

CORPS ET SEXUALITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN

Vincent de Paul ENGA DJOMDJUI, Gabin KENKO

(Docteur PhD, Institut Universitaire de la Côte, Douala- Cameroun)

(Docteur PhD, Institut Universitaire de la Côte, Douala- Cameroun)

RÉSUMÉ: Cet article ambitionne d'évaluer la pensée du corps et son lien étroit à la sexualité dans la philosophie de Saint Augustin. La sexualité est une constituante du corps qui doit être réduite au silence afin que le couple corps-âme recouvre sa pureté originelle. C'est dire que si l'homme est censé retrouver *post mortem* le Jardin d'Éden qu'il a perdu à cause de la désobéissance de l'âme humaine à la prescription de ne pas manger du fruit de l'Arbre de la Vie, il ne peut retourner à cet état prélapsaire que par le biais d'une vie ascétique fondée sur le bâillonnement des vellétés libidinales liées au corps. Toutefois, penser l'homme en déniait l'aspect précis par lequel il est un corps sexué, afin de juguler les désirs concupiscibles qu'il aurait hérité du péché de l'âme, n'est-ce pas sinon le désincarner et le déréaliser, au moins le punir pour les péchés de l'âme ? Pour tenter de démêler l'écheveau de cette pensée qui au final sera celle de la périodisation du corps dans son rapport à la sexualité chez Augustin, nous ferons recours à une méthode analytique et critique.

Mots-clés : corps, sexualité, ascétisme, virginité, abstinence, âme.

ABSTRACT: This article aims to evaluate the thought of the body and its close link to sexuality in the philosophy of Saint Augustine. Sexuality is a constituent of the body that must be silenced so that the body-soul couple recovers its original purity. That is to say that if man is supposed to find *post mortem* the Garden of Eden which he lost because of the disobedience of the human soul to the prescription not to eat the fruit of the Tree of Life, he can only return to this prelapsarian state by means of an ascetic life based on the gagging of libidinal inclinations linked to the body. However, to think of man by denying the precise aspect by which he is a sexual body, in order to curb the lustful desires that he would have inherited from the sin of the soul, is this not at least disembodiment and derealization, if not punish him for the sins of the soul ? In an attempt to unravel the skein of this thought which will ultimately be that of the periodization of the body in its relationship to sexuality in Augustine, we will use an analytical and critical method.

Keywords: body, sexuality, asceticism, virginity, abstinence, soul.

I. INTRODUCTION

La philosophie augustinienne du corps humain naît dans un contexte où le corps est considéré comme une source de malheur pour une âme en quête de salut. Elle apparaît ainsi comme le souci de sauver le corps propre de l'étau d'une âme qui l'instrumentalise pour assouvir ses désirs ou pour commettre ses péchés, ce sauvetage ayant pour *telos* de donner au corps incriminé l'opportunité de recouvrer sa pureté originelle. Augustin a la conviction que le corps a été créé pur et que les dérives auxquelles il participe ne sont que les conséquences d'une âme dont la défektivité est due à la transgression de la loi divine, transgression reconnue par les chrétiens sous l'appellation de péché originel. Contrairement donc à ce que les philosophes dualistes passés pensent, Augustin soutient que l'âme est responsable à la fois de sa déchéance et de celle du corps.

Toutefois, les choses ne sont pas si simples chez Augustin. La radicalité de l'ascétisme qu'il convoquera pour sauver le corps, et par voie de conséquence, tirer l'âme de la déchéance où elle est tapie, sera encore une manière de perpétuer le cycle alors classique de sa subalternation tel qu'on le voit à l'œuvre dans les pensées de la détestation du corps comme celles des pythagoriciens, des platoniciens, des stoïciens et des plotiniens. En effet, Augustin n'envisage la purification du corps que sous le prisme de l'ignition foncière de son *mode d'existence* libidinal. Autrement dit, l'évêque d'Hippone ne croit parvenir à la réconciliation heureuse de l'âme et du corps que par le truchement du musèlement de celui-ci de ses appétits sexuels. De la sorte, la condition *sine qua non* pour recouvrer cette pureté d'antan sera, pour l'homme en quête de Salut, sinon de ne s'adonner à la sexualité qu'à but reproductif dans le mariage, du moins de demeurer chaste ou vierge pour toujours.

La conciliation souhaitée de l'âme et du corps ne doit-elle s'opérer qu'au grand dam du corps ? Peut-on efficacement opérationnaliser, ne serait-ce qu'institutionnellement, le souci augustinien d'une existence

biophysique délestée de ses nécessités libidinales sans déréaliser le corps ? Ne s'expose-t-on pas maladroitement à ce que Michel Onfray nomme « le retour du refoulé » quand on s'attèle comme le fait Augustin à museler si radicalement la sexualité ?

II. LA SEXUALITÉ OU LE « TOMBEAU » DU CORPS

Penser la sexualité chez Augustin, c'est nécessairement penser à partir et par-delà les traumas liés à la vie concupiscible de son adolescence, lesquels traumas ont d'abord suscité chez l'Évêque d'Hippone une pensée forte, mais combien péjorative du corps et de la sexualité. Lucien Jerphagnon [Jerphagnon, 2002] rappelle d'ailleurs que la philosophie d'Augustin est indissociable de son expérience égotiste, à savoir de son errance dans la vie de débauche. En effet, victime de la liberté, dès ses 16 ans, la puberté l'enferma dans l'amour de l'amour. À cette période de sa vie, le jeune Augustin se laissa enflammer par les voluptés de toutes natures, par les commodités de la vie mondaine. Il témoigne de cela dans *Les Confessions* : « J'étais adolescent ; je brûlais de me rassasier de plaisirs infernaux, j'eux l'audace de m'épanouir en des amours changeantes et ténébreuses ; et "ma beauté se flétrit" et je ne fus plus que pourriture à vos yeux, pendant que je me complaisais en moi-même et voulais plaire aux yeux des hommes » [Augustin, 1964 : p. 37].

À Carthage, lors de ses études de rhétorique, soutenues par son père, son désordre prend une vitesse de croisière ; bon rhéteur, il se laisse embarquer régulièrement dans des envolées sophistiquées, mettant son éloquence au service de la duperie, des vaines gloires et finalement d'un plaisir de cour ou d'un donjuanisme dont il confessera par la suite qu'il était dirimant. *Les Confessions* ne disent pas autre chose : « je m'éparpillais, et j'allais bouillonnant parmi mes fornications ». Cette obsession sexuelle le poussa dès ses 17 ans à vivre en concubinage avec une fille dont il aura un enfant du nom d'Adéodat.

