

Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe - XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1983

NÉVROSE COLLECTIVE DE CULPABILITÉ

Un Dieu terrible plus juge que père en dépit de la miséricorde dont on le crédite par raccroc ; une justice divine assimilée à une vengeance ; la conviction que, malgré la Rédemption, le nombre des élus restera petit, l'humanité entière ayant mérité l'enfer par le péché originel ; la certitude que chaque péché blesse et injurie Dieu ; le rejet de toute distraction et de toute concession à la nature parce qu'elles éloignent du salut : tous ces éléments d'une « théologie primitive du sang », pour reprendre l'expression de Bultmann¹⁰⁹, renvoient à une « névrose chrétienne » que les recherches de la psychiatrie contemporaine ne permettent plus de mettre en doute. Deux ouvrages vont surtout m'être utiles pour l'éclairer. Le premier rassemble les travaux d'un colloque sur la névrose obsessionnelle¹¹⁰. Dans une remarquable introduction, Yves Pélicier établit la jonction entre les analyses médicales actuelles de cette maladie et la lecture que firent de celle-ci à l'époque classique les moralistes chrétiens soucieux de lutter contre les tourments des âmes. Logiquement Yves Pélicier a fait suivre les communications du colloque du *Traité des scrupules* de Jacques-Joseph Du Guet (1717). Le second livre est celui d'Antoine Vergote, *Dettes et désirs. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*¹¹¹. Je veux dire aussi ma reconnaissance envers ce beau livre pacifiant qui intègre en les dépassant les analyses freudiennes et pose un regard chrétien sur la névrose chrétienne. Cette fois encore se vérifie la convergence entre historiographie et psychiatrie sur laquelle j'avais déjà insisté dans le premier chapitre de *La Peur en Occident*. L'histoire réunit des dossiers que des analyses psychiatriques permettent de traiter.

Il faut d'abord apporter toute une série de remarques importantes sur un sujet qui ne tolère pas le simplisme¹¹². D'une part, les cliniciens savent que la pathologie de la faute n'est pas propre aux croyants et que l'obsession religieuse obéit à des lois psychologiques qui sont universelles. D'autre part, croire qu'on pourrait un jour faire disparaître le sentiment de culpabilité paraît une utopie. Contrairement à ce que pense André Hesnard, tout sentiment de culpabilité n'est pas morbide et c'est rétrécir l'observation que de caractériser le péché par les seuls traits de la culpabilité malade. Si l'on classe brutalement la culpabilité parmi les troubles morbides, pourquoi ne pas y ranger aussi tout le vécu affectif et intime : l'indignation, l'amour, la jouissance ? En réalité, la culpabilité appartient à la conscience qui se fait conscience morale et Freud a eu raison de remarquer que « ceux-là s'accusent d'être les plus grands pécheurs qu'elle [la conscience morale = le surmoi] aura fait avancer le plus loin dans la voie de la sainteté¹¹³ ».

Un sentiment normal de culpabilité apparaît comme un appel non à la suppression mais à la transformation et à la sublimation des pulsions qui sont en désaccord avec l'idéal du moi et le rapport à Dieu. Plus généralement, et en détachant cette observation de Freud du jugement global négatif de celui-ci sur la religion, on peut dire que toute civilisation se paie de « renoncements culturels » et d'exigences morales¹¹⁴. Au chapitre des nuances nécessaires, une observation s'impose encore : l'auto-accusation fréquente dans la névrose obsessionnelle n'est pas

forcément assimilable à la confession des péchés en vue du pardon. L'aveu orienté vers une amélioration morale ne doit pas être confondu avec un « tout dire » bavard résultant d'une introspection narcissique et qui ne comporte pas toujours le regret. Résumons avec Antoine Vergote ces mises au point préliminaires : s'appuyer sur une psychologie de la « grosse normalisation » pour « aligner sans plus la perversion masochiste, la névrose, l'ascèse et la spiritualité qui entendent participer à la croix du Christ, est un discours ... aussi futile que facile à tenir¹¹⁵ ». Aussi bien est-il malaisé de tracer une frontière sûre entre le normal et le pathologique, « entre la mauvaise conscience qui épaissit l'obscurité et celle qui conduit à la clarté d'un vie en vérité¹¹⁶ ».

Ces remarques indispensables une fois énoncées, il est impossible au clinicien comme à l'historien de nier que le Christianisme porte en lui le risque de faire peser sur ses fidèles une culpabilité méfiante et répressive. Il comporte en effet deux versants : d'un côté il rassure, puisque Dieu pardonne par Jésus et promet à l'homme un amour fidèle ; mais, de l'autre, il provoque à la mauvaise conscience. Car rien de celle-ci n'échappe au regard d'un Juge exigeant qui sait tout. Comment associer dans une synthèse harmonieuse la justice qui justifie l'homme et celle qui le juge ? D'autant que le « péché » pèse plus lourd que la « faute », puisqu'il inclut la notion d'une responsabilité personnelle non seulement devant les hommes mais aussi devant « un Autre qu'on ne saurait mystifier »¹¹⁷. En faisant de l'aveu du péché une exigence fondamentale, solidaire du message de libération, le Christianisme expose l'homme à une culpabilité morbide.

Rien d'étonnant par conséquent si une dérive s'est effectivement produite en ce sens, prenant dans certains milieux un véritable aspect collectif, en particulier durant les époques étudiées dans le présent livre. Les documents déjà cités et ceux qui le seront ensuite ne font-ils pas clairement apparaître une angoisse pathologique devant le jugement de Dieu, une surenchère de scrupules, une rumination mentale du péché (originel, mortel et véniel), une fixation sur la mort ? Le diagnostic s'impose alors d'une névrose collective de culpabilité qu'il ne s'agit pas de juger mais bien de clarifier et d'expliquer. Par névrose de culpabilité on entend ici « la déviation religieuse et pathologique d'un Christianisme qui focalise son message sur le rappel du péché et qui se rétrécit en dispositif de lutte contre lui¹¹⁸ ». Son caractère obsessionnel se manifeste par des contenus psychiques qui « assiègent » l'esprit, s'imposent au sujet, l'entraînent dans une lutte inépuisable contre lui-même (avec parfois de véritables anorexies). Il se débat dans d'incessants examens de conscience, se livre à une escalade de mortifications, fixe son regard intérieur sur la pensée de la mort. Le monde extérieur lui paraît vide de substance, les objets déréalisés, l'existence un combat perpétuel contre les menaces d'un monde impur et pourri¹¹⁹.

