

## Une Théologie de la Trace. L'*imago Dei* dans le *De Trinitate* d'Augustin d'Hippone

Le discours augustinien sur les notions d'image et d'*imago Dei* a joué un rôle décisif dans l'histoire de la pensée occidentale, et notamment dans les débats médiévaux, comme ont pu le mettre en évidence les travaux d'O. Boulnois<sup>1</sup>. Cependant, c'est surtout à partir des années 1950 que cette question a retenu l'attention des chercheurs. Les premiers noms qu'il convient de citer ici sont ceux de R.A. Markus<sup>2</sup> et de C. P. Mayer<sup>3</sup> auquel il faut ajouter ceux d'H. Somers<sup>4</sup>. Le

---

<sup>1</sup> BOULNOIS, O., *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen-Âge (Ve-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Seuil (Des Travaux), 2008; ID., «L'image intelligible. Augustin et l'origine des doctrines médiévales de l'image», *Archives de Philosophie* 72/2 (2009) 271-292. Sur les critiques que Thomas d'Aquin adresse à la conception augustinienne de l'image, voir BOOTH, E., «Saint Thomas Aquina's Critique of Saint Augustin's Conceptions of the Image of God in the Human Soul», in BRACHTENDORF, J. (hrsg.), *Gott und sein Bild -Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung. Tübingen, 6-8. November 1998*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 2000, pp. 219-239; BRACHTENDORF, J., «Selbsterkenntnis: Thomas von Aquin als Kritiker Augustins?», *Philosophisches Jahrbuch* 109 (2002) 255-270.

<sup>2</sup> MARKUS, R. A., «*Imago* and *similitudo* in Augustine», *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964) 125-143.

<sup>3</sup> MAYER, C. pp., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, t. I, Würzburg, Augustinus Verlag, 1969; voir particulièrement le chapitre «Die Zeichenhaftigkeit des Begriff *imago* und dessen Relation zur *similitudo*», pp. 271-284.

<sup>4</sup> SOMERS, H., «La gnose augustinienne: sens et valeur de la doctrine de l'image», *Revue d'Études Augustiniennes* 7 (1961) 1-15; ID., «Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne», *Revue d'Études Augustiniennes* 7 (1961) 105-125; ID., «L'image comme sagesse. La genèse de la notion trinitaire de la sagesse», *Recherches Augustiniennes* 2 (1962) 403-414.

premier a étudié comment Augustin a pu évoluer d'une conception de l'homme 'à l'image de Dieu' à une conception de l'homme 'image de Dieu' grâce au concept d'égalité et à la distinction entre une image égale (*imago par*), le Christ, et une image inégale (*imago impar*), l'être humain; le deuxième suggère d'aborder la question de l'image en termes sémiotiques et de considérer que l'être humain, parce que lui-même image de Dieu, est un signe pour lui-même, ce qui permet d'éclairer le processus augustinien de la réflexivité. H. Somers, pour sa part, s'est attelé à dégager les sources de l'exégèse augustinienne de l'*imago Dei* et les fonctions de l'image au sein du discours de l'évêque d'Hippone. L'étude du statut de l'*imago Dei*, tout particulièrement dans le *De Trinitate*, connaît pour sa part un regain d'intérêt depuis une vingtaine d'années avec la publication d'importants travaux: outre I. Bochet<sup>5</sup>, R. Kany<sup>6</sup> et V. Grossi<sup>7</sup> qui ont proposé des états de la recherche fondamentaux sur cette question, il faut citer les travaux de J. Brachtendorf, qui a proposé une étude très précise des modalités et des limites de la présence de l'*imago Dei* au sein de la *mens humana*<sup>8</sup>; de L. Gioia, qui, après avoir replacé les analyses augustinienes dans leur contexte exégétique et philosophique, opère une distinction intéressante entre "image-exemplar" et "image-relation"<sup>9</sup>; de M. Drever, qui a étudié comment les concepts de *creatio ex nihilo* et d'*imago Dei* permettent d'enraciner le concept de personne humaine dans une compréhension christologique et triadologique<sup>10</sup>; de G. P. Boersma,

<sup>5</sup> BOCHET, I., «Le statut de l'image dans la pensée augustinienne», *Archives de Philosophie* 72/2 (2009) 249-269; *Ead.*, «Imago», *Augustinus Lexikon* 3, col. 507-519.