Augustin a donc joui d'une vie sexuelle des plus torrides, mais à ce bonheur de jouisseur se mêle un certain regret *après coup* (un regret épiméthéen) à cause de la réminiscence des semences de foi jetées en lui par sa mère. Dans *Les Confessions*, il qualifie lui-même ce moment de son existence d'errance et d'égarement. « J'ai au cours de mon adolescence, dit-il, glissé loin de toi et j'ai erré, mon Dieu, égaré à l'excès loin de ta fixité et je suis devenu à moi-même la contrée du dénuement » [Augustin, 1947 : p. 43]. Dans cet *après coup* où règne le remord et le regret, Augustin, à l'image de Platon dont il s'inspire peu ou prou, oppose le plaisir sexuel dirimant, car instable, fugace, évanescent et vaniteux, à la fixité d'un Dieu bon de qui provient le vrai bonheur. Il y a donc nécessairement opposition entre l'amour instable, cause du mal qui détourne l'âme humaine du droit chemin, et l'amour vrai, invariable qui ne s'acquiert que dans la recherche des chemins qui mènent à Dieu.

Augustin éprouva le désir de trouver un principe capable de tranquilliser son âme en proie aux plaisirs de jouisseurs et d'assurer sa stabilité. Il crut trouver ce principe dans les sciences libérales qui ne le satisfirent guère. Il en conclut à leur égard que « ces études que l'on appelait honorable conduisaient aux barreaux » [Augustin, 1947 : p. 52]. Dès 372, la lecture de *Hortensius*, un dialogue de Cicéron, lui ouvrit de nouvelles voies en l'éveillant à la réflexion philosophique. « Une seule chose toutefois suffisait à me charmer, dans cette exhortation-là : ce n'était pas telle ou telle école, mais la Sagesse elle-même, quelle qu'elle fût, que je devais aimer et rechercher, atteindre et posséder, et étreindre de toutes mes forces, stimulé par ce discours qui m'enflammait et m'embrasait » [Augustin, 1947 : p. 54]. La lecture de Cicéron suffit à convertir Augustin de l'amour de l'amour à l'amour de la sagesse. Toutefois, il manquait dans le *corpus* de cet auteur l'essentiel, le nom de celui dont Jean 14.6 dit qu'il est la « vérité le chemin et la vie », c'est-à-dire le nom de Jésus. « Un seul point me faisait rabattre de mon ardeur : le nom du Christ n'était pas dans ce livre. Ce nom, selon les vues de votre miséricorde, Seigneur, ce nom de mon Sauveur, votre Fils, mon tendre cœur d'enfant l'avait sucé avec amour en suçant le lait de ma mère ; il était resté au fond, et sans ce nom, nul ouvrage, si savant, si bien écrit, si véridique fût-il, ne me ravissait tout à fait » [Augustin, 1864-1872 : p. 54].

Comme le fait alors remarquer Peter Brown (Brown, 2001 : p.51), c'est tout naturellement que Augustin se tourna vers la Bible pour y trouver cette sagesse, il eut la conviction que la sexualité était l'œuvre du corps plongé dans les ténèbres. Sa conception de la sexualité et du mariage s'en trouvait alors complètement affectée, du moins radicalement purifiée au point où Jean-Claude Guy dira que, pour Augustin, « en dehors de cette fin de la procréation, les maris ne sont que des amants impudiques, les épouses des prostituées, la couche nuptiale un lieu de débauche, les parents des proxénètes » [Guy & Refoulé, 1965 : p. 40].

Fortifié aux sources épistémiques cicéronienne et chrétienne, Augustin se fait de plus en plus sinon pessimiste, du moins contempteur de la sexualité ; il tient pour assurer qu'« il faut absolument fuir ces choses sensibles et prendre le plus grand soin de ce que, tant que nous nous chargeons de ce corps-ci, nos ailes ne soient pas immobilisées par leur glu » [Augustin, 1998]. Mais il faut le rappeler, selon Augustin il a existé un état *prélapsaire* (avant le péché originel) où l'homme se caractérisait par l'intégrité et l'immortalité. Ceux-ci ont été corrompus par le péché originel, lequel situe l'homme dans l'état *postlapsaire* de son devenir. C'est proprement dans ce second état qu'ayant perdu son immortalité et son intégrité du fait de la punition divine, se développent en l'homme des forces de résistance qui s'opposent à sa parfaite volonté et restreignent de façon irréductible sa liberté. C'est dans cet état précisément qu'Augustin situe la naissance de la sexualité. Celle-ci, en tant qu'elle est liée au corps, a signifié dans le devenir *postlapsaire* de l'humanité, la prison, sinon, pour reprendre la

terminologie socratique, le tombeau du corps, ce à quoi sera directement lié les errements vagabonds du corps. Dans le livre XIII des *Confessions*, Augustin décrit la sexualité selon l'analogie bien connue de la boîte de pandore : il fait de la sexualité le *canal* par lequel les maux ou les vices de toutes natures ont été acheminés à l'homme après sa déchéance au Jardin d'Éden. L'Homme est ainsi devenu par la naissance de la sexualité incapable de se maîtriser ; ne jouissant plus d'une volonté parfaite, il s'en est suivi la naissance malheureuse du conflit entre le corps et l'âme. On le voit, la sexualité est fille de la défectuosité du libre arbitre, elle est une conséquence du mauvais usage du libre arbitre rattaché à l'âme humaine.

À cause de la transgression survenue du fait de cette âme défectueuse, le corps de l'homme est devenu le lieu par excellence de la concupiscence. Désormais, la vie concupiscée contrôle le corps et le rend malheureux. Dans *Les Confessions*, notamment au livre X, Saint Augustin distingue trois grandes formes de concupiscence dans la vie de l'homme. On a entre autres « la concupiscence de la chair, celle des yeux et celle de l'orgueil ; la dernière l'emporte en importance sur les deux autres puisqu'elle les contient toutes deux » [Augustin, 1998 : p. 34]. Parlant de la concupiscence de la chair, elle est caractérisée par le plaisir sexuel, « marque de la colère de Dieu » [Roux, 2011 : p. 62] contre les hommes, à en croire Augustin. Et il faut le redire, l'homme n'était le sujet d'aucune vie sexuelle dans l'état *prélapsaire*, la sexualité n'étant apparue que dans l'état *postlapsaire* comme courroie de transmission du péché originel de génération en génération. La concupiscence de la chair fait naître la *libido* [Augustin, 1864-1872] en tant que force de résistance à la volonté liée à l'âme humaine. Le libidinal est en l'homme la marque de la souffrance, puisqu'il est insatiable, c'est le Sisyphes en chaque homme désormais esclave de l'acte sexuel.