La psychiatrie aperçoit derrière cette culpabilité exacerbée une agressivité refoulée. L'explication célèbre de Freud n'est pas périmée. La conscience coupable, pensait-il, se forme par le retour sur soi d'une agressivité normalement orientée vers le dehors et éprouvée comme destructrice des liens d'amour et d'amitié¹²⁰. Or, au long des âges mais plus particulièrement à l'époque de la Réforme catholique et dans les milieux les plus religieux, une formation trop contraignante surculpabilisa et blessa la nécessaire agressivité, ou si l'on préfère la « pulsion de maîtrise » qui est essentielle au déploiement de toutes les activités humaines. La répression de l'agressivité, doublant et aggravant celle de la sexualité, exalta au-delà des limites raisonnables les vertus passives

d'obéissance et d'humilité. D'où un retournement à la fois contre soi — la mauvaise conscience et la maladie de scrupule — et contre les pécheurs. Comment ne pas être impressionné par la violence et la fréquence des anathèmes lancés par les hommes d'Eglise contre toutes les catégories de pécheurs ? C'est bien une agressivité refoulée qui refaisait surface dans le discours mille fois ressassé contre « l'homme criminel ».

Quand on relit les innombrables affirmations de jadis sur le petit nombre des élus et la dureté des « vengeances » divines, on est frappé par la coexistence dans les mêmes esprits de deux images de Dieu qui se contredisent, l'une soulignant sa justice et l'autre sa miséricorde, de sorte que deux sentiments paraissent se partager la conscience : une haine refoulée mais présente du Persécuteur et un amour hautement affirmé. Cette cohabitation de sentiments contraires a été admirablement analysée par saint François de Sales lorsqu'il a écrit dans le *Traité de l'amour de Dieu* : « [Il faut] adorer, aimer et louer à jamais la justice vengeresse et punissante de notre Dieu... et lui baiser, avec une dilection et révérence égale, la main droite de sa miséricorde et la main gauche de sa justice¹²¹. » Une telle ambivalence affective paraît aux psychiatres le noyau de la névrose obsessionnelle. La présence simultanée de haine refusée et d'amour accentué par la défense même, voilà le conflit qui provoque la névrose et risque d'épuiser le sujet dans une incessante lutte interne.

Ce « mal-à-l'aise » de l'âme partagée est lui-même tributaire de la suraccentuation de deux éléments du message religieux : la souillure et la dette. Figer celles-ci en idées fixes, c'est aboutir à la méconnaissance de l'homme réel. « La nostalgie de la pureté et le sens de l'insolvable dette appartiennent à l'essence de la problématique religieuse. Lorsque l'obsessionnel pénètre au cœur de ses interrogations il se heurte aux antinomies du pur et de l'impur, de la jouissance et de la dette¹²². »

La hantise de la pureté absolue transforme l'examen de conscience en regard hostile à toute connivence avec les spontanités charnelles. Tout péché est qualifié d'« impur » et devient une substance quasi matérielle qui « souille » l'âme (au point qu'on explique la transmission du péché originel par l'héritage biologique de la procréation). Une excessive matérialisation de la faute fait que l'impur physique attire à lui l'impur religieux et moral. Cette dégradation conduit non seulement à la condamnation de toute jouissance charnelle mais à une véritable horreur de l'obscénité du monde. Au plus profond du psychisme, on découvre le refus de s'accepter soi-même avec ses désirs et avec son corps. L'obsessionnel veut aller droit vers la pureté sans prendre le temps de la patience et sans se laisser enseigner par son être pulsionnel. On l'a déjà souligné¹²³, cet angélisme remonte loin dans l'histoire chrétienne (et, en outre, il n'est pas une exclusivité du Christianisme). Saint Athanase écrivait : « Le premier objectif de Dieu avait été que les hommes ne naissent pas par le mariage et la corruption, mais la transgression de son commandement conduisit à l'union sexuelle, à cause de l'iniquité d'Adam¹²⁴. » Saint Grégoire de Nysse de renchérir en expliquant que cette division en sexes ne concerne en aucune façon le divin archétype ; elle rend l'homme proche des êtres irrationnels. Le Créateur avait fait l'homme à son image, c'est-à-dire ni mâle ni femelle. Mais « comme il a vu à l'avance dans sa "puissance presciente" la pente que (devait prendre), en pleine possession de soi-même, le mouvement de la liberté humaine, dans sa connaissance de l'avenir, il établit

dans son image la division en mâle et femelle, division qui ne regarde plus vers le modèle divin, mais ... nous range dans la famille des êtres sans raison »¹²⁵. On ne peut pas contredire plus nettement le texte de la Genèse. Mais cette tradition d'angélisme fait comprendre l'horreur de la chair éprouvée par M. Olier, ce « héros de l'humilité chrétienne » dont l'extrait suivant, déjà cité par Renan¹²⁶, est représentatif d'un tenace courant de pensée :

« Mon Dieu ! Qu'est-ce que la chair ? C'est l'effet du péché, c'est le principe du péché... Toute la haine, toute la malédiction, la persécution qui tombent sur le démon doivent tomber sur la chair et sur tous ses mouvements... Il faut faire comme ce saint qui autrefois fut conduit au supplice pour un crime qu'il n'avait pas commis et dont il ne voulait pas se justifier, disant en lui-même qu'il l'aurait commis, et de bien plus grands encore, si Dieu ne l'eût empêché. — Les hommes, les anges et Dieu même devraient donc nous persécuter sans cesse ? — Oui, cela devrait être ainsi¹²⁷. »

Jean-Jacques Olier liait ainsi de façon inextricable haine de la chair, image du Dieu « persécuteur » (le mot y est) et désir de punition.

