

Augustin : platonisme, péché originel, prédestination

Partie IV — Double mouvement : re-sacralisation et hellénisation

Introduction : un évêque africain au centre de l'Occident

Le chapitre précédent a montré comment Nicée a installé la métaphysique grecque — l'*ousia*, l'*homoousios*, la substance — au cœur même de la confession de foi, faisant d'une orthodoxie christologique un édifice conceptuel emprunté à la philosophie hellénistique. Mais ce que Nicée a opéré pour la doctrine de Dieu, un seul homme l'a accompli, une génération plus tard, pour la doctrine de l'homme. Si l'on cherche le lieu où la pensée grecque a le plus profondément reconfiguré la manière dont l'Occident latin parle du péché, de la liberté, du désir et du salut, ce lieu porte un nom : Augustin d'Hippone.

L'ampleur de son influence est telle que les historiens de la pensée chrétienne ont pu parler, sans exagération, d'une véritable « captivité augustinienne » de l'Occident. De la scolastique médiévale à la Réforme protestante, des controverses sur la grâce aux débats contemporains sur la sexualité et la politique, l'Occident chrétien a pensé à partir d'Augustin, contre Augustin, mais rarement sans lui. Formé à la rhétorique, séduit dix ans durant par le manichéisme, puis converti par la lecture des « livres des Platoniciens » avant même de l'être par le baptême, Augustin a fait subir au message évangélique une double opération : il l'a coulé dans le moule du néoplatonisme et il en a tiré une anthropologie dramatique de la chute, de la grâce et de la prédestination.

Ce chapitre interroge précisément ce que cette opération a produit. Dans quelle mesure la doctrine du péché originel, la conception de la volonté captive et la théorie de la prédestination prolongent-elles fidèlement la prédication de Jésus et de Paul, et dans quelle mesure constituent-elles une

construction tributaire de la métaphysique platonicienne, d'une exégèse latine défectueuse et des luttes personnelles d'un homme ? La question n'est pas de juger Augustin, mais de mesurer la distance entre l'appel évangélique à la conversion et le système qui, en son nom, a façonné la conscience occidentale.

I. Du manichéisme au néoplatonisme : la matrice intellectuelle

Comprendre Augustin suppose d'abord de le situer dans sa trajectoire intellectuelle, que **Peter Brown** a magistralement reconstituée dans sa biographie de 1967. Né en 354 à Thagaste, en Afrique romaine, formé à la rhétorique à Carthage puis professeur à Rome et à Milan, Augustin est d'abord un homme de l'Empire tardif, immergé dans la culture littéraire latine et les débats philosophiques de la fin de l'Antiquité. Brown souligne qu'avant même sa conversion chrétienne de 386, on peut parler d'une « conversion vocationnelle » d'Augustin, lorsque la lecture de *Hortensius* de Cicéron lui inspire le désir brûlant de la sagesse et le détourne de l'ambition rhétorique vers la quête de la vérité.

Cette quête le conduit d'abord au **manichéisme**, auquel il adhère près de dix ans, séduit par une explication du mal qui semble sauver la bonté de Dieu en plaçant l'origine du mal dans une substance cosmique de ténèbres opposée à la lumière divine. Ce dualisme offre à Augustin un schème puissant pour penser la lutte intérieure entre la chair et l'esprit, mais il dissout la liberté de la volonté dans un drame cosmologique et dévalorise radicalement le corps et la sexualité, perçus comme la prison de particules de lumière captives de la matière. La désillusion, après la rencontre décevante avec l'évêque manichéen Fauste de Milev, ouvre la phase décisive : à Milan, Augustin lit en traduction latine des écrits de Plotin et de Porphyre, ces « livres des Platoniciens » dont parlent les *Confessions*.

Le **néoplatonisme** lui apporte alors la libération intellectuelle qu'il cherchait. Il découvre un Dieu immatériel, immuable, souverain Bien, et surtout une réponse nouvelle au problème du mal : le mal n'est pas une substance, mais une **privation de bien**, le défaut d'une volonté créée qui se détourne du Créateur vers des biens inférieurs. Plotin lui livre une métaphysique ascendante structurée

autour de l'Un, de l'Intellect et de l'Âme, et une spiritualité de la remontée intérieure, des choses extérieures vers l'intériorité et des réalités inférieures vers les supérieures — ce que résume la formule augustinienne *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*. Comme l'a montré le *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ce platonisme n'est pas une étape provisoire : il structure en profondeur toute la pensée ultérieure d'Augustin, qui place Dieu au sommet de l'être, l'âme au milieu, le corps en bas, oppose le monde intelligible au monde sensible et conçoit la connaissance comme une ascension de l'âme vers des vérités éternelles.

