulé officiel est, en fait, « Missionnaires d'Afrique ».



Je ne pense pas forcer l'interprétation en voyant dans le vœu d'obéissance (ou l'importance cruciale de la règle dans tous les ordres religieux) une traduction directe du principe holistique d'inclusion hiérarchique et fonctionnelle des individus dans une collectivité. Le couvent – et, par effet d'emboîtement, l'ordre religieux dans son entier, puis encore au dessus l'Église universelle – constitue le premier contexte dans lequel ce principe prend effet. Cette formule d'inclusion hiérarchique correspond analogiquement, comme on l'a vu, à celle d'un enfant mineur (et de sa fratrie) au sein d'une famille. Or, en dépit de la rupture souhaitée avec le monde de la parenté charnelle, un religieux a été et reste membre d'une famille, au sens commun du terme. Il convient donc de prendre en compte la singularité de son destin du point de vue de son appartenance familiale : sa famille en effet, selon la logique de la subordination interne que l'on vient d'évoquer, a dû consentir en quelque façon à la réalisation de cette carrière et lui reconnaître une fonction dans la perspective de sa propre affirmation. En conséquence, un moine doit aussi être considéré, au même titre que n'importe quel autre membre de sa famille, comme inclus de façon hiérarchique et fonctionnelle dans la communauté de référence que constitue sa parenté. Autrement dit : il faut préciser comment, en tant que moine, il participe à la prospérité de sa communauté familiale d'origine.

Le chemin le plus court pour clarifier ce point est de prendre en compte un troisième système d'inclusion hiérarchique et fonctionnelle : celui des ordres religieux dans la société globale. Nous abordons là des rivages bien connus, grâce en particulier aux travaux de Georges Duby (1978), puisque l'inclusion des religieux dans une vision fonctionnelle de l'ensemble social n'est autre que l'idéologie des « trois ordres ». Selon les clercs du Moyen Âge, les *oratores*, ceux qui prient, sont aussi indispensables à la bonne marche de la société que les combattants et les laboureurs – ils sont même premiers dans l'ordre des honneurs et des mérites. On pourrait penser que la première fonction renvoie au clergé en général, séculier et régulier, et cela est en partie vrai puisque l'idéologie des trois fonctions a servi de justification à l'ensemble du personnel religieux. Il reste que, dans les représentations comme dans les pratiques, les *oratores* sont avant tout les moines. Alors que le clergé séculier est l'instrument de la participation de tous à l'œuvre de salut (par les sacrements, l'assistance aux offices), les moines sont, quant à eux, *délégués* à des fonctions cultuelles exercées au nom des autres. Aussi leur simple existence (et tout ce qu'elle implique au plan matériel) correspond-elle au prix que la société consent à payer pour accomplir ses devoirs religieux : entretenir des moines est, en soi, un sacrifice nécessaire pour que la collectivité s'acquitte de sa dette envers le Ciel.

J'emploie à dessein ce vocabulaire du sacrifice car il me semble correspondre à la logique sous-jacente à cette division du travail religieux – et à quelques-unes de ses formulations explicites. Qu'est-ce, en effet, qu'un oblat dans le christianisme latin jusqu'au concile de Trente ? C'est un enfant offert (*oblatus*) par ses parents à Dieu, c'est-à-dire confié à un monastère et voué (irréversiblement, selon la règle de saint Benoît) à devenir moine. Bien entendu, la formule prête à des abus faciles à deviner. Mais pourquoi des parents, toute intention d'abandon mise à part, pouvaient-ils ainsi donner un enfant, sinon dans le cadre d'une démarche conjuguant les effets d'une oblation sacrificielle et les bénéfices de la parenté ? On donne un enfant à Dieu en échange de la protection

qu'il consentira à toute sa parentèle, l'identification des destinataires de l'action divine étant assurée par le lien de parenté entre la victime et les sacrifiants. Précisons que la désignation d'un religieux comme « victime sacrificielle » est elle aussi en harmonie avec la conscience médiévale, qui considère la vie monastique comme une forme de martyre<sup>16</sup>. Et l'on peut enfin se demander si la symbolique nuptiale qui marque la prise de voile dans certains ordres féminins (comme les carmélites) n'est pas elle-même imprégnée de ces modèles sous-jacents du don et du sacrifice.