L'autre composante de l'état d'âme que tiraillent l'amour et la haine, c'est « le sens de l'insolvable dette ». Parce qu'on a tout reçu de Dieu et qu'on est pécheur, on reste infiniment en dette envers ce créancier jaloux. Est-ce que cette notion du prix à payer retrouvait souterrainement le *Vergeld* du droit germanique ? En tout cas, le sentiment qu'un ordre doit être restauré par l'expiation a été largement répandu dans la plus haute spiritualité catholique. Catherine du Bar estimait que les Bénédictines du Saint Sacrement étaient destinées à « réparer » les offenses que souffrait Jésus dans l'Eucharistie et Bernières parlait, lui aussi, de « réparer l'injure de Dieu ». Ce drame de la réparation s'est évidemment exprimé dans les schémas monarchiques du temps, le Souverain suprême étant irrité par les manquements de ses sujets rebelles et ingrats et les menaçant de sa colère¹²⁸.

La dette à payer était d'autant plus lourde que les plus saints des Chrétiens avaient eux-mêmes la conviction d'être de grands pécheurs. Sainte Marguerite-Marie Alacoque écrivit un jour : « Il me semble que tout me condamne à un éternel supplice. Tout ce que je puis faire de bien ne saurait réparer la moindre de mes fautes que par vous-même. Je suis insolvable : vous le voyez bien, mon divin Maître. Mettez-moi en prison, j'y consens, pourvu que ce soit dans votre Cœur sacré...¹²⁹ » Toute jouissance terrestre est dès lors volée à Dieu. D'où la lutte sans merci des deux Réformes contre les danses et autres divertissements profanes. Le carnaval fut supprimé dans les villes réformées de Suisse ; arrivant au pouvoir en Angleterre en 1642, les Presbytériens fermèrent les théâtres, etc. La certitude inconsciente qui sous-tend de telles attitudes c'est qu'il n'y a qu'une place et que Dieu et l'homme ne peuvent l'occuper ensemble. « De droit, elle revient au père. S'affirmer, réussir, jouir, exister même, c'est déposséder le père, le tuer imaginaiement, ce qui revient à l'assassiner d'après les lois du psychisme. Impossible donc de ne pas contracter envers lui une dette insolvable et incessamment renouvelée, à moins de tout lui céder¹³⁰. » Un père démesuré et sans faiblesse écrase l'enfant par un héritage fantastique, le provoquant à l'égaliser mais le condamnant en même temps à rester toujours en-deçà d'un idéal imaginaire¹³¹. A la limite on aboutit, cette fois encore, à la négation de l'humain et on n'aperçoit plus l'autonomie donnée à

l'homme par le Créateur. Il y a vouloir de confusion — mais une confusion irréalisable — entre celui-ci et sa créature.

Logiquement le Dieu créancier et jaloux devient sanguinaire lorsque les péchés de la terre dépassent la mesure et que les dettes s'accroissent envers lui. Alors ses « colères » sont terribles et le poussent à la « vengeance ». Que de textes en ce sens dans la littérature chrétienne sur les châtements dès ici-bas des collectivités pécheresses et sur les supplices promis aux damnés ! Et combien d'affirmations catégoriques sur la mort du Fils, « satisfaction » substitutive pour les péchés ! « Pourquoi Jésus a-t-il tant souffert et est-il mort ? », lit-on dans un « abrégé » sicilien du *Catéchisme romain* publié en 1768. « Pour payer la peine des péchés de tous les hommes¹³². » « Imagine-t-on phantasme plus obsessionnel que celui d'un Dieu qui exige le supplice à mort de son fils pour assouvir sa colère¹³³ ? » C'est pourtant celui qui habitait Bossuet, Bourdaloue et Tronson et mille autres directeurs de conscience de l'Occident. L'agneau de Dieu était devenu un bouc émissaire chargé des péchés de toute la terre et dont la mort devait « satisfaire » le courroux d'un Dieu lésé dans son honneur à la suite d'un conflit mortel entre lui et l'homme.

On n'échappe à cette conception génératrice de névroses qu'en lisant autrement le récit de la Rédemption et qu'en interprétant différemment le « sacrifice » de Jésus et plus généralement tout sacrifice par lequel on offre à Dieu le meilleur de ce qu'il y a ici-bas. Etablissant un lien entre l'humain et le divin, le sacrifice authentique se situe « au-delà de la lutte imaginaire pour une même place ... [Il] n'est pas l'automutilation pour payer une dette insolvable. Il ne cherche pas à payer une dette ; il l'affirme comme n'étant pas à payer¹³⁴ ». La présente analyse rejoint au moins sur un point celle de René Girard¹³⁵. Comme cet auteur je crois, à la lecture des évangiles et notamment de celui de Jean, que Jésus, au cours de sa passion, a subi une violence « désacralisée » qui venait des hommes et non de Dieu : il était venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu.

Peur panique de la souillure et conscience d'une dette insolvable, image d'un Dieu dévoreur, à la fois haï et aimé, qui ne concède aucun désir propre à ses sujets et se satisfait de leur martyre, autant de facteurs qui poussent à la fois au perfectionnisme et au narcissisme. Car le sentiment de culpabilité associe deux craintes : celle de perdre l'amour de l'autre et celle d'être indigne de soi. Quand un tel sentiment s'exaspère, le prix à payer pour l'amour de l'autre ne paraît jamais assez élevé. L'impossible identification au père idéalisé conduit à des automutilations qui désolidarisent le patient de sa destinée humaine. Il est pris du vertige et de la hantise de dépasser les limites de l'humain. Mais cette escalade ne procure pas l'apaisement. Car plus une conscience est exigeante, et plus les renoncements successifs risquent d'exciter pulsions et tentations qui deviennent, à leur tour, sources d'angoisse morale. Rappelons-nous l'interminable débat sur la culpabilité de la tentation (à laquelle croyait totalement Luther). Les maîtres spirituels ont maintes fois dénoncé le piège du perfectionnisme. Ils y ont aperçu le danger d'une crampe narcissique et d'un regard incestueux sur soi-même et l'impossible désir de se vouloir sans faille. En outre, un mécanisme de défense contre une culpabilité envahissante peut conduire les collectivités religieuses mais aussi les individus à mettre en place un légalisme qui tente de soulager l'angoisse de la conscience par l'observation méticuleuse de rites exigeants. Mais renouvelons ici d'un mot les remarques présentées au début de cette étude sur « la névrose

collective de culpabilité » : le tableau clinique ci-dessus correspond aux comportements pathologiques. Il n'est recevable dans chaque particulier qu'assorti de nuances et il ne sous-estime pas la haute valeur religieuse d'une sublimation par laquelle des mystiques ont dépassé un « masochisme primaire ». Chez eux une « identification compatissante » (saint Bernard) au Christ souffrant devenait décentrement de soi (et non narcissisme) et participation à la vie de l'aimé.