Augustin dépasse pourtant ses maîtres païens sur un point capital. Là où Porphyre cherchait une voie universelle de salut par la philosophie et les rites, sans médiation incarnée, Augustin identifie la vérité intelligible avec le Dieu vivant de la Bible révélé en Christ, et refuse l'idée de cycles cosmiques ou de transmigration des âmes. **John Rist** a résumé ce geste par la formule de « la pensée ancienne baptisée » : Augustin ne répudie pas les cadres conceptuels néoplatoniciens, il les reconfigure de l'intérieur à partir de l'événement christique, se servant de leur langage pour exprimer des contenus bibliques. La question, pour notre enquête, est de savoir si ce baptême philosophique a toujours subordonné le platonisme à l'Évangile, ou si, en certains points décisifs, c'est le cadre platonicien qui a imposé sa logique à la lecture des Écritures.

II. Le péché originel : une doctrine et son texte fragile

La doctrine du **péché originel** ne naît pas avec Augustin, mais elle trouve en lui sa première formulation systématique. Le terme latin *peccatum originale* apparaît pour la première fois sous sa plume, dans le contexte de la polémique anti-pélagienne du début du Ve siècle. Avant lui, Irénée de Lyon avait pensé la chute d'Adam comme introduction de la mort et du désordre dans l'humanité, sans élaborer de théorie de la transmission de la culpabilité ; les Pères grecs, de Grégoire de Nysse à Jean Chrysostome, parlaient d'une mortalité et d'une corruption héritées, non d'une faute imputée. Ce que l'Occident doit en propre à Augustin, c'est l'idée que le péché originel consiste avant tout dans la **culpabilité** d'Adam transmise à tous, et pas seulement dans l'imitation d'un mauvais exemple ou une simple propension au mal.

Le cœur exégétique de cette construction se trouve dans Romains 5,12, et il repose sur une fragilité textuelle qu'il faut nommer avec précision. Paul écrit que la mort a passé en tous les hommes, ἐφ' ᾧ tous ont péché. La Vulgate latine rend cette expression par *in quo omnes peccaverunt*, « en qui tous ont péché ». Augustin, qui ne maîtrise pas suffisamment le grec, lit donc ce verset comme affirmant que tous ont péché **en Adam**, c'est-à-dire que le péché du premier homme est en quelque sorte le péché de tous, par une solidarité ontologique. Or la plupart des exégètes modernes traduisent ἐφ' ᾧ par « parce que » : « la mort a passé à tous les hommes, parce que tous ont péché ». Dans cette lecture, Paul souligne que chaque individu meurt en raison de son propre péché actuel, tout en reconnaissant qu'Adam a introduit le péché et la mort dans l'histoire. La traduction latine sur laquelle Augustin a bâti sa doctrine n'est, de l'aveu général, pas la plus probable du grec.

Ce constat est lourd de conséquences pour la thèse de ce chapitre. Une part décisive de l'anthropologie occidentale — la culpabilité héritée, la nécessité du baptême des nouveau-nés, la *massa perditionis* — s'appuie sur une intuition théologique adossée à une erreur de traduction. Il faut cependant éviter le contresens inverse. Comme le notent certains commentateurs, même si l'appui textuel principal d'Augustin est fragile, son intuition d'une solidarité profonde de l'humanité en Adam trouve un certain ancrage dans la suite du passage (Rm 5,15-19), où Paul parle de la « désobéissance d'un seul » par laquelle « les nombreux » ont été constitués pécheurs. La typologie Adam-Christ que Paul déploie en 1 Corinthiens 15 — « comme tous meurent en Adam, de même tous revivront dans le Christ » — confirme qu'il y a là une solidarité réelle. La question n'est donc pas de savoir si Paul pense une solidarité humaine dans le péché, mais si cette solidarité doit être conçue, comme chez Augustin, sur le mode juridique d'une **culpabilité imputée** dès la naissance.