La formule de l'oblature apparaît ainsi, en fin de compte, comme un cas particulier dans un système beaucoup plus large de conjugaisons entre monachisme et parenté : c'est aux moines que, depuis l'époque carolingienne, les familles nobles déléguaient la *memoria* de leurs morts ; c'est revêtu de la bure franciscaine que l'on choisissait de mourir, pour affirmer symboliquement une appartenance salvatrice ; c'est au prieur de Cluny qu'une famille noble demanda, comme le rapporte Dominique Iogna-Prat, de baptiser un enfant pour tisser des liens de quasi-parenté spirituelle entre les moines et leur famille, tout en accompagnant ce geste d'une importante dotation (Iogna-Prat, 2000 : 214). Plus près de nous, les familles chrétiennes les plus engagées ressentaient comme un devoir de « donner un enfant à l'Église », et cela, faute de vocations déclarées, terrorisait parfois celui qui, dans la fratrie, sentait qu'il allait être désigné... On voit bien, à travers ces exemples, que les croyants n'ont cessé de jouer sur le sens propre et le sens figuré, les actes effectifs et les actes « symboliques », le principe d'une dette infinie à l'égard du divin, tel qu'il est posé par Thomas d'Aquin<sup>17</sup>, conduisant par nécessité à des formules de substitution dont la délégation aux moines constitue une pièce essentielle : ce d'autant plus que, comme l'écrit D. Iogna-Prat, les moines représentent aussi, en raison de la pureté de leur vie, l'élément intermédiaire qui transforme les offrandes fatalement indignes des laïcs en oblations proportionnées à la perfection divine.

\*  
\* \*

Au terme de cette trop brève esquisse, quelques remarques synthétiques peuvent être formulées. J'ai tenté de présenter un idéaltype du moine catholique qui permette, en particulier, de le distinguer de la figure du prêtre. Pour cela, je n'ai repris que très partiellement les propositions contenues dans mon livre de 1997, qui se fondaient sur la polarité webérienne weberienne du sacerdoce et du prophétisme<sup>18</sup>. Il n'en est resté que la référence à une logique du charisme (et de sa paradoxale production institutionnelle) rapportée ici aux contraintes de la

---

<sup>16</sup> Sur la continuité entre martyre et ascétisme et la lecture du martyre comme sacrifice, cf. Albert, 1997.

<sup>17</sup> « L'homme ne peut rendre à Dieu rien qu'il ne lui doive, mais jamais il n'égalera sa dette », cité par Iogna-Prat, 2000 : 214 ; sur la transformation des biens : *op. cit.* : 212-218.

<sup>18</sup> La dimension prophétique du monachisme était surtout déduite, dans le cas de la chrétienté latine, de la prolifération des nouvelles fondations d'ordres religieux par des saints clairement impliqués dans une démarche prophétique. Dans le monde orthodoxe, qui ne comporte qu'une seule catégorie de moines, le clivage avec le clergé ordinaire est assuré par le lien établi entre le monachisme et une théologie de l'Esprit saint qui recouvre elle-même, sur l'essentiel, le registre des phénomènes que j'ai pour ma part rattachés au prophétisme. Cf. à ce propos Congourdeau, 2003.

construction d'un « monde de la religion ». J'ai souligné d'autre part la dimension sacrificielle du monachisme, telle que l'on peut la déduire de ce fait bien attesté dans les sociétés chrétiennes du passé : la délégation à un sous-groupe spécialisé de charges religieuses trop onéreuses pour revenir, même partagées, à l'ensemble de la collectivité. Ce qu'ont en commun ces deux traits définitionnels du monachisme chrétien, c'est leur appartenance à un registre de représentations contre-intuitives et d'enjeux surnaturels dont l'évocation est (entre autres choses) induite par des jeux avec les catégories de la parenté.

