

II. Shame and penance in theological discourse and practice

Silvana Vecchio

La honte et la faute. La réflexion sur la verecundia dans la littérature théologique

Dans les théories des passions élaborées par la culture médiévale, la honte n'est pas considérée parmi les plus importantes ; dans les systèmes de passions elle est souvent absente ou est analysée dans le contexte d'autres passions (surtout la crainte). Il y a quand même un texte, le *Beniamin minor* de Richard de Saint Victor, qui me paraît très significatif, à la fois parce que la honte est ici l'objet d'une réflexion particulièrement développée, et parce que ce texte, composé dans la deuxième moitié du XII^e siècle, peut être regardé comme le point d'arrivée du débat médiéval sur la honte avant la circulation des textes aristotéliens. Richard décrit un parcours de préparation à la contemplation qui se base sur la lecture allégorique de la génération des fils de Jacob ; les sept fils que Jacob a eus de Lia représentent les passions 'ordonnées', c'est-à-dire les vertus nécessaires pour avancer vers l'extase mystique. La série des passions – crainte, douleur, espoir, amour, joie, haine – se termine avec la honte, représentée par la seule fille que Jacob a eu, à savoir Dina. Née après son frère Zabulon, qui représente la haine du péché, Dina est le symbole de la vraie pudeur, de la *verecundia ordinata* qui précède le péché et s'oppose à sa réalisation. L'objet de la honte est donc le péché, mais la honte n'est pas la confusion de celui qui, surpris à pécher, craint l'infamie ; d'ailleurs la honte n'est non plus le sentiment d'infériorité et d'insuffisance de celui qui se voit pauvre et de condition modeste ; ni même la rougeur toute charnelle qui vient de la nudité physique. Très difficile à trouver parmi les hommes, la vraie honte naît d'un jugement intérieur de la conscience confrontée à sa propre faiblesse.

Comme toutes les autres passions, la pudeur doit être ordonnée, autrement elle n'est plus vertu. En effet, Dina s'avère un personnage ambivalent, qui se prête bien à illustrer les éléments d'ambiguïté inhérents à la notion de honte : selon le récit biblique, Dina, prise par le désir de voir le monde extérieur et surtout les femmes, sort de la maison ; Sicheim la voit, tombe amoureux d'elle et la viole, provoquant ainsi la colère des frères de Dina qui vengent la sœur trucidant Sicheim lui-même et tous ses compagnons. De cet épisode Richard donne une interprétation psychologique : sortant de la maison Dina perd l'intégrité de la vertu, mais la vertu dont il parle n'est pas la virginité du corps, est la bonne pudeur. L'impulsion à sortir s'enracine dans ce même sentiment de honte, qui, devenu excessif et donc désordonné, pousse l'âme à chercher un soulagement à sa tension intérieure dans la comparaison avec les autres, qui se traduit dans une forme de vanité. La honte, désormais désordonnée, s'adresse à des objets qui ne sont pas le péché et se transforme en honte tout à fait humaine, qui, au lieu de renforcer la vertu, nourrit les pires vices.

Dans le texte de Richard la honte joue donc plusieurs rôles : elle est à la fois une passion, un vice, une vertu. En effet dans la tradition médiévale la notion de honte n'est jamais univoque : il y a plusieurs typologies de honte, mais en dernière analyse, il n'y a que l'alternative radicale entre bonne honte, qui est une vertu ou presque, et honte mauvaise, qui est un péché ou est de quelques façon liée à une faute.

Le lien entre honte et péché renvoie au péché originel. Il suffit de rappeler la réflexion d'Augustin, qui dans le livre XIV de la Cité de Dieu décrit la scène de fondation de la honte : la découverte de la nudité qui suit immédiatement le péché d'Adam et Eve coïncide avec l'acte de naissance de la pudeur ; les parties du corps qui avant le péché

pouvaient être montrés et regardés sans aucun mouvement de honte, les organes de la génération, sont devenues désormais impudiques, et portent dans leur propre nom (*pudenda*) le marque de la honte. Ce qui fait scandale dans la nudité et dans l'activité de ces organes, est l'impossibilité de les soumettre au contrôle de la volonté ; c'est la concupiscence qui se manifeste dans les organes sexuelles, c'est-à-dire non seulement la résistance du corps aux lois de la raison, mais une sorte d'autonomie de la chère, désormais obéissante seulement à ses propres désirs. La réflexion augustinienne établit un lien très étroit entre péché et honte ; absente dans la nature humaine originaire, la honte est la conséquence directe d'un péché qui n'est pas un péché charnel, mais se manifeste quand même dans la sexualité. La honte n'est pas un péché, mais trahit son origine du péché.