<sup>6</sup> KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu De trinitate*, Tübingen, Mohr Siebeck 2007, pp. 227-240.

<sup>7</sup> GROSSI, V., «L'antropologia agostiniana dell' *imago Dei*. Nota di aggiornamento della ricerca», *Augustinianum* 60/2 (2020) 573-586.

<sup>8</sup> BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate*, Hamburg, Felix Meiner Verlag GmbH, 2000; ID., «Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes. Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten», in BRACHTENDORF, J. (hrsg.), *Gott und sein Bild*, *op. cit.*, pp. 155-170.

<sup>9</sup> GIOIA, L., *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 232-297.

<sup>10</sup> DREVER, M., *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian soul*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2013.

qui s'est intéressé à la formation du concept d'*imago Dei* dans les premiers écrits d'Augustin et à son arrière-plan néo-platonicien<sup>11</sup>; de L. Zwollo, qui a étudié l'*imago Dei* dans le *De Trinitate* à l'aune des points d'accord et des différences avec l'*imago* plotinienne<sup>12</sup>; ou encore de K. Hart<sup>13</sup>. Nous-mêmes avons déjà consacré quelques travaux à cette question<sup>14</sup>.

Cet abondant état de la question, non exempt d'oublis, souligne à quel point il serait illusoire de prétendre vouloir apporter ici des vues nouvelles. De fait, notre dessein dans cet article se limitera à préciser la manière dont Augustin traite de la notion d'*imago Dei* dans son *De Trinitate*, où il recourt à l'analogie de la trinité de la pensée pour penser la Trinité divine, en lien avec la notion d'intériorité. Dans un premier temps, nous resituerons la réflexion augustinienne dans son contexte immédiat en montrant que la notion d'image égale (*imago par*) doit se comprendre comme une réponse aux objections ariennes tout en offrant un fondement christologique à sa théologie de l'image. Dans un deuxième temps, nous décrirons comment la notion d'image inégale (*imago impar*) permet de penser l'intériorité humaine à l'aune d'une *Théologie de la Trace*. Enfin, dans un dernier temps, il s'agira de marquer les limites de cette analogie chez Augustin, ce qui nous permettra de *définir*, de *délimiter* et, peut-être, de *déchiffrer* l'image et la ressemblance divines en l'être humain.

---

<sup>11</sup> BOERSMA, G. pp., *Augustine's Early Theology of Image. A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

<sup>12</sup> ZWOLLO, L., *St Augustine and Plotinus. The Human Mind as Image of the Divine*, Leiden, Boston, Brill, 2018.

<sup>13</sup> HART, K., *L'Image vulnérable. Sur l'image de Dieu chez Saint Augustin*, Paris, PUF, 2021. Sur cet ouvrage, voir notre compte-rendu in "Bulletin Augustinien pour 2021", *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 68/2 (2022) 499-503.

<sup>14</sup> LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 194, 2012, pp. 448-506.

# 1. PENSER L'*IMAGO DEI* DANS UN CONTEXTE ANTI-ARIEN: LE CONCEPT D'*IMAGO PAR* <sup>15</sup>

Un des traits caractéristiques de l'interprétation augustinienne de l'*imago Dei* est son interprétation christologique qui apparaît dès les années 390 dans la *Quaestio* 74 des *De diuersis quaestionibus LXXXIII* <sup>16</sup>. L'image et la ressemblance renvoient en effet d'abord pour Augustin au mystère christique <sup>17</sup>, ce qui fait *de facto* du concept d'*imago* un concept central dans la réfutation augustinienne de l'arianisme <sup>18</sup>. Plus précisément, au livre I du *De Trinitate*, cette réflexion christologique et

<sup>15</sup> Sur l'élaboration des concepts d'*imago par* et d'*imago impar* chez Augustin, voir LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité*, *op. cit.* pp. 440-447.