Dans ses synthèses tardives, notamment *La Cité de Dieu* et *l'Enchiridion*, Augustin articule cette doctrine autour d'un paradoxe assumé : le péché originel est inné, mais la responsabilité en appartient à chacun ; il vient d'Adam, mais il est nôtre. L'humanité naît privée de la justice originelle, soumise à l'ignorance, à la souffrance et à la mort, et inclinée au mal. La double conséquence pratique est l'universelle nécessité du baptême, y compris des enfants, et un diagnostic d'un pessimisme radical sur la capacité des non régénérés à accomplir le bien salvifique. C'est sur ce socle que devait se livrer la grande bataille avec Pélage.

III. La controverse pélagienne et la servitude de la volonté

La doctrine augustinienne du péché originel est inséparable de la **controverse pélagienne**. Pélage, moine probablement britannique arrivé à Rome vers 380-390, développe une prédication d'une exigence morale intense, insistant sur la capacité de l'homme à accomplir les commandements de Dieu. Face à ce qu'il perçoit comme un laxisme moral abrité derrière une mauvaise compréhension de la grâce, Pélage soutient que l'homme est créé bon, doté d'un libre arbitre intact, et qu'Adam n'a péché que pour lui-même : il ne transmet pas sa culpabilité, tout au plus un mauvais exemple. La grâce, dans cette perspective, est essentiellement une aide extérieure — révélation de la loi, enseignement du Christ, pardon des fautes passées — qui facilite et éclaire l'obéissance sans la déterminer.

Augustin voit dans cette position un déni de la profondeur du mal et une trahison de l'Évangile de la grâce. Dans ses traités anti-pélagiens — *De spiritu et littera*, *De natura et gratia*, *De peccatorum meritis et remissione* — il affirme que l'humanité entière, à cause du péché d'Adam, se trouve dans un état de **servitude de la volonté**. Le libre arbitre n'est pas aboli, mais il est incliné vers le mal au point de ne plus pouvoir, sans la grâce intérieure, aimer Dieu et accomplir le bien véritable. La formule fameuse résume cette anthropologie : avant la chute, Adam avait la possibilité de ne pas pécher (*posse non peccare*) ; après, l'humanité est dans l'impuissance de ne pas pécher (*non posse non peccare*), jusqu'à ce que la grâce vienne la libérer.

Il faut mesurer ce qui se joue ici, car c'est l'un des points où l'on peut interroger la fidélité d'Augustin à Jésus. La prédication évangélique repose tout entière sur un appel : « repentez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15). Quand Jésus déplore sur Jérusalem « combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants... et vous n'avez pas voulu » (Mt 23,37), il présuppose un pouvoir réel de dire oui ou non. La logique de l'appel suppose la capacité de la réponse. Or l'anthropologie augustinienne radicalise le diagnostic au point de rendre cette réponse, hors grâce, impossible. Augustin n'invente pas cette tension à partir de rien : elle est déjà présente dans le Nouveau Testament, où l'appel universel à la conversion coexiste avec des affirmations johanniques fortes — « nul ne peut venir à moi si le Père ne l'attire » (Jn 6,44), « sans moi vous ne pouvez rien faire » (Jn

15,5) — et avec l'insistance paulinienne sur l'initiative souveraine de Dieu (Rm 9). Mais ce qu'Augustin fait de cette tension n'est pas neutre : il la résout au profit d'un pôle, celui de la souveraineté de la grâce, en s'appuyant sur sa réflexion philosophique antérieure sur la volonté comme principe de l'action.

L'arrière-plan manichéen et néoplatonicien n'est jamais loin. Là où le manichéen Augustin avait conçu le mal comme une force cosmique extérieure asservissant l'homme, l'Augustin chrétien intériorise cet asservissement dans une volonté blessée mais réellement volontaire. Le schème de la captivité demeure ; seul change le lieu où elle s'opère. On peut se demander si la conception augustiniennne de la *servitude* du vouloir ne porte pas, malgré son anti-manichéisme déclaré, la trace persistante de cette première matrice dualiste. C'est cette intuition de la radicalité du mal qui va commander toute la doctrine de la grâce.