A l'origine de l'idée d'une honte vertueuse il y a au contraire la longue réflexion développée par saint Ambroise dans les pages du *De officiis*, où il définit la *verecundia* comme une vertu (*pulcra virtus et suavis gratia*) qui, comme le disait Cicéron, peut concerner à la fois les actions et les mots. Différente de la *pudicitia* et de la chasteté, la *verecundia* est quand même leur compagne indispensable, et une espèce de garde du corps.

Le texte de Richard de Saint Victor peut être lu comme une sorte de synthèse de cette double tradition, qui finit par offrir à la culture médiévale une idée tout à fait nouvelle et originale de la honte. La honte est une passion, mais la référence au péché reste l'élément centrale de sa définition ; cependant, perdu toute relation avec la sexualité et la nudité, elle s'est totalement intériorisée et en même temps s'est étendue jusqu'à comprendre tout genre de péchés. C'est justement grâce à cette extension de son domaine, que la honte peut devenir un élément fondamentale de la dynamique pénitentielle.

Le nœud des problèmes qui s'entrelacent autour de l'analyse de la honte jusqu'au XIIe siècle est destiné à se compliquer au siècle suivant, à la suite de la découverte des textes d'Aristote ; en effet Aristote d'un côté exclut décidément que la honte puisse être un habitus vertueux et souligne son caractère passionnel, confirmé par ses manifestations au niveau physique (la rougeur), de l'autre côté définit l'*aidôs* comme le juste milieu entre deux extrêmes vicieux (l'impudence et la timidité), qui rend louable l'*aidemôn*, la personne pudique.

L'idée d'une 'passion louable', que Thomas emprunte à Aristote, permet de confiner la honte dans une sorte de limbe éthique, à l'intérieur duquel on peut définir plus aisément ses caractères : la honte étant une passion de l'irascible, a à faire avec un mal difficile à éviter, un mal qui ne dépend pas entièrement du sujet, mais qui vient de l'extérieur, du blâme qu'un autre peut lui infliger. Opposée à la gloire, la honte est le résultat d'un regard extérieur qui condamne un acte vicieux, et en particulier un péché. Dans ce domaine, elle peut se présenter soit comme l'impulsion qui retient de la faute (*erubescencia*), soit comme le mouvement qui vise à cacher au regard d'autrui un acte indécent déjà commis (*verecundia*). Mais Thomas récupère aussi le lien que Augustin avait établi entre honte et sexualité, en plaçant la honte parmi les parties intégrales de la tempérance ; tout en n'étant pas une vertu, la honte est quand même une condition nécessaire pour que la tempérance puisse se réaliser : en effet, la crainte du blâme d'autrui pour les actions ignobles est un déterrent qui interdit de les accomplir, ou au moins de les manifester. La honte est donc une sorte de frein psychologique de la turpitude, un vice qui se définit justement par rapport à la sexualité.

Remarks on Shame in 12th- and 13th-Century Theological Literature

In theories of the human passions developed by medieval culture, shame is not among the most important; in fact, in passion systems, it is often omitted or analysed in the context of other passions (namely fear). There is, nonetheless, one text, Richard de Saint Victor's *Beniamin minor*, which can be considered very significant, both because it considers the concept of shame in great detail and because this text, written during the second half of the 12th century, can be seen as the culmination of the medieval debate on shame prior to the circulation of Aristotelian texts. Richard describes a ritual of preparation for contemplation based on an allegorical reading of the birth of the sons of Jacob: Jacob's seven sons born of Leah represent the moderate passions; in other words, the virtues required to attain mystical rapture. The series of passions – fear, distress, hope, love, joy, hatred – ends with shame, represented by Jacob's only daughter, Dinah. Born after her brother Zebulun, who represents hatred of sin, Dinah is the symbol of true modesty, the *verecundia ordinata*, which precedes sin and stands in its way. The object of shame is thus sin, but shame is not the confusion of one who, caught in the act of sin, fears infamy; nor is it the sentiment of inferiority and inadequacy of one who sees himself as poor and of modest means; nor yet the carnal blush born of physical nudity. True shame, born of self-judgement resulting from the confrontation between one's conscience and one's own weakness, is a rare commodity among men.