<sup>16</sup> Sur ce point, voir MARKUS, R. A., «*Imago and similitudo in Augustine*», art. cit.; BOCHET, I., «Le statut de l'image», art. cit., pp. 249-251. L'interprétation christologique de l'*imago* se lit déjà chez les prédécesseurs d'Augustin, et notamment chez Hilaire de Poitiers, par exemple en *De synodis* 12-28 (*SC* 621, pp. 204-251), chez qui celle-ci s'inscrit déjà dans une réfutation des thèses ariennes. De fait, force est de souligner la dette d'Augustin à l'égard d'Hilaire de Poitiers dans sa réflexion sur le Christ-Image, puisque c'est à partir du *De Trinitate* II, 1 de son illustre prédécesseur qu'Augustin va expliciter les relations intra-trinitaires (cf. Aug., *trin.* VI, 10, 11). Sur l'influence d'Hilaire sur le *trin.* d'Augustin, voir STUDER, B., *Augustins De Trinitate. Eine Einführung*, Paderborn, München, Wien, Zürich, Ferdinand Schöningh, 2005, pp. 189-195; GIOIA, L., *The Theological Epistemology*, *op. cit.*, pp. 133-135; KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken*, *op. cit.*, pp. 100-103; AYRES, L., *Augustine and the Trinity*, *op. cit.*, pp. 224. Par ailleurs, Ambroise a aussi développé le thème du Fils Image de Dieu notamment en *In ps. 118*, 10, 16 et *In Luc.* X, 49, et constitue donc une autre source de la réflexion augustinienne sur l'*imago*. Sur ce point, voir CIPRIANI, N., «Le opere di sant'Ambrogio negli scritti di Sant'Agostino anteriori all' episcopato», *La Scuola Cattolica* 125 (1997) 785-797; KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken*, *op. cit.*, pp. 111-116.

<sup>17</sup> Sur la place du Christ dans la pensée d'Augustin, voir BAILLEUX, E., «La Christologie de saint Augustin dans le *De Trinitate*», *Recherches Augustiniennes* 7 (1971) 219-243; BAVEL, T. J. van, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin d'après saint Augustin*, Fribourg, Paradosis 10, 1954; MADEC, G., *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie*, Paris, Desclée, 1989, 2001<sup>2</sup>; ID., art. «*Christus*», *Augustinus Lexicon* 1, col. 845-908.

<sup>18</sup> Sur l'enjeu anti-arien du *trin.*, voir KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken*, *op. cit.*, pp. 456-475; GIOIA, L., *The Epistemological Epistemology*, *op. cit.*, pp. 24-39; AYRES, L., *Augustine and the Trinity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 171-173; EDWARDS, M., «How to Refute an Arian: Ambrose and Augustine», in BERMON, E., et O'DALY, G. (eds.), *Le De Trinitate de saint Augustin. Exégèse, logique et noétique*, Paris, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 192, pp. 21-34.

anti-arienne sur l'*imago Dei* subsume l'exégèse augustinienne de Ph 2, 6-7<sup>19</sup>. Ces versets permettent en effet de définir la kénose, le dépouillement du Christ dans l'Incarnation, mais également d'explicitier les relations intra-trinitaires entre le Père et le Fils:

“Et la règle pour résoudre cette question grâce à l'ensemble des Écritures saintes réside, pour nous, dans un chapitre de l'apôtre Paul, où cette distinction est manifestement posée. Il y dit, en effet: 'Lui, alors qu'il avait la forme de Dieu, n'a pas considéré qu'être l'égal de Dieu fut une usurpation, mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'un serviteur, en devenant semblable aux hommes et en assumant l'état d'homme' (Ph 2, 6-7). Le Fils de Dieu est donc par nature égal à Dieu le Père, mais plus par état. Car, sous la forme d'un serviteur, qu'il a reçue, il est plus petit que le Père; mais sous la forme de Dieu, dans laquelle il se trouvait avant d'avoir reçu l'autre, il est égal au Père<sup>20</sup>”.

La relation du Fils au Père est ainsi définie à travers les notions de ressemblance et d'égalité. Plus précisément, Augustin distingue une égalité de nature entre le Fils et le Père et une inégalité d'état: une telle distinction permet à Augustin de rejeter les arguments que les ariens appuient sur les Écritures, notamment sur Jn 14, 28, pour fon-

<sup>19</sup> Sur l'importance de Ph 2, 6-7 chez Augustin, voir J. PELIKAN, «*Canonica regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine*», in FLETTEREN, F. van, and SCHNAUBELT, J. C. (eds.), *Augustine: 'Second Founder of the Faith'*, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris, Peter Lang, 1990, pp. 329-343; VERWILGHEN, A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippéens*, Paris, Beauchesne, 1985; ID., «Le Christ médiateur selon Ph. 2, 6-7 dans l'œuvre de saint Augustin», *Augustiniana* 41 (1991) 469-482.