IV. Grâce efficace et prédestination : vers le monergisme

Dans la perspective augustiniennne, la grâce n'est pas une aide extérieure mais une **guérison intérieure** de la volonté, une inclination efficace vers le bien. Dans ses écrits tardifs — *De praedestinatione sanctorum*, *De dono perseverantiae* — Augustin insiste sur le fait que même la foi et le commencement de la conversion sont des dons de Dieu : la grâce ne se contente pas de rendre la foi possible, elle la produit effectivement dans le cœur des élus. C'est le caractère **monergiste** de cette vision que met en évidence la lecture contemporaine : la grâce n'est pas une offre que l'homme pourrait accepter ou refuser par ses seules forces, mais une énergie divine qui suscite en nous la réponse même qu'elle requiert. La nouvelle naissance n'est pas un co-projet entre Dieu et l'homme ; elle est l'œuvre souveraine de Dieu libérant une volonté captive.

Augustin tient à montrer que la grâce n'abolit pas le libre arbitre mais l'établit : en guérissant la volonté, elle la rend capable d'aimer librement la justice, de sorte que la liberté véritable est le fruit de la grâce et non son préalable autonome. Il esquisse dans un sermon une chaîne célèbre : la loi révèle le péché, la foi obtient la grâce, la grâce guérit l'âme, la santé de l'âme apporte la liberté du

vouloir, et cette liberté engendre l'amour de la justice qui accomplit la loi. Comme le souligne la tradition interprétative, la liberté la plus parfaite n'est pas pour Augustin la possibilité de choisir entre le bien et le mal, mais la capacité de ne plus pouvoir pécher — celle des bienheureux au ciel.

L'accent mis sur la grâce comme cause efficace de la foi conduit logiquement Augustin à une doctrine de la **prédestination**. Dieu choisit certains individus, sans aucun mérite de leur part, pour leur accorder la grâce efficace qui les conduira infailliblement au salut, et leur accorde en outre le « don de la persévérance » qui les fera demeurer dans la foi jusqu'à la fin. Augustin reconnaît ne pas savoir pourquoi Dieu accorde cette grâce à certains et non à d'autres, et refuse de chercher une cause dans des mérites prévus, afin de préserver la gratuité absolue de la grâce. Il faut noter une asymétrie importante, sur laquelle insistent les lectures catholiques : Augustin enseigne une **simple prédestination** — Dieu élit positivement les sauvés — mais ne prédestine pas activement les autres à la damnation, qu'il laisse à la justice consécutive à leur péché. Il n'y a pas chez lui de « double prédestination » au sens fort que lui donnera plus tard une partie de la tradition réformée.

Cette asymétrie n'a pas suffi à dissiper le malaise. La position augustinienne s'accorde mal avec certaines intuitions bibliques sur la volonté salvifique universelle de Dieu et sur la sincérité des appels au repentir. Si la grâce efficace est irrésistible et réservée aux élus, que signifie l'invitation adressée à tous ? Peut-on parler de rupture avec Jésus ? D'un point de vue historique, c'est certain : Jésus n'emploie jamais le langage technique de la prédestination individuelle ni ne développe une doctrine du péché originel comme culpabilité héritée. Il parle de Royaume, de conversion, de pardon, de miséricorde, et ses paraboles insistent constamment sur la responsabilité de ses auditeurs. Théologiquement, le débat reste ouvert : les uns voient dans l'augustinisme une interprétation profonde et légitime de la grâce paulinienne ; les autres, une surinterprétation qui, en voulant protéger la gratuité de la grâce, courbe inutilement l'équilibre biblique et menace la sincérité de l'appel évangélique. La coexistence durable de traditions synergistes (catholique, arminienne) et monergistes (luthérienne, calviniste) témoigne que la question n'a jamais été tranchée.

V. Concupiscence, sexualité et corps : l'ambivalence de l'héritage

L'anthropologie augustinienne du péché ne reste pas spéculative : elle commande une vision de la sexualité dont l'Occident chrétien porte encore la marque. Le concept central est celui de **concupiscence** — au sens le plus large, l'inclination désordonnée du désir qui aime les créatures plus que le Créateur et se replie sur soi. La concupiscence n'est pas une substance ni un acte, mais le symptôme permanent de la blessure infligée à la nature par la chute. Or la sexualité offre à Augustin l'exemple le plus frappant de ce désir difficilement maîtrisable, de cette émotion corporelle qui échappe au contrôle de la volonté et qui, même dans le mariage, porte la marque d'un désordre hérité d'Adam.