Cette mise au point rappelée, peut-on nier l'existence d'un surmoi hypertrophié de l'Eglise au cours des âges, mais plus particulièrement au moment du triomphe des deux Réformes sur leurs terrains respectifs ? En Occident, le sommet de la culpabilisation s'est situé aux XVI^e-XVII^e siècles. Cette constatation constitue, à elle seule, un acquis historiographique. Mais où et comment trouver la ou plutôt les clefs de cette situation ? Au niveau individuel et à notre époque, il apparaît parfois que la présence dans une famille d'un père effacé et humilié — ou encore l'absence du père — laisse une case vide dans laquelle les enfants ont tendance à placer un Dieu tout-puissant, persécuteur et dévoreur. En même temps, ils recueillent de ce père insuffisant (ou absent) un message de renoncement¹³⁶. Mais l'expérience prouve aussi qu'une obsession de culpabilité peut naître dans des circonstances inverses et qu'un père trop autoritaire est susceptible de créer chez son enfant un univers morbide de la faute : ainsi chez Kafka. De toute façon, ces analyses, si intéressantes soient-elles, sont difficilement transposables dans le passé, même si on peut penser que la première hypothèse s'applique à sainte Marguerite-Marie Alacoque (père mort lorsqu'elle avait huit ans) et la seconde à Luther¹³⁷. Concernant des personnages d'autrefois nos dossiers psychologiques ne peuvent être qu'incomplets. En outre, qui pourra jamais rassembler et cataloguer la multitude des cas qui se sont jadis additionnés pour créer l'indiscutable « névrose collective de culpabilité » qui a existé dans des secteurs plus ou moins larges de notre Occident ? Le rôle de l'historien consiste donc surtout à établir des concomitances et des relations qui éclairent, sans prétendre à l'exhaustivité, un phénomène de cette importance.

L'humanité n'a pas toujours su relativiser la faute. Elle a longtemps manqué d'une notion qui nous est devenue familière : celle de culpabilité atténuée (absente chez Luther). De même elle a eu — et a même encore aujourd'hui — tendance à confondre justice et vengeance, une inertie profonde la poussant à demeurer au stade des *Euménides* d'Eschyle¹³⁸. Le discours religieux que nous venons d'analyser a fait en tout cas large place à cette redoutable équation, par ailleurs très présente dans le théâtre élisabéthain comme dans les *Nouvelles* de Bandello. Les hommes d'Eglise du temps se sont eux-mêmes considérés comme des vengeurs de Dieu au service d'un Tout-Puissant plus jaloux que miséricordieux. Quant à l'idée, maintes fois rencontrée au cours de notre étude, que Dieu se venge dès ici-bas des individus et des collectivités coupables, elle plonge, elle aussi, ses racines dans un passé lointain. L'Ancien Testament la met souvent en relief, bien que l'exemple de Job aille en sens contraire puisque ce juste est accablé de souffrances.

Il faut rappeler que Jésus, à trois reprises, s'est élevé contre l'association explicative entre péchés et malheurs : à propos de l'aveugle-né (Jn 9 ; 1-4), des victimes de la tour de Siloe et des Galiléens massacrés par Pilate (Lc 13 ; 2-6). Mais cette leçon très moderne du Seigneur a été longtemps oubliée. A l'époque classique comme au Moyen Age, les prédicateurs chrétiens sont unanimes à regarder les catastrophes collec-

tives comme des réponses d'un Dieu courroucé à une excessive méchanceté humaine. Au début du XIX^e siècle, Joseph de Maistre réactualise cette explication. Dans *Les Soirées de Saint-Petersbourg* (1821), il note que Jésus ne guérissait les malades qu'après leur avoir remis leurs péchés et fait dire à l'un de ses porte-parole : Dieu n'est pas l'auteur du mal moral mais celui « du mal qui punit, c'est-à-dire du mal physique et de la douleur, comme un souverain est l'auteur des supplices qui sont infligés sous ses lois¹³⁹ ». En 1871, l'Eglise française voit dans la récente défaite une punition divine. Encore en 1897, un Dominicain, prêchant à Notre-Dame lors du service officiel pour les victimes de l'incendie du Bazar de la Charité, rappelle le vieux thème : « Nos larmes [sont] le prix dont se paie notre rentrée dans la miséricorde... La France a mérité ce châtement par un nouvel abandon de ses traditions¹⁴⁰. » Plus près de nous, Léon Blum constate en 1945 : « Une calamité nationale — allusion à la débâcle de juin 40 — se lie depuis l'origine des temps à l'idée d'un péché ou d'une faute, avec ses développements naturels : contrition, expiation, rédemption¹⁴¹. » Ainsi, jusqu'aux difficiles remises en cause d'une période récente, les collectivités d'autrefois tenaient pour certain le lien causal entre péché et « juste » vengeance divine dès ici-bas. Aux XV^e-XVII^e siècles, les procès répétés contre sorcières et blasphémateurs ne deviennent intelligibles que rattachés à la conviction ancienne — mais alors exacerbée — que Dieu, irrité par ces crimes individuels de « lèse-majesté », ne manquerait pas de se venger sur les communautés humaines qui toléraient de tels forfaits.

Conviction « alors exacerbée », pourquoi ? Les Européens qui vécurent entre l'arrivée de la Peste noire et la fin des conflits religieux eurent le sentiment d'une accumulation de malheurs — épidémies, disettes répétées, guerres civiles et étrangères, cassures confessionnelles, menace turque. Ils les identifièrent comme des punitions venues d'en haut et crurent apercevoir dans la prolifération du monstrueux le signe avant-coureur de châtements encore plus lourds. Les vengeances divines ne rendaient que plus évidente l'omniprésence du péché qui les suscitaient.