<sup>20</sup> Augustin, *trin.* I, 7, 14 (CCL 50, pp. 45-46): *Et haec nobis regula per omnes sanctas scripturas dissoluendae huius quaestionis ex uno capite epistolae Pauli apostoli promitur ubi manifestius ista distinctio commendatur. Ait enim: qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, sed semetipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudine hominum factus et habitu inuentus ut homo. Est ergo Dei Filius Deo Patri natura aequalis, habitu minor. In forma enim serui quam accepit minor est Patri; in forma autem Dei in qua erat etiam antequam hanc accepisset aequalis est Patri.* La traduction retenue pour le *De Trinitate* d'Augustin est celle de S. Dupuy-Trudelle (La Pléiade, t.3 des œuvres d'Augustin, 2002). Par ailleurs, nous avons également consulté l'édition italienne récente Agostino, *La Trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione, note e apparati di B. Cillerai, Milano, Bompiani, 2012/2013 (par la suite, abrégé en *La Trinità*).

der une inégalité d'essence entre le Père et le Fils<sup>21</sup>. Augustin recourt également, dans ce même livre I du *De Trinitate*, au terme d'image pour définir le rôle du Fils par rapport au Père, afin d'articuler le rôle central du Verbe lors de la Création:

“Sous forme de Dieu, il est le ‘Verbe par qui toutes choses ont été faites’ (Jn 1, 3); mais, sous forme de serviteur, il a été fait ‘d’une femme, fait sous la Loi pour racheter ceux qui étaient sous la Loi’ (Ga 4, 4). Par suite, sous forme de Dieu, il a fait l’homme; sous forme de serviteur il a été fait homme. Car, si le Père seul, sans le Fils, avait fait l’homme, il n’aurait pas été écrit: ‘Faisons l’homme à notre image et à notre ressemblance’ (Gn 1, 26). Donc, parce que la forme de Dieu a reçu la forme d’un serviteur, l’une et l’autre sont Dieu et l’une et l’autre sont homme; mais elles sont Dieu parce que Dieu les prend, et elles sont homme parce que l’homme est pris (*propter acceptum hominem*)<sup>22</sup>”.

Le Fils constitue le modèle, l'exemple à partir duquel Dieu a créé l'homme. Le Christ est en effet l'Image parfaite et égale au Père, engendrée et non créée. Dans le même temps, Christ est vrai homme, et, pour désigner la nature humaine du Christ, Augustin recourt à l'expression *acceptus homo*, expression fréquente chez les Pères latins, notamment chez Hilaire de Poitiers<sup>23</sup>, et qu'Augustin lui-même utilise

<sup>21</sup> De fait, Jn 14, 28 fut systématiquement cité par les ariens pour attester de la supériorité du Père sur le Fils, comme le rappelle Hilaire de Poitiers, *De syndodis* 11 (*SC* 621, pp. 199-205). Sur l'importance de ce verset dans la polémique anti-arienne, voir VERWILGHEN, A., *Christologie et spiritualité*, op. cit., pp. 361-373.

<sup>22</sup> AUGUSTIN, *trin.* I, 7, 14 (*CCL* 50, pp. 49): *In forma Dei Verbum per quod facta sunt omnia; in forma autem serui factus ex muliere, factus sub lege ut eos qui sub lege erant redimeret. Proinde in forma Dei fecit hominem; in forma serui factus est homo. Nam si Pater tantum sine Filio fecisset hominem, non scriptum esset: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Ergo quia forma Dei accepit formam serui, utrumque Deus et utrumque homo; sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem.* Comme le note B. Cillerai in *La Trinità*, n. 94, pp. 1020, Augustin propose ici une doctrine christologique qui annonce déjà les doxologies du Concile d'Éphèse en 431 et du Concile de Chalcédoine en 451 sur l'union hypostatique de l'humain et du divin dans le Christ et que les natures humaine et divine du Christ sont unies substantiellement mais sans confusion ni altération.