J'ignore jusqu'à quel point les données valables pour le monachisme catholique le sont pour d'autres de ses expressions dans le monde. L'implication de la figure du moine dans une représentation générale de la circulation des dons et contre-dons entre les hommes et le divin me semble du moins effective dans le cas du bouddhisme theravâda tel que l'analyse G. Rozenberg. Cela voudrait dire, s'il est permis de s'autoriser de cette convergence pour hasarder une généralisation, qu'un idéaltype du *moine* devrait intégrer comme trait définitionnel la prise en compte des effets bénéfiques surnaturels de sa vie ascétique sur le destin de la communauté, qui l'a en quelque façon « donné » aux dieux. Dans le bouddhisme comme dans le christianisme, et même le taoïsme, un moine est moine pour faire son salut. Mais il l'est aussi pour contribuer au salut (en ce monde ou dans l'autre) de la communauté qui le produit ou assure son existence à travers des dons ayant bien des traits communs avec une oblation sacrificielle explicite. Les moines peuvent coûter cher aux communautés qui s'offrent le luxe d'en entretenir, on comprend mal pourquoi elles consentiraient à ces dépenses à fonds perdus. Et ces dons impliquent du même coup la représentation des contre-dons que, en ce monde ou dans l'autre, la communauté monastique sera à même de procurer à ses généreux mécènes

Cela conduit, en contrepoint, à s'interroger sur des communautés cénobitiques dont les objectifs seraient purement égoïstes, que leur visée concerne des biens terrestres ou supramondains. Je pense ici aux communautés d'adeptes de la philosophie qui ont fleuri dans le monde antique pendant huit siècles<sup>19</sup>. Il est frappant en effet qu'un même mode de vie (à quelques nuances près), marqué par un certain ascétisme, la méditation, le rejet des valeurs ordinaires du monde, ait été adopté sur la base de pensées aussi distinctes que le platonisme, l'épicurisme et le stoïcisme. Les attentes suscitées par une vie libérée des tensions du désir et des enjeux de reconnaissance sont sans doute communes au monachisme et à cet idéal de vie philosophique. Il serait peut-être intéressant, néanmoins, de construire un autre idéaltype – disons celui du sage – qui ouvrirait son propre horizon comparatif. L'imaginaire et les éventuelles recompositions de la parenté correspondant à chacun de ces deux modèles seront peut-être assez spécifiques pour servir de critère distinctif entre eux. Le sage a-t-il lui aussi besoin de rompre avec l'ordre de la famille et de s'imaginer une parentèle idéale ? Peut-il voir en ses homologues des « frères » autrement qu'au sens figuré ? Au contraire, la pensée de la parenté, avec sa transposition « spirituelle » n'est-elle pas un tremplin irremplaçable pour se représenter des formes surnaturelles de solidarité ? Telle est du moins la leçon la plus importante, peut-être, que l'on peut retenir de l'analyse du monachisme chrétien.

---

<sup>19</sup> Pour une synthèse, cf. Hadot, 1995.

## Références

- ALBERT, Jean-Pierre  
1997 *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier.  
2005 « La transmission des prénoms. Quelques enjeux religieux d'une dérégulation », in A. Fine et F.-R. Ouellette (éd.), *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, pp. 121-138.
- ALBERT-LLORCA, Marlène  
1995 « Les fils de la Vierge. Broderie et dentelle dans l'éducation des jeunes filles », *L'Homme*, 133, pp. 99-122.
- BOYER, Pascal  
1997 *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard.  
2001 *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Robert Laffont.
- CONGOURDEAU, Marie-Hélène  
2003 « L'Église byzantine entre charismes et hiérarchie », in D. Iogna-Prat et G. Veinstein (éd.), *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion, pp. 17-38.
- DELOOZ, Pierre  
1969 *Sociologie et canonisations*, Liège/La Haye, Faculté de droit/Martinus Nijhoff.
- DUBY, Georges  
1978 *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard.
- FINE, Agnès  
1994 *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard.
- FINE, Agnès et CHAPERON, Sylvie (éd.)  
2005 *Utopies sexuelles*, n° 22 de *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [<http://clio.revues.org/index1717.html>, consulté le 08/04/2009].
- FINE, Agnès et OUELLETTE, Françoise-Romaine  
2005 *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- HADOT, Pierre  
1995 *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard.
- IOGNAT-PRAT, Dominique  
2000 *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier.
- IOGNA-PRAT, Dominique et VEINSTEIN, Gilles (éd.)  
2003 *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion.
- LE BRAS, Gabriel (éd.)  
1980 *Les ordres religieux actifs*, Paris, Flammarion.
- ROZENBERG, Guillaume  
2005 *Renoncement et puissance. La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*, Genève, Éditions Olizane.
- SEGUY, Jean  
1999 *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*. Paris, Éditions du Cerf.
- TURNER, Victor W.

[1969] 1990 *Le phénomène rituel. Structure contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France.