Pourtant malgré peurs et échecs, ou peut-être à cause d'eux, la civilisation occidentale allait de l'avant, habitée par un dynamisme profond. Dans les intervalles laissés libres par les épreuves, elle inventait, innovait, découvrait, s'enrichissait, offrait, au moins à certains, des possibilités inédites de promotion individuelle. L'époque appelée « Renaissance » se présente donc à nous comme une association de fortes poussées de vie et de plongées vers la mort, de projets, de progrès et de fêtes mais aussi de désenchantements et de morbidité. Volonté d'aller de l'avant et sentiment de l'échec ont alors étroitement coexisté. Philippe Ariès a eu raison d'insister sur ce sentiment d'échec à l'âge du « macabre »¹⁴². Nos analyses rejoignent son propos. Une élite dynamique eut une perception aiguë de ses limites et se sentit prisonnière des étoiles, de la Fortune, du serf-arbitre et du péché. D'où sa propension à la mélancolie et à la méditation sur la mort ; et la nécessité, dans la reconstitution d'un univers mental, de marquer les liens qui unirent alors montée de l'individualisme, conscience de la faiblesse humaine et propension à la tristesse.

C'est cet homme partagé que rencontra le discours culpabilisateur de l'Eglise : un discours élaboré par et pour des moines mais de plus en plus diffusé en direction des laïcs et qui insistait inlassablement sur le péché. La morale monastique avait très tôt intégré une conception plus grecque qu'hébraïque et plus néo-platonicienne que chrétienne déva-

luant le corps au profit de l'âme et conduisant au « mépris du monde ». L'évangélisation des masses se voulut conversion à l'ascétisme. La vie chrétienne dut se modeler sur celle des couvents. Ceux-ci inspirèrent aussi le style et la discipline des séminaires de la Réforme catholique. Le Protestantisme en revanche rejeta en bloc valeur salvatrice des œuvres, couvents et célibat ecclésiastique. Mais c'est parce qu'il aperçut une aussi forte dose de péché hors du monde que dans le monde. Il fut un constat dramatique de l'immensité du mal et de l'impuissance radicale de l'homme seul. Ainsi l'homme d'Occident à partir de la Renaissance eut le choix entre deux insistances concurrentes sur le péché, la plus récente étant finalement la plus lourde. A l'intérieur de cette dernière, ascétisme et ritualisme ne manquèrent pas de se réintroduire à la faveur d'un raffinement culturel qui fut général en Occident. En effet, l'humanisme augustinien, le stoïcisme retrouvé, les deux Réformes religieuses et leur expression littéraire — la préciosité — contribuèrent ensemble à une disgrâce du corps. Un langage de plus en plus abstrait traduit alors cet écart volontaire à l'égard d'expressions pulsionnelles qu'il faut étroitement surveiller. « Les contraintes d'un raffinement social s'intériorisent en contraintes internes¹⁴. »

Enfin, est-ce que dans l'Eglise romaine le glissement vers le ritualisme et le rubricisme qui s'accroît à l'époque de la Réforme catholique n'a pas traduit d'une autre façon la distanciation croissante à l'égard du corps pulsionnel ? A l'âge du cérémoniaire, un culte ritualisé à l'excès se transforme en technique et barre l'expression des sentiments spontanés. Par cette liturgie renforcée la hiérarchie entend, certes, réaffirmer une unité qu'ont atteinte les dissidences protestantes. Mais, en même temps, « citadelle assiégée¹⁴ », elle veut couper toute connivence intérieure avec les ennemis de l'extérieur. Ainsi une double suspicion la pousse vers un formalisme rigoureux, partie intégrante de l'obsession collective qu'on tente ici de décrire.

10.

Le " mal-à-l'aise " religieux

LE DOLORISME

Deux conséquences notables de la névrose de culpabilité dans la société catholique d'autrefois ont été le dolorisme et la « maladie du scrupule ».

Le Chrétien doit être assez courageux pour avoir peur de Dieu. L'impie, déclare Massillon, est quelqu'un « qui ne pouvant soutenir et regarder d'un œil ferme les terreurs et les menaces de la religion, tâche de s'étourdir en redisant sans cesse que ce sont des frayeurs puérides¹ ». Dans le même esprit, un spécialiste de la prédication, Hyacinthe de Montargon († 1770), affirme à ses auditeurs : « Malheur ... à ces hommes qui, n'aimant pas à songer à ce qui les inquiète, éloignent de leur esprit l'effrayante idée d'un Dieu vengeur ; qu'ils sachent qu'il n'y aura que les âmes craintives qui auront sujet d'espérer dans le dernier jour². » Ce thème religieux a été le plus souvent conjoint à celui du refus du monde, c'est-à-dire de notre univers qui coïncide, il est vrai, avec celui de Satan. Saint-Cyran écrivait : « Les mathématiciens ne considèrent la terre que comme un point et l'Ecriture n'en parle que comme d'un désert, d'une prison, d'un hôpital et d'une image de l'enfer. Malheur donc à ceux qui s'y attachent et qui ne travaillent pas à mourir à toutes les choses de la vie présente³. » Dans les sermons qu'au XVII^e siècle et au début du XVIII^e on fournissait aux Lazaristes partant en mission figure cette sentence : « Le monde est une prison d'où nous ne sortons que par la mort⁴. »

Les deux idées forces qu'on vient de souligner conduisaient, en se fortifiant l'une l'autre, à la dévalorisation de soi, à la recherche de la souffrance et au refus des joies humaines, la créature devant se juger — c'est Arnould qui parle — « digne de toutes sortes de mépris, d'humiliations et d'anéantissements⁵ ». Rappelons-nous ce passage de l'*Imitation* déjà cité : « Rien ne m'est dû que la verge et le châtiment... Après ... un strict examen je me reconnais indigne de la moindre consolation⁶. » Ce sont en fait les plus saints — Freud a raison sur ce point — qui ont été les plus critiques sur eux-mêmes, à l'exemple de l'auteur de l'*Imitation*. « Il n'y a que vice en moi », constate sainte Catherine de Gênes⁷. Saint Ignace de Loyola écrit un jour à Ribadeneira : « Je ne suis qu'un fumier » et il souhaite qu'à sa mort son corps soit jeté aux