Le pire dans cette condamnation *postlapsaire* par le biais de la sexualité, c'est la disjonction entre le corps et l'âme. Celle-ci perd son pouvoir de détermination et de contrôle, voire d'autorité sur le corps. La *libido* gouverne l'homme et le dresse contre son esprit, elle est une force de résistance à l'intérieur du sujet qui l'oppose à sa volonté consciente. Victime de cette force de résistance qui se décuple infiniment à la puberté, Augustin fait remarquer : « des vapeurs s'exhalaient de la boueuse concupiscence de ma chair, du bouillonnement de ma puberté ; elles ennuageaient et offusquaient mon cœur ; tellement qu'il ne distinguait plus la douce clarté de l'affection des ténèbres sensuelles. L'une et l'autre fermentaient confusément, et ma débile jeunesse emportée à travers les précipices des passions était plongée dans un abîme de vices » [Augustin, 1947 : pp. 37-38].

C'est pourquoi dans le propre parcours égologique d'Augustin, il faut rattacher son immersion dans la vie concupiscible à la faiblesse de la volonté rattachée à l'âme. Il identifie ce désir torride des plaisirs à une maladie grave de l'âme, puisque c'est l'âme pécheresse qui est esclave des désirs sexuels. « Mon âme était malade dit-il, et, rongée d'ulcères, se jetait hors d'elle-même, avec une misérable et ardente envie de se frotter aux créatures sensibles ». La sexualité condamne l'âme aux désirs du corps et la volonté déçue n'a plus la possibilité de se faire obéir. L'âme souffre des animosités du corps qui la conduisent toujours vers un plaisir incontrôlable. C'est ainsi qu'Augustin affirme : « Dans l'ordre naturel, l'esprit est au-dessus du corps ; et cependant il commande [*imperat*] plus facilement au corps qu'à lui-même. Pourtant, cette volupté [*libido*] dont nous parlons excite d'autant plus la honte qu'aux prises avec elle, l'esprit ne se commande pas assez efficacement à lui-même pour n'y trouver aucun plaisir et ne commande pas du tout à son corps pour que la volonté et non la passion mette en mouvement ces membres honteux – qui, dans ce cas, cesseraient d'être honteux. C'est une honte pour l'esprit d'éprouver la résistance d'un corps qui, par sa nature inférieure, devrait lui être soumis [*subiectum*] » [Augustin, 1864-1872, XIV, 23].

On le voit, le refus de l'âme de se soumettre à Dieu a entraîné le refus du corps d'obéir à l'âme. On peut parler ici de la révolte de soi contre soi, puisque, ce sont deux entités d'un seul être qui sont en conflit. Mais un tel conflit est toujours à l'avantage du corps, puisque la concupiscence de la chair incline l'âme au péché qu'elle ne souhaite plus, mais qu'elle ne peut empêcher à cause de la faiblesse de la volonté qui lui est inhérente. L'âme devient en quelque sorte enchaînée au corps comme à son maître, car à suivre Augustin, de même que la sexualité est le *tombeau du corps*, de même encore le corps est conséquemment selon l'assertion socratique le *tombeau de l'âme*. C'est pourquoi : « Cette passion est si forte qu'elle ne s'empare pas seulement du corps tout entier, au dehors et au-dedans, mais qu'elle émeut tout l'homme en unissant et mêlant ensemble l'ardeur de l'âme et l'appétit charnel, de sorte qu'au moment où cette volupté, la plus grande de toute, entre celle du corps, arrive à son comble, l'âme arrivée en perd la raison et s'endort dans l'oubli d'elle-même » [Augustin, 1864-1872, XIV, 16].

Donc l'âme perd le contrôle d'elle-même, à cause de sa faiblesse, ses défenses, notamment celles de sa volonté étant incessamment affaiblies par les attaques du corps. Si le premier corps, celui d'avant la transgression (le *prélapsaire*) était bon, on ne peut en dire autant du second qui, après la transgression de la volonté divine, fut loti du triste héritage qu'est la sexualité. À la *puissance résistante* de la volonté, s'est ainsi substituée la *puissance permissiviste* de la libido rattachée au corps. Voici ce que rapporte Augustin : « Les parties destinées à la génération auraient été mues comme les autres membres, par le seul commandement de la volonté. Il aurait pressé sa femme dans ses bras avec une entière tranquillité de corps et d'esprit, sans ressentir en sa chair aucun aiguillon de volupté, et sans que la virginité de sa femme en souffrit aucune atteinte. [...] La concupiscence ne

faisait pas mouvoir ces membres contre le consentement de la volupté, et la désobéissance de la chair ne témoignait pas encore contre la désobéissance de l'esprit » [Augustin, 1864-1872, XIV, 17].

Le plaisir concupiscé domine l'homme au point de constituer en lui un pôle d'altérité le privant de toute maîtrise. C'est dire que la libido enlève au sujet la capacité d'être maître de soi. Augustin condamne toutes formes d'acte sexuel ; il n'y voit que le biais de transmission du péché originel par excellence, puisque c'est la déchéance qui l'actionne. Sa radicalité à ce sujet paraît dans ses ouvrages majeurs, à l'instar de *La Cité de Dieu*, *Les Confessions*, ainsi que *De la Trinité*. On le voit, pour Augustin, la vie idéale est à la fois celle du premier couple avant le péché originel, et celle parfaite après la résurrection. La déchéance humaine commence avec le péché originel. Celui-ci introduit au cœur de l'espèce humaine la concupiscence charnelle et c'est pourquoi la sexualité ne prend effet qu'après la désobéissance au premier commandement donné à l'homme par Dieu. Dans *Les Confessions*, notamment au livre VIII, il montre que la *libido* est le fruit de la mauvaise orientation de la volonté. Par son libre arbitre, l'homme a choisi de renoncer à Dieu pour se préférer soi-même. Cet acte de désobéissance orchestre l'éveil de la *libido* qui rend l'homme esclave des pulsions destructrices de l'acte sexuel. Augustin a une conception pessimiste de la sexualité, c'est pour cela que Thonnard dira que « Saint Augustin enseigne encore que les relations sexuelles ne peuvent convenir qu'à des corps mortels ; d'où il suit qu'avant le péché elles n'auraient pas eu lieu » [Thonnard, 1969 : p. 115].