As with all of the passions, modesty must be moderate in order to be a virtue. In fact, Dinah turns out to be an ambivalent character who lends herself well to the illustration of the elements of ambiguity inherent to the notion of shame. According to the Biblical text, Dinah, desirous of seeing the outside world and especially other women, leaves the house; Shechem sees her, falls in love with her and rapes her, thus stirring the ire of her brothers, who avenge her by killing Shechem and all of his companions. Richard gives a psychological interpretation of this episode: by leaving the house, Dinah loses the fullness of virtue; however, the virtue of which he speaks is not physical virginity, but rather true modesty. The impulse to leave the house takes root in this same sentiment of shame, which, having become excessive and thus immoderate, pushes the soul to seek solace from its internal tension through comparison with others, which transforms it into a form of vanity. Shame, having become immoderate, turns itself towards objects other than sin and becomes a fully human shame, which, instead of strengthening virtue, feeds into the basest of vices.

In Richard's text, shame thus plays several roles: it is by turns a passion, a virtue and a vice. In fact, in medieval tradition, the notion of shame is never univocal: there are several typologies of shame, but in the final analysis, we are left with the radical options of good shame, which is a virtue or something approaching it, and bad shame, which is a sin or at least the result of a misdeed.

The association of shame and sin refers back to original sin. One need only recall Augustine's meditation in Book XIV of *The City of God* describing the scene of the foundation of shame: the discovery of nudity immediately subsequent to Adam and Eve's sin coincides with the birth of modesty; the body parts which, prior to the sin, could be exhibited and seen without shame – the organs of procreation – become henceforth shameful, and bear in their very name (*pudenda*) the mark of shame. What is scandalous in nudity and in the activity of these organs is man's inability to control them with his will; it is the concupiscence manifested by the sex organs, in other words – not just the body's resistance to the laws of reason, but a sort of autonomy of the flesh, which will henceforth obey only its own desires. The Augustinian meditation establishes a close connection between sin and

shame; absent from inherent human nature, shame is the direct consequence of a non-carnal sin, which nonetheless manifests itself carnally. Shame is not a sin, but it betrays its sinful origins.

Concerning the genesis of the concept of virtuous shame, there is on the other hand a long meditation developed by Saint Ambrose in the *De officiis*, wherein he defines *verecundia* as a virtue (*pulcra virtus et suavis gratia*), which, according to Cicero, can be applied both to words and actions. While differing from *pudicitia* and chastity, *verecundia* is nonetheless their tireless companion and “bodyguard”.

Richard de Saint Victor’s text may be read as a sort of synthesis of this double tradition, which provides medieval culture *in fine* with a totally new and original interpretation of shame. Shame is a passion, but reference to sin remains central to its definition; however, stripped of all relationship to sexuality and nudity, it has been completely internalised and at the same time extended to encompass a multitude of sins. It is because of this extension of its scope that shame is able to become a fundamental element of the dynamics of penance.

The core of problems formed around the analysis of shame up to the 12th century was destined to become even more complicated over the following century, with the discovery of Aristotle’s texts; in fact, although Aristotle definitively excludes the characterisation of shame as a virtuous *habitus*, underscoring its passionate character –confirmed by its physical manifestation (blushing) – he defines *aidòs* as the happy mean between two depraved extremes (impudence and timidity), making the *aidemòn*, the modest man, praiseworthy.

The idea of a ‘praiseworthy passion,’ borrowed by Saint Thomas from Aristotle, allows shame to be restricted to a sort of ethical limbo within whose confines we are more easily able to define its characteristics: shame, being a passion of the irascible, is associated with an evil we may avoid with great difficulty, an evil which is not entirely dependent on the subject, but which comes from the outside, from the blame others may inflict upon him. In contrast to glory, shame is the result of an outside point of view condemning an act of depravity, *a fortiori* a sin. In this area, shame may be presented either as an impulse that averts misdeeds (*erubescencia*), or rather as the attempt to hide a prior misdeed from the sight of others (*verecundia*). Saint Thomas also takes up Augustine’s association of shame with sexuality, placing shame among the necessary ingredients of temperance; while not a virtue in its own right, shame is nonetheless a necessary prerequisite for temperance: in fact, fear of blame by others for one’s unworthy acts is a deterrent to their realisation, or at least to claiming them as one’s own. Shame is thus a sort of psychological brake on turpitude, a vice defined with reference to sexuality.