Chapitre 9

1. Voir plus loin, pp. 579 et 611.
2. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, quest. 23, art. 7 (dans l'éd. Desclée, trad. A.D. Sertillanges : *Dieu*, t. 3, pp. 206-207). Voir dans ce volume l'excellente discussion sur « le petit nombre des élus », pp. 326-329.
3. J. BONA, *Opera omnia*, Venise, 1764 : *Principia vitae christianae*, ch. XLIX, p. 52.
4. R. BELLARMIN, *De Gemitu colombae* : *Œuvres*, éd. Vivès, VIII, pp. 404-405.
5. SAINT JÉRÔME, *Patr. Lat.*, XXIV, col. 294, « Comm. in Isaiam ».
6. SALMANTICENSIS, *Cursus theologicus* : *De praedestinatione*, disp. x, dub. 2 : annotations circa art. VII.
7. Je dois ces précisions à mon ami André CAQUOT, titulaire au Collège de France de la chaire d'Hébreu et araméen.
8. Cf. à ce sujet « Le premier sermon pour la Toussaint » de Louis de Grenade, dans *Œuvres complètes*. Paris, Vivès, 1865 : VIII, pp. 352-353.
9. *Patr. Gr.* LX, col. 189 (homélie 24).
10. LOUIS DE GRENADE, « Sermon II pour le 24^e dimanche après la Pentecôte » ; *Œuvres...*, VI, p. 323.
11. L. TRONSON, *Retraite ecclésiastique suivie de méditations*, éd. de 1823, p. 262.
12. Commentaire du P. A.D. Sertillanges dans sa traduction de la *Somme théologique*, op. cit., p. 328.
13. *Patr. Lat.*, XXXIII, col. 860, n° 12 : *Epist 157 (alias 190) ad Optatum*.
14. *Cité de Dieu*, livre XXI, ch. 12 : éd. de Combès, p. 21.
15. F.X. GODTS, *De paucitate salvandorum quid docuerunt sancti?*, 3^e éd., Bruxelles, 1899. Ce livre, dont la doctrine apparaît dépassée aujourd'hui, est très utile pour ses références et citations. Je l'ai beaucoup utilisé pour cette raison.
16. *Patr. Lat.*, LXXVI, col. 1286 et 1290 (homélie XXXVIII).
17. *Patr. Lat.*, CLXXXIII, col. 96 : *Sermo tertio in vigilia nativitatis Dei*.
18. *Patr. Lat.*, CCXVII, col. 357 : *Sermo X in Septuag.*
19. SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, 1^{re} partie, ch. IX, trad. fr. (éd. franciscaines, 1967), I, p. 119.
20. LUDOLPHE LE CHARTREUX, *La Grande vie de Jésus-Christ*, trad. M.P. Augustin, Paris, 1865 ; Ici, III, p. 384.
21. Voir plus haut p. 228.
22. SAINT ANTONIN, *Summa*, 1^{re} partie, titre IV, ch. VII : éd. Venise, 1581, I, p. 93.
23. *L'Esprit de M. Nicole...*, par l'abbé Cerveau, Paris, 1765, pp. 490-491.
24. M. VOVELLE, *Mourir autrefois...*, p. 120.
25. Cf. *Ibid.* *Sermons de M. de Surian, évêque de Vence... Petit carême*, Paris, 1778, pp. 278-279.
26. SAINT VINCENT DE PAUL, *Entretiens spirituels*, p. 542.
27. *Ibid.*, p. 103. Toutefois M. Vincent ne voulait pas voir enseigner la doctrine de la « masse de perdition ». Cf. P. COSTE, *Saint Vincent de Paul. Correspondance. Entretiens. Documents*, 14 vol., Paris, 1920-1925, III, pp. 318-336, 362-374 ; IV, p. 633 ; XIII, p. 650.
28. L. GRIGNION DE MONTFORT, *Œuvres* (éd. du Seuil, 1961), p. 229.

29. FÉNELON, *Œuvres*, éd. Paris, 1848 : II, p. 157 (*Réfutation du P. Malebranche*, ch. XXXVI).
30. Th. REY-MERMET, *Le Saint du siècle des Lumières*, Alfonso de Liguori, Paris, Cité Nouvelle, 1982, surtout pp. 433-450.
31. Cf. les différentes citations données dans F.X. GODTS, *De Paucitate...*, pp. 49-51.
32. SAINT ALPHONSE DE LIGUORI, « Sermon pour le 3^e dimanche de l'avent » dans *Œuvres complètes*, en 29 vol., Paris, 1843 ; ici XIV, p. 43.
33. Le livre du P. Godts combat l'ouvrage d'un Jésuite, le P. CASTELEIN, intitulé, *Le Rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut*, paru en 1898.
34. Fr. SUAREZ, *Tractatus de divina praedestinatione et reprobatione*, livre VI, ch. 3 : « Sitne major numerus praedestinatorum, an reproborum? », dans *Opera omnia*, éd. L. Vivès, Paris, 1856... I, pp. 524-52.
35. J.-B. SAINT-JURE, *De la connaissance et amour du Fils de Dieu*, 1634, I, III, ch. IX, sect. 2. J'ai consulté l'éd. de Paris, 1666, p. 709 (la 10^e éd. de cet in-f^o de 935 p.). Sur ce Jésuite « bérullien », cf. notamment H. BREMOND, *Histoire...*, III, pp. 258-279.
36. BOURDALOUE, *Pensées sur divers sujets de religion et de morale* : « du salut », éd. des *Œuvres complètes*, Paris, 1830, ici XIV, pp. 110-111.
37. Vers les mêmes dates, en France, diverses voix — notamment de Jésuites — s'élèvent pour plaider en faveur du salut des païens vertueux et d'un Dieu qui ne soit pas un « tyran impitoyable et barbare » : R. FAVRE, *La Mort au siècle des Lumières*, Lyon, P.U., 1978, pp. 99-103.
38. Ch. J. PERRIN, « Sermon sur l'amour de Dieu », dans MIGNE, *Collection des orateurs sacrés*, LIII, col. 1048. Cité dans R. FAVRE, *La Mort...*, p. 100. Pour tout ce développement je m'inspire de ce livre, pp. 99-107.
39. AMBROISE DE LOMBEZ, *Traité de la paix intérieure*, 5^e éd. 1776, pp. 239-242.
40. LEZAY-MARNESIA, *Pensées*, dans *Plan de lecture pour une jeune dame*, p. 155.
41. LACORDAIRE, *Conférence de Notre-Dame*, 1851 : *Œuvres complètes*, Bruxelles, 1854, IV, p. 121.
42. Cf. *Documentation catholique*, n° 1491, 2 avril 1967. *L'Espérance qui est en nous*. Brève présentation de la foi catholique par le secrétariat pour les non-Chrétiens. Préface du cardinal Marella.
43. A. ARNAULD, *Œuvres*, Lausanne, 1775-1783 : t. XVII, *Seconde apologie de Jansénius*, p. 331. Cité par B. GROETHUYSEN, *Origines...*, p. 140.
44. Réponse de M** à M. l'évêque de** sur cette question : y a-t-il quelque remède aux maux de l'Eglise de France, 1778. Cité par B. GROETHUYSEN, *Origines...*, p. 136.
45. A. ARNAULD, *Seconde apologie de Jansénius* (t. XVII des *Œuvres*), p. 140. Cité par B. GROETHUYSEN, *Origines...*, p. 135.
46. *Une Introduction à la foi catholique. Le Catéchisme hollandais*, Toulouse, Privat, 1968, p. 345.
47. Cf. H. BREMOND, *Histoire...*, notamment, III, pp. 218-219.
48. J.-F. SENAULT, *L'Homme criminel ou la corruption de la nature par le péché selon les sentiments de saint Augustin*, Paris, 1644, pp. 854-855.
49. *Ibid.*, pp. 855-856.
50. BÉRULLE, *Œuvres complètes*, Paris, 1644, p. 762 (*Œuvres de piété*, XII, 4).
51. Ed. Lethielleux, Paris, 1875.
52. L. LESSIUS, *De Perfectionibus...*, I, XIII, pp. 484-485.
53. *Ibid.*, pp. 485-486.
54. *Ibid.*, pp. 486-487.
55. *Ibid.*, pp. 487-488.
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*, pp. 467-468 et pp. 502-503.
58. *Ibid.*, p. 251.
59. *Ibid.*, p. 488.
60. *Ibid.*, p. 251.
61. *Ibid.*, pp. 488-489.
62. *Ibid.*, pp. 494-495.
63. *Ibid.*, p. 380.
64. *Ibid.*, p. 381.
65. *Patr. Lat.*, XXXVIII (sermon IX), col. 88.
66. Texte cité dans LESSIUS, p. 398.
67. Cf. plus haut, pp. 265-272.
68. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II^{ae}, qu. 73, art. 1 : *Le Péché*, I, p. 88 (éd. Desclée de Brouwer).
69. *Ibid.*, art. 3, pp. 96-97.
70. O. MAILLARD, *Sermons et poésies*, éd. A. de la Borderie, Paris, 1877, pp. 6-7.
71. Cf. plus haut p. 256.
72. GERSON, *L'Œuvre française* (éd. Glorieux), n° 328, p. 371.
73. Th. DE BEZE, *Chrétiennes méditations* (méditation sur le ps. VI), p. 54.