Il pense ainsi que la *libido* est structurellement liée à la volonté tout en s'opposant à elle. Elle détient une force de résistance constitutive qui empêche l'homme de faire ce qu'il veut. Elle a un fonctionnement indépendant de la volonté consciente, et son excitation, ne dépendant pas de cette volonté consciente, se rebelle contre elle. La volonté consciente du sujet est alors totalement diminuée, et la libido apparaît comme « signe le plus manifeste de l'incapacité de l'homme à être maître de lui-même ». Les pulsions sexuelles, d'après Augustin, sont destructrices, elles ont leur propre loi de fonctionnement irréductible à un processus volontaire et conscient ; il pose que la libido est le symptôme le plus clair de l'altérité se logeant au cœur même de l'*ipséité*, « de sorte qu'au moment où elle [la sexualité] arrive à son comble, toute l'acuité et ce qu'on pourrait appeler la vigilance de la pensée sont presque anéantis » [Augustin, 1864-1872, XIV, XVI.]. La libido domine donc la volonté humaine, elle est méprise à la fois du corps et de la volonté rattachée à l'âme humaine. « Cette passion est si forte qu'elle ne s'empare pas seulement du corps tout entier, au dehors et au dedans, mais qu'elle émeut tout l'homme en unissant et mêlant ensemble l'ardeur de l'âme et l'appétit charnel, de sorte qu'au moment où cette volupté, la plus grande de toutes entre celles du corps, arrive à son comble, l'âme enivrée en perd la raison et s'endort dans l'oubli d'elle-même » [Augustin, 1864-1872, XIV, 16].

Toutes choses qui poussent l'évêque d'Hippone à conclure que le désir sexuel est une maladie de l'âme ayant pour vocation la création d'une dislocation de l'harmonie de l'âme et du corps. C'est pourquoi la libido marque la finitude de l'homme et introduit l'ennemi au sein même de la subjectivité. L'homme déchu est alors ontologiquement incapable de se maîtriser sexuellement, le désir des organes génitaux devenant maître de lui-même.

Cependant, Augustin ne désespère pas. Il croit fermement que l'âme humaine peut venir à bout de la bourrasque libidinale, ou tout au moins en atténuer les ardeurs par un surcroît de spiritualité. Augustin cherche le moyen par lequel l'homme peut consentir au désir sexuel sans s'en faire l'esclave. Dans ses *Confessions*, il loge le sens de ce combat de libération de l'âme dans la détestation du corps, « afin que [mon] âme, échappée à la glu de la concupiscence, me suive jusqu'à vous, afin qu'elle ne se rebelle plus contre elle-même, et que, même pendant le sommeil, non seulement elle ne consomme pas, sous l'influence d'images bestiales, des turpitudes dégradantes jusqu'à l'émission charnelle, mais même qu'elle n'y consente même pas » [Augustin, 1964 : p. 232].

Pour lui, l'idéal serait de retrouver une vie dont l'homme est encore le maître de lui-même, une vie où seront définitivement bâillonnées ses pulsions charnelles. C'est pourquoi l'effectivité de cet idéal sera quant à elle la résultante d'une ascèse drastique prédisposant l'esprit à dompter absolument le corps. Autrement dit, l'individu doit récuser le corps afin de réussir une vie monastique dans le solipsisme et la prière. P. Brown pense à cet effet que c'est la virginité qui constitue l'idéal du comportement sexuel [de Tonnac, 2006], car elle permet une maîtrise absolue de soi-même d'après Augustin. Reste alors à voir en quoi ce bâillonnement du corps conduit chez Augustin à recouvrer la pureté d'avant la chute originelle.

III. LE DÉNI DE LA SEXUALITÉ COMME BIAIS D'ACCOMPLISSEMENT DE LA NATURE HUMAINE

Chez saint Augustin, le baptême permet de naître de nouveau en même temps qu'il garantit « le salut de l'âme et le renouvellement du corps ». Mais cette renaissance ne permet pas de fait de jouir d'un corps complètement délesté de ses aspects dirimants. Ce qui revient à dire que le baptême est une propédeutique à la contemplation de l'être véritable, sans être cependant le moyen par lequel l'homme recouvre immédiatement un corps christique. Il brise le lien de malédiction hérité des premiers parents sans directement mettre fin aux conséquences de leurs péchés. C'est pourquoi Jeanne-Marie Roux montre à cet effet que « Saint Augustin ne

croiyait pas que la rémission des péchés offerte aux hommes par le Christ pouvait permettre une purification totale de notre corps avant sa transmutation au paradis » [Roux,2011 : p. 64].

Accepter le baptême chrétien, c'est accepter de mener le combat nécessaire contre soi-même afin d'accéder à la béatitude ; lequel combat, il faut le redire, est combat de la volonté de l'âme contre les assauts intempestifs de la libido liée au corps. L'âme ne peut venir à bout du corps que par le biais d'une vie contemplative, soit une vie de pratiques ascétiques ou de continence : « cette lutte n'est connue que de ceux qui se font les champions de la vertu et les ennemis du vice, car le mal de la convoitise n'a d'ennemi que le bien de la continence » [Augustin, 1999, III, 7]. La continence apparaît ainsi pour Augustin comme un antidote contre les dérives de la *libido*, elle permet de concentrer l'âme sur les œuvres de Dieu. Il s'agit, pour Augustin, d'un moyen efficace pour neutraliser la *libido* qui engloutit l'âme dans les voluptés, afin de la préserver des miasmes de l'empiricité.

Conscient que « la volupté [*libido*] [...] a si bien assujetti à son empire [*suoiuri*] les parties génitales qu'elles ne peuvent se mouvoir que sous son action, soit qu'on l'excite, soit qu'elle surgisse spontanément » [Augustin, 1864-1872, XIV, XIX.], et de l'incapacité de l'homme à se maîtriser lui-même depuis la déchéance, Augustin pense qu'on peut apprivoiser la *libido* afin de l'intégrer de façon acceptable dans la vie contemplative « comme étant supérieure à la vie active ». Pour parvenir à cette normalisation de la libido, il faut consentir au détour nécessaire par l'institution religieuse et légale qu'est le mariage. Celui-ci est considéré par Augustin comme porteur de valeur, car *a minima*, l'acte sexuel doit être pratiqué pour glorifier le Seigneur. À cet effet, il affirme : « j'affirme que le mariage est bon, non pas précisément parce qu'il produit une postérité, mais parce qu'il la produit dans l'honnêteté, dans le droit, dans la pudeur et pour le bien de la société ; parce qu'il sert à donner aux enfants une éducation commune, salutaire et constante ; parce qu'enfin les époux s'y gardent la fidélité et ne profanent point le sacrement » [Augustin, 1999, XII, 12].