Il serait pourtant injuste de caricaturer Augustin en ennemi du corps. Contre les manichéens, il défend vigoureusement la bonté de la création matérielle et du mariage. Il identifie dans le mariage **trois biens** — la progéniture (*proles*), la fidélité (*fides*) et le sacrement (*sacramentum*), c'est-à-dire le lien indissoluble qui symbolise l'union du Christ et de l'Église. **Perry Cahall**, dans son étude sur l'amour conjugal chez Augustin, montre que ces trois biens ne sont pas juxtaposés mais forment un unique bien triadique. Augustin peut ainsi parler d'un « bon usage » de la concupiscence dans le mariage : la sexualité ordonnée à la procréation et vécue dans la fidélité devient le lieu où le désir, marqué par le péché, est assumé dans une économie de salut.

L'ambivalence surgit dans la manière dont Augustin pense le **plaisir**. Dans le mariage, les relations ayant pour fin la procréation sont irréprochables, et le plaisir qui les accompagne est toléré comme une incitation naturelle donnée par Dieu. Mais les actes recherchés pour le seul plaisir, ou ayant lieu lorsque la procréation est impossible, constituent, même entre époux, un **péché véniel** — pardonnable, toléré pour éviter de plus grands maux, mais réel. Dans le *De nuptiis et concupiscentia*, Augustin affirme que la concupiscence charnelle ne fait pas partie des biens du mariage : elle est un accident ajouté par le péché originel, une « turbulence » du désir que la volonté ne peut maîtriser. Plus encore, il fait de la concupiscence le **véhicule** même de la transmission du péché : c'est parce que l'acte de génération est accompagné d'un désir désordonné

que les enfants héritent de la culpabilité d'Adam. La sexualité devient ainsi le canal privilégié de propagation du mal, ce qui justifie à ses yeux la nécessité du baptême des nouveau-nés et nourrit sa sévérité célèbre sur le sort des enfants morts sans baptême.

La recherche contemporaine a nuancé cette image. **Margaret Miles**, dans *Desire and Delight*, propose une relecture des *Confessions* attentive au corps, au désir et au plaisir, montrant qu'Augustin explore l'ambivalence du désir avec une profondeur que la tradition a souvent aplatie en pure méfiance. Les lectures féministes et corporelles y trouvent des ressources pour penser la fragilité et la vulnérabilité sous le signe de la grâce. Mais l'essentiel demeure : par la voie d'Augustin, l'Occident a reçu une morale sexuelle fortement centrée sur la finalité procréative de l'acte, soupçonneuse à l'égard du plaisir, et un lien structurel entre sexualité et transmission du péché. Là où l'Évangile présente Jésus libre à l'égard des codes de pureté, accueillant les corps, touchant les lépreux et défendant la femme adultère, l'augustinisme a légué une tradition où le désir est d'emblée suspect. Le décalage entre la liberté évangélique à l'égard du corps et la culpabilisation augustinienne du désir constitue l'un des écarts les plus lourds de conséquences pour la conscience occidentale.

VI. *La Cité de Dieu* : deux amours, deux cités

Si l'anthropologie augustinienne a façonné la conscience individuelle, sa théologie de l'histoire a façonné la conscience politique de l'Occident. *La Cité de Dieu*, écrite après le sac de Rome par Alaric en 410, répond aux païens qui accusaient le christianisme d'avoir affaibli l'Empire en supprimant le culte des dieux. Augustin entreprend de montrer que les malheurs de Rome ne datent pas du christianisme et que la véritable prospérité ne fut jamais garantie par les dieux ; puis il déploie une théologie de l'histoire où le destin de la cité terrestre et celui de la cité de Dieu cessent de se confondre.

Le cœur conceptuel est la distinction entre deux **cités** définies non par des frontières sociologiques mais par deux amours : « Deux cités ont été faites par deux amours : la cité terrestre par l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu, la cité céleste par l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de

soi. » La **cité de Dieu** rassemble tous ceux — anges et humains — qui ordonnent leurs amours selon la charité ; la **cité terrestre** , ceux qui se font à eux-mêmes leur fin ultime, recherchant la domination et la gloire. Ces deux cités ne se réduisent ni à l'Église ni à l'Empire : elles traversent l'histoire, les structures et jusqu'aux institutions ecclésiastiques, car, jusqu'au jugement dernier, le bon grain et l'ivraie sont mêlés.