74. BÉRULLE, *Œuvres...*, p. 443 (Préambule à *La vie de Jésus*, XI).
75. *Ibid.*, p. 27 (*Traité des énergemènes*, ch. VII, 2).
76. *Ibid.*, p. 902 (*Œuvres de piété*, LXXXV, 1).
77. PASCAL, *Pensées*, n° 506 de l'éd. Brunsvicg.
78. J. PASCAL, « Règlement pour les enfants de Port-Royal », dans *Lettres, opuscules...*, p. 285.
79. BOSSUET, *Œuvres complètes* (éd. Rennes, 1862), I, p. 453.
80. On songe ici, entre autres, à la tapisserie d'Angers, à l'Apocalypse flamande des environs de 1400 conservée à la Bibl. Nat. (B.N. néerl. 3), à celle de Dürer, etc.
81. LUTHER, *Werke*, éd. Weimar, XLV, p. 482 : Explication de Jean, 14 ; 16 (1537). Cité par H. STROHL, *Luther jusqu'en 1525*, p. 52.
82. LUTHER, *Werke* (même éd., xxxvi, pp. 553 et suiv. : Explication de I Cor., 15 (1534), cité dans *Ibid.*, p. 53).
83. LESSIUS, *De Perfectionibus...*, n° 65, p. 381.
84. C'est la « méditation IV du 3^e jour » : *Retraite...*, pp. 129-131.
85. BOURDALOUE, *Caréme*. Sermon 22 « Sur l'aveuglement spirituel », dans MIGNE, *Collection des orateurs sacrés*, XIV, col. 709.
86. Je dois cette indication à Daniel Rivière.
87. TAULER, *Sermons...* (« 2^e sermon pour le saint sacrement ») : II, p. 93.
88. H. DE MAUPAS DU TOUR, *La Vie de la vénérable Mère Jeanne Françoise Fremiot de Chantal*, Paris, 1644, p. 443.
89. Cf. M. BELLET, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, notamment pp. 168-175.
90. Cf. plus haut p. 137.
91. P. BOAISTUAU, *Le Théâtre du monde...*, éd. de 1572, dédicace, II^b.
92. J. LEJEUNE, *Sermons*, 12 vol., Lyon, 1825-1826 : XI, p. 348 (sermon 323 « De la possession »).
93. R. KURAL, *Etude de deux manuscrits de convulsionnaires jansénistes du milieu du XVIII^e siècle*, mémoire de maîtrise, ms. dact. Paris I, 1971, pp. 127-128.
94. H. DE MONTARON, *Dictionnaire apostolique*, 1768, II, p. 382. Cité par B. GROETHUYSEN, *Origines...*, p. 88.
95. DOMINIQUE DE SAINTE-CATHERINE, *Le Grand pécheur converti représenté dans les deux estats de la vie de M. de Quérolet, prestre, conseiller au parlement de Rennes*, 1677, pp. 358-362.
96. P. NICOLE, *Essais de morale*, éd. 1725 en 14 vol. : I, pp. 125-135 (3^e traité, ch. v).
97. L. TRONSON, *Retraite...* (III^e jour, 2^e méditation), pp. 109-110.
98. BOSSUET, *Œuvres*, éd. Rennes, 1862, t. II, p. 448. Sermon prononcé entre 1656 et 1658.
99. BOURDALOUE, *Mystères*. Sermon IV : « Sur la passion de J.C. », dans MIGNE *Collection des orateurs sacrés*, XIV, col. 1033-1034.
100. L. TRONSON, *Retraite...* (III^e jour, 2^e méditation), pp. 111-112.
101. Cette dernière formule par exemple dans le *Catéchisme de Bayeux*, 1700, p. 143. Cf. par ailleurs B. GROETHUYSEN, *Origines...*, pp. 67-88.
102. P. COUSTEL, *Les Règles de l'éducation des enfans...*, Paris, 2 vol., 1687 : livre second, ch. II, § x, pp. 224-225.
103. *De Quibusdam officiis pietatis scholasticorum*, Angers, 1730. Cf. J. MAILLARD, *L'Oratoire à Angers aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 155.
104. JEAN-PAUL II, *Dieu riche en miséricorde*, Paris, Le Cerf, 1980, pp. 22-23. En opposition avec la doctrine traditionnelle qui présentait Dieu le Père exigeant la mort de son Fils, voir J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris-Tours, Mame, p. 197, et Fr. VARILLON, *Joie de croire, joie de vivre*, Paris, Centurion, 1981, pp. 69-79.
105. L. TRONSON, *Examens particuliers sur divers sujets...* éd. 1811, II, p. 208. Cité par B. GROETHUYSEN, *Origines...*, p. 150.
106. P. NICOLE, *Essais de morale*, XIII, pp. 285-288. Ce texte cité aussi par B. GROETHUYSEN, *Origines...*, pp. 150-151.
107. Ch. URBAIN et E. LÉVESQUE, *L'Eglise et le théâtre*. Bossuet. *Maximes et réflexions sur la comédie*, Paris, Grasset, 1930, p. 273.
108. A. DE RANCÉ, *Eclaircissements de quelques difficultés que l'on a formées sur le livre... de la Vie monastique*, Paris, 1685, p. 233. Ch. URBAIN et E. LÉVESQUE, *L'Eglise et le théâtre...*, pp. 258-259.