Dans son traité sur le mariage et dans le livre XI de ses *Confessions*, Augustin analyse cette question du mariage comme moyen par lequel l'on demeure fidèle à Dieu et donc en parfaite adéquation avec le sacrement du baptême. Le mariage est vivement recommandé pour ceux des hommes qui sont incapables de vivre une vie de continence. Toutefois, cette recommandation du mariage ne fait pas de cette institution théologico-légale l'exutoire des instincts libidinaux refoulés, car bien au contraire, le mariage n'est ainsi défendu qu'en tant qu'il a pour *telos* ultime la pérennité de l'espèce. C'est dire que chez Augustin, les époux ne doivent s'adonner au plaisir sexuel qu'à des fins procréatiques, car autrement, ils sont dans le péché. Dès l'exorde de son traité sur *Le bonheur conjugal*, il fait cette précision en disant : « C'est toutefois un bien pour elles [les personnes mariées] que cet état même du mariage où elles sont engagées, puisqu'elles l'ont choisi afin de retenir cette concupiscence dans les bornes légitimes et pour empêcher qu'il ne déborde d'une manière honteuse et dissolue. Car enfin si cette passion de la nature traîne après elle une faiblesse dans la chair qui soit incapable d'être réprimée, elle est resserrée par le moyen du mariage dans les liens indissolubles d'une foi qui l'attache à la compagnie d'une seule personne. Si elle a par elle-même une inclination de se porter avec excès à l'action charnelle, elle est réduite par le mariage à ne la désirer que pour engendrer chastement des enfants, parce que, s'il est honteux à une femme d'user de la compagnie de son mari par l'amour du plaisir, c'est une chose honnête et louable qu'elle n'en veuille point avoir d'autre que celle de son mari ni d'autres enfants que de lui » [Augustin, 2001 : p. 50].

De cette analyse du mariage comme institution théologico-légale aux fins procréatiques, Augustin déduit deux types de péchés : le péché mortel et le péché véniel. Le péché est mortel quand l'acte sexuel est commis hors du cadre du mariage. Indépendamment de sa finalité, Augustin n'admet pas de procréation hors du mariage. Par contre le péché est véniel quand l'acte sexuel, dans le mariage, est pratiqué pour autres fins que la procréation. Ce que Augustin qualifie de « commerce que les personnes mariées ont ensemble quand ils s'y portent par incontinence, non dans la seule vue d'avoir des enfants, mais quelquefois même sans avoir cette vue » [Augustin, 2001 : p. 66].

Cette posture théorique augustiniennne confirme que la *libido* n'est pas ontologiquement un mal ; quand elle advient dans le cadre du mariage et qu'elle est strictement utilisée à des fins de procréation, elle constitue un bien permettant la sanctification du Seigneur. À la seconde partie de son traité déjà cité, Augustin précise que ce bien que procure la sexualité n'exclut pas qu'elle soit un mal pour l'un des conjoints ou pour tous les deux. L'acte sexuel doit être contrôlé par la volonté consciente, autrement dit, doit être volontaire, la pulsion irrésistible qu'il engendre ne doit pas dominer l'homme. Pratiquer sous le contrôle de la volonté, il devient un moyen de sanctification. « Ainsi l'on doit inférer de tout cela que c'est une bonne chose de se marier parce que c'en est une bonne de "mettre des enfants au monde et de gouverner sagement sa famille » (I *Tim.* 5, 14) » [Augustin, 2001 : p. 62].

Augustin est encore plus radical sur la place de la sexualité dans le mariage. À l'en croire, un peu de sexe à des fins procréatiques dans le mariage vaut moins que la chasteté radicale des époux. Ce qui veut dire que, s'il est possible de vivre le mariage dans la chasteté absolue, cela serait nettement mieux, car « ce sont deux biens [...] le mariage et la continence, dont l'un est plus excellent que l'autre » [Augustin, 2001 : p. 54]. Il souligne ainsi que si la chasteté conjugale est supérieure à l'acte de la procréation, alors la virginité absolue est mieux que le mariage. Il fait l'éloge de l'abstinence en tant qu'elle permet de se concentrer sur l'œuvre de Dieu ; « car la

chasteté du mariage est une véritable chasteté, et par conséquent un bien, mais elle est moins excellente que la virginité » [Augustin, 2001 : p. 108]. De ce fait, « pour atténuer leur mérite, qu'on se garde bien de répéter contre eux, que de droit divin la continence l'emporte sur le mariage, et la virginité sur l'état conjugal » [Augustin, 1999, I, 1].

On le voit, Augustin est déjà suspicieux quant à la pratique de la chasteté conjugale. C'est pourquoi il entreprend de démontrer la supériorité de la continence sur tous les autres modes de vie. Il s'appuie alors sur les Saintes Écritures pour illustrer son propos, notamment à travers l'histoire de Marie et de Marthe, qui sont deux sœurs chrétiennes qui reçoivent la visite de Jésus. Elles représentent deux figures de la continence, à savoir un mariage parfait pour Marthe, symbole d'une vie active parfaite, et une chasteté absolue pour Marie, symbole d'une vie de contemplation excellente. Augustin dit de Marthe qu'elle a une très bonne attitude, car elle prend parfaitement soin de son hôte. Mais il dit bien mieux de Marie qui vit une chasteté absolue. D'elle, il précise en effet qu'elle est supérieure à sa sœur Marthe, puisqu'elle a mis toute sa vie au service de Dieu. Ce qui veut dire qu'une vie de continence absolue permet d'accorder toute son attention à l'œuvre du Seigneur, contrairement à la vie conjugale où l'on a aussi des obligations vis-à-vis de son/sa conjoint.e.

À travers cet exemple, on voit avec Augustin le bien que représente la continence totale et le « moindre bien que représente la chasteté conjugale, c'est-à-dire l'encadrement du désir sexuel dans les limites du mariage et en vue d'engendrer un enfant ». De là, Augustin en conclut de la non-nécessité du mariage, car il n'est pas forcément utile de se marier, puisque cette institution demeure inférieure à la continence et induit au péché véniel. La continence demeure le chemin par excellence pour surpasser l'infirmité de l'homme et vivre en conformité avec Dieu. « On doit avertir ceux mêmes qui ne voudraient se marier que pour avoir des enfants d'embrasser plutôt la continence comme un bien plus grand et plus excellent que le mariage » [Augustin, 1999, I, 9].

Il faut préférer la continence certes, mais il ne faut pas tenir le mariage pour un pis-aller. Augustin l'a recommandé aux plus faibles, ceux-là mêmes qui sont incapables de mener une vie de continence. Sa posture ne souffre d'aucune ambiguïté : « c'est ce qui me fait voir qu'au temps où nous sommes il n'y a que ceux qui sont trop faibles pour garder la continence qui doivent se marier, suivant cet avis du même Apôtre : “ que s'ils sont trop faibles pour garder la continence, qu'ils se marient, car il vaut mieux se marier que brûler ” (I Cor. 7, 9) » [Augustin, 1999, I, 10]. Le mariage devient ainsi un recours secondaire qui n'est ni nécessaire ni obligatoire pour le sujet. « Aujourd'hui [...] il nous est dit : “ que ceux qui ne peuvent se vaincre, se marient » [Augustin, 1999, I, 1].