La question ecclésiologique est ici délicate, et l'on doit beaucoup aux travaux d'**Henri-Irénée Marrou** pour l'avoir clarifiée. Dans son combat contre le donatisme — ce schisme rigoriste nord-africain qui voulait une Église des purs — Augustin insiste sur le fait que l'Église terrestre est une *ecclesia permixta*, mélange de justes et de pécheurs, dont la sainteté ne dépend pas de la pureté de ses ministres. La cité de Dieu au sens plein est l'assemblée des saints qui ne sera manifestée qu'à la fin, lorsque Dieu séparera le bon grain de l'ivraie ; l'Église visible en est le signe sacramentel, jamais l'identité pure et simple. Cette tension entre l'institution historique, avec ses compromis, et la communauté eschatologique des justes, est précisément ce qui rend possible une critique réformatrice de l'Église : si l'Église visible n'est pas identique à la cité de Dieu, alors elle peut et doit être réformée sans que cette réforme menace la foi en la sainteté de l'Église.

Sur le plan politique, Augustin refuse deux illusions symétriques : que la politique puisse sauver, et que la politique ne compte pas. L'ordre temporel est nécessaire pour contenir la violence et assurer une paix relative ; même les empires imparfaits peuvent servir les desseins de Dieu. Mais aucun État ne réalise la justice absolue, car rendre à chacun son dû implique de rendre à Dieu son culte, ce qu'une société qui refuse le vrai Dieu ne peut accomplir pleinement. De cette vision dérivent à la fois une critique du césarisme — aucun empire n'est la cité de Dieu — et un réalisme politique modéré. Pour notre enquête, l'essentiel est ailleurs : la distinction des deux cités fournit le principe même d'une réforme légitime. En relativisant toute institution visible au regard de la communauté eschatologique des saints, Augustin offre à l'Église un instrument de critique d'elle-même. C'est l'un des points où son héritage, loin de figer, libère.

VII. La postérité : scolastique, Réforme, catholicisme moderne

L'influence d'Augustin sur la théologie occidentale est si vaste qu'on peut la suivre à travers tous les grands tournants doctrinaux. Il est d'abord reconnu comme un **précurseur de la scolastique** : son articulation de la foi et de la raison — *credo ut intelligam*, je crois pour comprendre — sa doctrine de l'illumination intérieure, son exploration analogique de la Trinité à partir de l'introspection de l'âme, ont fourni aux écoles médiévales un modèle de rationalité croyante. **Thomas d'Aquin**, tout en s'appuyant davantage sur Aristote que sur Platon, reste profondément augustinien dans sa doctrine de la grâce, de la charité comme forme des vertus, et du péché originel comme privation de justice originelle, même s'il nuance la conception de la concupiscence et reconnaît au plaisir une valeur de bien naturel.

Vient ensuite la **Réforme**, qui radicalise certaines intuitions augustinienes. Luther, moine d'un ordre augustinien, trouve dans les écrits anti-pélagiens les armes de sa critique des mérites ; sa doctrine de la *servitude de la volonté* prolonge la distinction augustinienne entre libre arbitre captif et libre arbitre libéré, en accentuant encore l'impuissance radicale de l'homme. Calvin tient Augustin pour le plus grand docteur de l'Église après les apôtres et le cite abondamment au soutien de sa doctrine de la prédestination, de la grâce et du péché originel. La doctrine calviniste de la **grâce irrésistible** et de la **persévérance des saints** s'inspire directement des thèmes augustiniens du don de la persévérance et de la primauté absolue de la grâce. La théologie réformée franchit toutefois un pas qu'Augustin n'avait pas franchi, en passant volontiers de la simple prédestination à la double prédestination — Dieu décrétant positivement aussi bien le salut des élus que la damnation des réprouvés. Des auteurs catholiques contemporains insistent sur cette différence pour distinguer Augustin de Calvin, mais le fait demeure que la Réforme a pu se réclamer d'Augustin avec autant de légitimité que Rome.