109. R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos*, Hambourg, Evangelischer Verlag, I, p. 42.
110. Y. PÉLICIER, *Colloque sur la névrose obsessionnelle, suivi de l'intégralité du Traité des scrupules de J. J. Du Guet* : cahier Vapeurs 2, éd. Pfizer, Paris, 1976. Utilisation de cet ouvrage plus loin pp. 352 et suiv.
111. Publié au Seuil en 1978. Cf. aussi P. SOLIGNAC, *La Névrose chrétienne*, Paris, éd. de Trévise, 1976, surtout pp. 82-114. L'ouvrage d'A. HESNARD, *L'Univers morbide de la faute*, Paris, P.U.F., 1949, paraît de nos jours trop simpliste.
112. Pour les développements qui suivent je renvoie principalement à A. VERGOTE, *Dette et désir...*, surtout pp. 20-22, 64-137, 153-161, 253-254.
113. S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1971, pp. 82-83.
114. S. FREUD, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 150-155.
115. A. VERGOTE, *Dette et désir...*, p. 252. A. HESNARD, *L'Univers...*, p. 259 : « Toutes les transitions existent entre la culpabilité endogène des individus normaux et la culpabilité totalement irréaliste du malade mental. »
116. *Ibid.*, p. 117.
117. *Ibid.*, p. 64.
118. *Ibid.*, p. 97.
119. Cf. H. EY, P. BERNARD, Ch. BRISSET, *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson, 5^e éd. 1978, pp. 490-505. L'EMPERIÈRE, A. FÉLINE..., *Abrégé de psychiatrie de l'adulte*, Paris, Masson, 1977, pp. 112-115. Article « obsession et névrose obsessionnelle » de l'*Encyclopaedia Universalis*, XI, pp. 1025-1027.
120. S. FREUD, *Malaise...*, p. 98.
121. FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*, Paris, 1833 : VII, *Traité de l'amour de Dieu*, I. IX, ch. 8, p. 144.
122. A. VERGOTE, *Dette et désir...*, p. 88.
123. Voir plus haut p. 275.
124. Citation donnée sans référence par P. SOLIGNAC, *La Névrose chrétienne* p. 97. La pensée de saint Athanasé à cet égard est notamment exprimée dans son *Contra gentes* (*Patr. Grec.*, xv, col. 876-879).
125. GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *La Création de l'homme*, trad. J. Laplace, Paris, Le Cerf, 1943, p. 159. Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, pp. 50-65.
126. E. RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann-Lévy, s.d., pp. 117-118.
127. J.-J. OUIER, *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure dans Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 472-474.
128. Cf. à ce sujet *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. LXIV-XLV, col. 349-395.
129. J.-J. LANGUET, *La Vie de la vénérable Mère Marguerite-Marie* (1729), éd. utilisée Paris, 1860, p. 364.
130. A. VERGOTE, *Dette et désir...*, p. 156.
131. *Ibid.*, p. 126.
132. G. DI FAZIO, « Salvatore Ventimiglia e il rinnovamento della catechesi nell'Italia del Settecento », dans *Orientamenti sociali*, xxxv, 1, janvier-avril, 1981, p. 88.
133. A. VERGOTE, *Dette et désir...*, p. 161.
134. *Ibid.*
135. R. GIRARD, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, notamment p. 263. Cf. aussi « Quand ces choses commenceront... », entretien avec Ph. Murray dans *Tel Quel*, n° 78, hiver 1979, p. 49.
136. A. VERGOTE, *Dette et désir...*, pp. 85-86.
137. C'est un des thèmes du livre de E.H. ERIKSON, *Luther avant Luther*, Paris, Flammarion, 1968.
138. Cf. G. DE GREEF, *Les Instincts de défense et de sympathie*, Paris, P.U.F., 1947, p. 40.
139. J. DE MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, 2 vol., Paris, 1831 : I, pp. 27 et 49 (1^{er} Entretien). J.P. JOSSUA, *Discours chrétiens et scandale du mal*, Paris, Chalet, 1979, pp. 88-89.
140. J.P. JOSSUA, *Discours...*, pp. 132-133.
141. L. BLUM, A l'*Echelle humaine* dans l'*Œuvre de Léon Blum*, Paris, Gallimard, 1945, v, p. 412. A. HESNARD, *L'Univers...*, p. 438, n. 1.
142. Ph. ARIÈS, *L'Homme...*, pp. 138-140.
143. A. VERGOTE, *Dette et désir...*, p. 98. Cf. N. ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 25-30.
144. C'est le sous-titre de *La Peur en Occident*.