La virginité est ainsi le chemin le plus court pour recouvrer la pureté ontologique perdue après le péché au Jardin d'Éden. Selon Augustin, si l'on emprunte en priorité la voie de la virginité, « l'accomplissement de la cité de Dieu et la fin du monde en arriveraient d'autant plus tôt » [Augustin, 1999, I, 10]. Dans la troisième partie de son traité, il fait un appel à la continence pour tous les enfants de la cité de Dieu. Pour s'assurer du succès d'une telle vie, il oppose dans *Les Confessions* une vie selon la chair, guidée par les pulsions insatiables, et une vie selon l'esprit, qui se veut contemplative. La continence est la panacée la plus efficace contre la libido, car parlant de Marie, il note que « ce qui rehausse le mérite de sa virginité, ce n'est point que Jésus Christ, en descendant en elle, s'en soit fait le gardien avant tout contact avec son époux, c'est que cette virginité était déjà par elle consacrée à Dieu avant que le Sauveur la choisît pour sa Mère » [Augustin, 1999, IV, 4]. Dans *De la Continence et De la Sainte Virginité*, il met l'accent sur les vertus de cette vie en précisant qu'elle conduit inéluctablement à Dieu et assure la résurrection.

Toutefois, même si le succès de cette vie de continence dépend pour beaucoup de la volonté du sujet rattachée à l'âme, il faut dire qu'il dépend prioritairement de la Grâce de Dieu. C'est pourquoi il tient à préciser ceci : « Gardons-nous donc d'en gratifier ceux qui, en restant continents, s'abandonnent à l'erreur, ou n'étouffent certaines cupidités plus légères que pour s'abandonner à des satisfactions plus grandes. Toute continence véritable nous vient du ciel, et loin de substituer le mal au mal, elle se propose de guérir le mal par le bien. Étudions brièvement son action. Réprimer et guérir toutes les délectations de la concupiscence contraires à la délectation de la sagesse, telle est la fonction de la continence » [Augustin, 1999, VIII, 28].

La vie de continence implique pauvreté, chasteté volontaire, prière et vie monastique. De là découle le nécessaire rejet de la vie mondaine, car elle peut constituer pour nous un danger de rechute dans des vanités non nécessaires au salut de l'homme. Selon Augustin, « l'éthique de salut se détache de la quotidienneté » [Bouretz, 1996 : p. 160]. Dompter son corps nécessite le repli solipsiste du moi sur le moi, et un tel souci ne s'opérationnalise chez Augustin que dans la pratique d'une vie monastique ; par-là l'on passe par une « auto-transformation progressive, longue et laborieuse, pour devenir enfin capable de vérité » [Filliot, 2011 : p. 28]. La méditation monastique permet de contrôler les dérives du corps, afin d'espérer une vie de contemplation saine dans l'optique d'atteindre la mort du corps. « La spiritualité vient modifier le mode d'être du sujet, son rapport à lui-même, et plus généralement le rapport aux autres et au monde » [Filliot, 2011 : pp. 29-30]. La vie monastique « peut aller jusqu'à la renonciation du moi, voire sa disparition complète » (Filliot, 2011 : p. 33), elle soumet le corps humain aux rituels drastiques, aux exercices, aux pratiques dans l'optique de le contrôler et de sanctifier le Seigneur. Jeanne-Marie Roux montre que « l'appartenance à l'Église, du reste, n'est pas qu'une voie possible de salut, mais la condition de celui-ci. Car l'Église est le lieu de l'eucharistie, qui permet de

communier avec Dieu et de croître dans la foi, mais aussi du pardon des péchés et de la prédication, sans lesquels nulle rédemption n'est envisageable » [Roux, 2011 : p. 64].

On le voit, la virginité est la forme terrestre de l'accomplissement de la nature humaine, car comme le fait remarquer Augustin, la maîtrise des pulsions sexuelles « marque le sujet du sceau de la pureté : son corps n'a pas reçu l'empreinte du monde » [Brown, 2001 : p. 108], et c'est pourquoi il peut se gouverner. La pratique de la continence dote le sujet d'une quasi-perfection qui le fait ressembler à Dieu. « Il n'y a pas pour l'homme d'autre achèvement, d'autre fin, ni d'autre bonheur que la participation à la vie divine » [Agaësse, 2004 : p. 132], car cette participation à la vie divine est en même temps, de l'avis de Agaësse, coïncidence de soi à soi, accomplissement de notre vouloir profond et en même temps béatitude, bref le double aspect d'achèvement ontologique et de bonheur. Reste alors à évaluer la pertinence de cette offre théorique augustinienne.

IV. SAINT AUGUSTIN OU LE CORPS A-SEXUÉ FANTASMÉ CONTRE LE CORPS SEXUÉ RÉEL

Dans les vues de saint Augustin, la sexualité est nécessairement le couloir de transmission du *péché originel*—devrions-nous encore rappeler que ce couple notionnel est une des grandes trouvailles d'Augustin ? - de génération en génération, et le sperme sinon le vecteur de transmission du péché, du moins la substance qui porte et « inocule le virus ontologiquement mortel ». C'est dans cette obsession à réduire au silence les passions du corps et plus précisément ses élans libidinaux que Augustin s'entêtera, *in extremis*, à combattre à l'effet de le bâillonner définitivement le pélagianisme, doctrine qui conseillait de concilier la liberté humaine avec la volonté du créateur, et qui récusait de fait l'idée d'une transmission générationnelle du péché (péché originel) ainsi que du baptême censé annuler ce péché. Michel Onfray résume assez bien cette idée : « Sur ses terres nord-africaines, la pensée de Pélagie lui fait de l'ombre ; il la combat. Et ce combat exige qu'il s'oppose à la doctrine pélagienne concernant le péché originel. Il publie contre les pélagiens ; [...]. Sa doctrine qui associe péché originel et sexualité, donc qui fait du sexe un péché, impose sa loi jusqu'à ce jour. [...] L'Église a toujours fait du corps de la chair, des désirs, des passions, des pulsions, autrement dit de la vie, sa grande ennemie. Notre civilisation s'est construite sur le refoulement paulinien de la chair » [Onfray, 2017 : p. 114].