Dans le **catholicisme moderne** enfin, Augustin reste une référence massive. Le concile de Trente a confirmé sa doctrine du péché originel contre la lecture purement imitative, et le Catéchisme contemporain en décrit encore les termes : privation de sainteté et de justice originelles, nature affaiblie, inclination au mal nommée concupiscence. Mais la théologie catholique récente tente de

nuancer l'héritage. Sur le péché originel, elle cherche à déplacer l'accent de la culpabilité juridico-individuelle vers la solidarité dans une condition historique de péché qui précède toute décision personnelle. Sur la prédestination, elle réaffirme la volonté salvifique universelle de Dieu et la réalité d'une coopération de la liberté et de la grâce. Sur la sexualité, le magistère post-conciliaire affirme la double signification, unitive et procréative, de l'acte conjugal, reconnaissant au plaisir une valeur dans le cadre d'un amour authentique. Ces inflexions montrent que l'Église, sans renier Augustin, n'a cessé de retravailler ses formulations — ce qui est précisément la marque d'une tradition vivante capable de réforme.

Conclusion : ce que l'augustinisme change pour lire Jésus et l'Église

Au terme de ce parcours, le double mouvement qui donne son titre à cette partie apparaît avec netteté chez Augustin. D'un côté, une **hellénisation** profonde : la métaphysique néoplatonicienne fournit le cadre — le mal comme privation, l'ascension de l'âme, la hiérarchie de l'être, l'illumination intérieure — dans lequel l'anthropologie chrétienne vient se couler. De l'autre, une **re-sacralisation** de la condition humaine : le péché cesse d'être l'acte que l'on commet pour devenir l'état dans lequel on naît, et le salut cesse d'être la réponse que l'on donne pour devenir le décret qui nous précède. Ces deux mouvements convergent dans une œuvre dont l'Occident n'a jamais cessé de vivre.

Ce que l'augustinisme change pour lire Jésus est considérable. Là où Jésus appelle à la conversion en présupposant un pouvoir réel de répondre, Augustin construit une volonté si captive qu'elle ne peut dire oui sans une grâce qui la précède et la détermine. Là où Jésus accueille les corps et se tient libre à l'égard des codes de pureté, Augustin fait du désir sexuel le canal de transmission de la faute originelle. Et la base textuelle de la doctrine la plus lourde de conséquences — le péché « en Adam » — repose sur une traduction latine que l'exégèse moderne juge erronée. Sur ces trois points, la distance entre la prédication évangélique et le système augustinien est réelle et mesurable. Reconnaître cette distance n'est pas condamner Augustin, dont l'intuition de la radicalité du mal et de la primauté de la grâce demeure une ressource majeure ; c'est restituer à la tradition la conscience de sa propre contingence historique.

Or c'est précisément ici que l'augustinisme sert la thèse centrale d'Fontes. La distinction des deux cités, et l'idée que l'Église visible n'est qu'une *ecclesia permixta* — signe et non identité de la cité de Dieu — fournit le principe théologique d'une réforme légitime : une Église qui n'est pas identique à la communauté eschatologique des saints peut et doit se laisser réformer à la lumière de ses propres sources. Augustin lui-même, en distinguant l'institution historique de la cité céleste, a forgé l'outil critique qui permet aujourd'hui d'examiner ce qui, dans son propre héritage, demeure fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné. Identifier le platonisme, la culpabilité héritée et le monergisme comme des constructions historiquement situées, c'est exercer envers Augustin la même vigilance qu'il exerçait envers les institutions visibles.

Reste alors une question décisive : comment une tradition peut-elle reconnaître que certaines de ses doctrines centrales sont des développements contingents sans s'effondrer dans le relativisme ? Comment distinguer le développement légitime du dogme de sa déformation ? C'est précisément le problème que posera, au XIXe siècle, le penseur auquel le prochain chapitre est consacré. John Henry Newman, en élaborant sa théorie du **développement du dogme**, tentera de fournir les critères qui permettent de discerner, dans l'histoire de la doctrine, la croissance organique fidèle de la corruption — et il le fera, lui aussi, en lecteur attentif d'Augustin.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Brown, Augustine of Hippo: A Biography (1967) ; Miles, Desire and Delight: A New Reading of Augustine's Confessions (1992) ; TeSelle, Augustine the Theologian (1970) ; Rist, Augustine: Ancient Thought Baptized (1994) ; Cahall, The Mystery of Marriage (2016) ; Bonner, Freedom and Necessity (2007) ; Augustin, Confessiones, De civitate Dei, De libero arbitrio, De natura et gratia, De praedestinatione sanctorum, De nuptiis et concupiscentia ; Stanford Encyclopedia of Philosophy, « Augustine » ; Marrou, sur l'ecclésiologie des deux cités.