Faudrait-il bien plutôt dire sur « le refoulement du corps réel et de ses penchants sexuels » ; et l'on voit ainsi que l'une (la sexualité dans le mariage et à but procréatique), ou l'autre (la virginité ou chasteté absolue) des positions thétiques de Augustin ne résistent à l'épreuve de la vie concrète des êtres concrets. Réduire la sexualité à sa fonction procréatique revient à assimiler l'homme à « l'éléphant monogame » [Onfray, 2003 : p. 105] dont il vantait la frigidité de la vie sexuelle ainsi que la monogamie ontologique. Les hommes ne sont ni des anges dont il faut dire qu'ils n'ont pas de corps sexué ni de simples animaux dont il faut dire qu'ils ont une vie sexuelle réglée selon des nécessités reproductives.

Gérard Huber, dans son ouvrage *L'homme dupliqué : clonage humain, effroi et séduction*, s'inscrit en faux contre toute forme de disqualification « du principe fondateur de l'espèce humaine » [Huber, cité par Tsala Mbani, 2007 : p. 57] qui n'est rien d'autre que « l'éviction de la sexualité traduisant ainsi un défi contre les lois naturelles en matière de procréation » [Huber, cité par Tsala Mbani, 2007 : p. 57]. De son point de vue, parler de procréation chez l'homme revient à prendre en compte deux aspects généraux, à savoir : un aspect biologique et un aspect psychologique. Ces deux facteurs sont intrinsèquement liés à la sexualité chez l'homme au point où l'exclusion de l'un fait de l'acte sexuel autre chose qu'une procréation proprement humaine (viol, clonage ...). L'aspect biologique, que l'homme a en partage avec les animaux, est inscrit « dans les dispositions génétiques et héréditaires de l'espèce humaine » [Huber, cité par Tsala Mbani, 2007 : p. 58]. Par contre, l'aspect psychique est l'apanage exclusif de l'homme. Il propulse le désir, les fantasmes, le plaisir et permet de différencier l'homme des animaux, « puisque seul l'homme dispose du pouvoir de transfigurer la sexualité en érotisme » [Onfray, 2007 : p. 215]. Le *telos* de cette dernière forme de sexualité est ainsi, non précisément de générer la procréation, mais de générer le plaisir et de préparer le corps à une sexualité sensuelle, érotique et romantique. Selon les mots clairvoyants de Gérard Huber, « elle est constituée de fantasmes, de pulsions et de désirs qui devancent et accompagnent la représentation et l'acte de la reproduction. Elle n'est pas nécessairement associée à la procréation, car elle paraît gouvernée par la seule règle du plaisir et de la jouissance de la rencontre sexuelle avec autre » [Huber, 2002 : p. 29].

La sexualité psychique favorise la jouissance selon la belle maxime de Chamfort : « jouis et fais jouir, sans faire de mal ni à toi, ni à personne, voilà je crois, toute la morale ». L'homme n'est pas astreint comme les animaux à un régime biologique de la sexualité. Juger au prisme de cette posture huberienne, la sexualité augustinienne est simplement en rupture avec l'humain, car l'ontogenèse n'y a pas cours et l'homme y est déréalisé. L'une des dérives majeures liées à ce bâillonnement de la sexualité est aujourd'hui, dans notre monde postmoderne, la résurgence des techniques de procréation médicalement assistée -PMA. On le voit notamment chez un bioprogressiste comme François Jacob qui estime que « la sexualité n'est pas une condition nécessaire à la vie. Nombre d'organismes n'ont pas de sexe et paraissent pourtant assez heureux. Ils se reproduisent par fission ou bourgeonnement. Un seul organisme suffit pour en produire deux identiques. Alors pourquoi pas nous ? »

[Jacob, 1983 : pp. 18-19]. Il y a dans les propos de François Jacob, comme le souligne non sans pertinence Tsala Mbani, « un refus avéré de se soumettre à l'ordre naturel des choses » [Tsala Mbani, 2007 : p. 57]. Comme on peut alors s'en rendre compte, il y a bien un lien de causalité entre la posture théorique augustinienne et l'ingénierie biotechnologique qui promeut sinon la vacuité de la sexualité, du moins son éviction définitive. Le clonage obéit parfaitement à la logique augustinienne de bâillonnement de la sexualité, car il institue la mort du plaisir, de la jouissance et de l'acte sexuel. Le péché originel y est contourné autrement que spirituellement, c'est-à-dire contourné techniquement, et sa dérivée sexuelle mise sous le boisseau, car « si cloner un animal, c'est rompre avec le cours de sa sexualité biologique, cloner un être humain, c'est en plus de rompre avec sa sexualité biologique, rompre avec sa sexualité psychique » [Tsala Mbani, 2007 : p. 57].

Maël Goarzin est alors fondé à penser que Augustin a une « vision particulièrement négative du désir sexuel et de la sexualité » [Goarzin, 2019 : p. 1]. Quoiqu'il en soit, l'ascétisme augustinien en tant qu'il est pourfendeur de la sexualité ne va pas sans conséquences fâcheuses. Le vœu de chasteté du clergé catholique est pour beaucoup à l'origine de la crise éthique que connaît l'Église de nos jours. Ce qui « montre alors que, fait remarquer Onfray, l'homme ne peut être un ange sans matière, sans chair, sans sexe et sans phallus » [Onfray, 1991 : p. 145]. Anne Soupa ne voit pas les choses autrement lorsqu'elle pense au sujet des prêtres « que leur vœu de chasteté est dans bien de cas trop difficile à tenir » [Soupa, 2019 : p. 19] « Le retour du refoulé » ou du « réprimé » [Braconnier, 1996 : p. 190] dont il était alors question s'observe clairement à travers la « démocratie sexuelle » [Lalo & Tricou, 2016 : p. 8] contre nature érigée en système qui a cours dans le christianisme qui a donné du poison à boire à Éros, lequel Éros n'en est pas mort, mais a dégénéré en vice. Le désir refoulé est comme le naturel qui une fois chassé revient au galop et confronte l'individu à la réalité de son corps propre. La sexualité assumée, mais inavouée du clergé, exposée en permanence au grand public, est la preuve que l'homme est un être de désir, qui doit s'accomplir à travers une sexualité épanouie et assumée comme telle. Les traces visibles de la crise éthique ainsi décrite sont notamment : l'homosexualité, la pédophilie, l'onanisme, les viols ...

Le cas, non vertueux malheureusement, de la « légion du Christ » est significatif à cet effet. Celle-ci est une congrégation de prêtres catholiques de droit pontifical fondée en 1941 au Mexique par le père Marcial Maciel Degollado, de qui Frédéric Martel fait savoir qu'il « est sans doute la figure la plus démoniaque que l'Église catholique ait pu enfanter et vue grandir depuis cinquante ans » [Martel, 2019 : p. 334]. Il était un véritable architecte de la destruction, un maçon de l'horreur. Pour l'histoire, la légion du Christ s'était constituée en véritable « entreprise de violences sexuelles », sous couvert de l'humanitaire. Son fondateur, d'après les témoignages des anciens légionnaires, avait coutume d'abuser sexuellement les séminaristes qui étaient des enfants de dix à seize ans. Il menait une vie double, avec des femmes, des prostituées, des religieuses ; il adorait l'onanisme et était plongé totalement dans l'excès et la vanité.

C'est finalement en 2005, notamment avec le Pape Benoît XVI nouvellement élu, qu'on soulève véritablement le dossier de ce maçon de l'horreur. Federico Lombardi dira : « l'histoire reconnaîtra que Benoît XVI fut le premier à dénoncer les abus sexuels et à faire condamner Marcial Maciel, dès son accession au trône de Saint Pierre » [Martel, 2019 : p. 343], lequel Maciel avait été couvert et protégé autrefois par le « Pape Jean Paul II, Stanislaw Dziwisz, secrétaire personnel du Pape, et par le cardinal secrétaire d'État Angelo Sodano, devenu « Premier ministre » du Vatican » [Martel, 2019 : p. 334].

Dans la même perspective que Marcial Maciel, en 2018, *le Figaro et AFP agence* mettait encore à jour la crise éthique dans l'église catholique à travers les extravagances sexuelles du cardinal George Pell, ministre de l'économie du Vatican. Ce dernier a été inculpé en juin 2018 pour « délits d'agressions sexuelles » [Le Figaro et AFP agence, le 5 mars 2018 à 11 h 23]. Il y a aussi en bonne place et plus frais dans les mémoires l'affaire Bernard Preynat, prêtre de Saint-Foy-lès à Lyon en France, mis à jour par Isabelle de Gaulmyn (2016), rédactrice en chef du journal *la Croix*. Preynat a été jugé coupable lors d'un procès au tribunal correctionnel de Lyon en janvier 2020. On lui reprochait des faits de pédophilie sur dix victimes entre 1972 et 1991. Le 16 mars 2020, le père Bernard Preynat est condamné à 5 ans d'emprisonnement pour agressions sexuelles sur dix anciens scouts de Sainte-Foy-lès à Lyon.

On le voit, l'urgence est à l'actualisation des schèmes et des modes de pensées religieuses dans le sens de leur prise en compte de l'homme comme unité somato-psychique irréductible, l'aspect par lequel il est corps ne pouvant être pensé dans l'occultation de son mode d'existence libidinal.

V. CONCLUSION

Nous avons tenté de poser quelques briques pour penser le corps et la sexualité à partir de l'œuvre de saint Augustin. Indépendamment de son *mode d'existence* propre, le corps et la sexualité qui lui est assortie sont sacrifiés en rites propitiatoires afin que l'âme soit purifiée de ses péchés. Autrement dit, la posture thétique d'Augustin est pour le moins absurde, car il s'agit bien de museler définitivement le corps (qui n'a pas péché) par le biais de la suppression radicale de la sexualité (puisque la sainte virginité est l'horizon de la vie ascétique souhaitée), plutôt que de châtier l'âme qui a désobéi à l'interdiction de manger le fruit de l'arbre du milieu du Jardin. C'est contre une telle volonté affirmée de faire de l'homme un ange qu'il n'est visiblement pas que nous

avons travaillé à penser l'homme comme un être *biopsychique* irréductible dont la vie sexuelle est consubstantielle à l'aspect par lequel il est *bio* et à l'aspect par lequel il est *psychè*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- [1] A. Braconnier, *Le sexe des émotions* (Paris, Odile Jacob, 1996).
- [2] Augustin, *Les Confessions*, trad. Louis de Mondadon (Paris, Pierre Horay, 1947).
- [3] Augustin, *Les Confessions*, Trad. J. Trabucco (Paris, Flammarion, 1964).
- [4] Augustin, *Œuvre Complètes*, T.I, Paris, trad. S. Dupuy-Trudele (Paris, Gallimard, 1998).
- [5] Augustin, *Œuvres Complètes*, trad. Jean Joseph François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx (Bar-le-Duc, L. Guérin & Cie, (1864-1872)).
- [6] Augustin, *Le bonheur conjugal*, Chap. traduit du latin par Jean Hamon (Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001).
- [7] A. L. Tsala Mbani, *Biotechnologies et Nature Humaine. Vers un terrorisme ontologique ?* (Paris, Harmattan, 2007).
- [8] A. Soupa, *Consoler les catholiques* (Paris, Salvator, 2019).
- [9] B. Nicolas & L. Salas Vegas, *Légionnaires du Christ, un scandale au Vatican*, un film produit par impact presse, 04 janvier 2014.
- [10] Fr. Jacob, *Le jeu du possible* (Paris, Fayard, 1983).
- [11] Fr. Martel, *Sodoma*, Paris, Robert Laffont, 2019.
- [12] Fr.-J. Thonnard, « La morale conjugale selon saint Augustin », in *Revue des études augustiniennes*, Paris, n° XV, 1-2, 1969, p. 113-131
- [13] I. De Gaulmyn, *Histoire d'un silence. Pédophilie à Lyon : une catholique raconte* (Paris, Seuil, 2016).
- [14] J.-Cl. Guy, & Fr. Refoulé, *Chrétiennes des premiers temps* (Paris, Éditions du Cerf, 1965).
- [15] J.-Ph. De Tonnac, *La révolution a-sexuelle. Ne pas faire l'amour, un nouveau phénomène de société* (Paris, Albin Michel, 2006).
- [16] J.-M. Roux, *Le corps de Platon à Jean-Luc Nancy* (Paris, Eyrolles, 2011).
- [17] L. Jerphagnon, *Saint Augustin : le pédagogue de Dieu* (Paris Gallimard, 2002).
- [18] M. Onfray, *L'Art de jouir* (Paris, Grasset, 1991).
- [19] M. Onfray, *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire* (Paris, Grasset, 2003).
- [20] M. Onfray, *Les ultras des lumières-Contre-histoire de la philosophie IV* (Paris, Grasset & Fasquelle, 2007).
- [21] M. Onfray, *Décadence : Vie et mort du judéo-christianisme* (Paris, Flammarion, 2017).
- [22] P. Brown, *La vie de saint Augustin* (Paris, Seuil, 2001).
- [23] P. Agaësse, *L'anthropologie chrétienne selon Augustin* (Paris, Médiasèvres, 2004).