<sup>23</sup> Voir par exemple HILAIRE, *De Trinitate*, X, 16; 22, etc. Sur cette notion, voir DIEPEN, H.-M., «L'*Assumptus Homo* patristique», *Revue Thomiste* 63 (1963) 225-245.

fréquemment<sup>24</sup>. Cette expression insiste de fait sur l'idée que le Christ a pris une vraie nature humaine, composée d'un corps et d'une âme. C'est justement parce que le Christ est vrai Dieu et vrai homme qu'il peut jouer son rôle de médiateur et de rédempteur<sup>25</sup>.

L'on retrouve de nombreux échos de cette idée centrale dans le *De Trinitate*, notamment au livre VI du *De Trinitate*. La notion d'image y est mise au même plan que celle de Verbe pour décrire la place du Fils par rapport au Père:

“En effet, ‘Verbe’ (Cf. Jn 1, 1) est comme une image, mais le Fils, seul, est l'image du Père, de même qu'il est aussi son Fils; mais ils ne sont pas Fils tous deux ensemble<sup>26</sup>”.

La notion d'image implique une idée de procréation, d'engendrement, d'un référent vers lequel l'image fait sens: l'image constitue donc une caractéristique du Fils dans son rapport au Père. Le livre VII du *De Trinitate* approfondit cette réflexion mais en se fondant sur des concepts empruntés à la logique aristotélicienne relue à travers un filtre porphyrien<sup>27</sup>. La relation est définie d'abord sur la distinction

<sup>24</sup> Cf. AUGUSTIN, *agon.* 19, 21- 21, 23; *diu. qu.* 86, 2; *ep.* 137, 3, 9-11; 169, 2, 7-8; 170, 9, etc.

<sup>25</sup> Sur l'humanité du Christ, voir LAM CONG QUY, J., «Die Menschheit Jesu Christi und die Gottesschau in Augustins werk *De Trinitate*», *Augustiniana* 54 (2004) 417-430.

<sup>26</sup> AUGUSTIN, *trin.* VI, 2, 3 (CCL 50, pp. 230): *Sic enim uerbum quomodo imago; non autem Pater et Filius simul ambo imago, sed Filius solus imago Patris quemadmodum et Filius; non enim ambo simul Filius.*

<sup>27</sup> L'influence de la lecture porphyrienne des *Catégories* aristotéliennes sur l'interprétation augustinienne est notamment visible en *trin.* V, 4, 5 où l'évêque reprend la classification porphyrienne de l'accident dans l'*Isagagé* où le philosophe néo-platonicien distingue l'accident qui peut être séparé (χωριστόν) et l'accident qui ne peut être séparé (ἀχωριστόν) de la substance (Cf. Porphyre, *Isagoge* 12, 23-26 Busse). Sur l'influence l'interprétation porphyrienne des *Catégories* aristotéliennes sur Augustin, voir DOUCET, D., «Augustin, *Confessions* 4, 16, 28-29, *Soliloques* 2, 20, 34-36 et les *Commentaires des Catégories*», *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica* 93 (2001) 372-392; CROSS, R., «*Quid tres? On What Precisely Augustin Professes not to Understand in De Trinitate V and VII*», *Harvard Theological Review* 100 (2007) 215-232; L. AYRES, *Augustine and the Trinity*, *op. cit.*, pp. 218-220; LÖSSL, J., «Augustine's of Aristotle's *Categories* in the *De Trinitate* in Light of the History of the Latin Text of the *Categories* Before Boethius», in BERMON, E., et O'DALY, G.

entre l'essence et les attributs, puis entre les attributs substantiels et les attributs personnels<sup>28</sup>. Autrement dit, c'est la substance qui conditionne l'existence de la relation. Le Père, qui est relatif au Fils, est aussi et d'abord substance en Dieu. Le Père est donc à la fois absolu et relatif, ce qui définit par ailleurs la notion augustinienne de personne<sup>29</sup>. Augustin entend ainsi souligner que les notions de Verbe ou d'image sont des notions relatives qui n'engagent pas l'essence du Père et du Fils qui, elle, est identique:

«Aussi n'y a-t-il pas Verbe en ce qu'il y a sagesse parce que l'on n'emploie pas Verbe respectivement à lui-même, mais seulement relativement à celui dont il est Verbe, comme le Fils relativement au Père; mais il y a sagesse en ce qu'il y a essence. Et, ainsi, il y a une seule sagesse parce qu'il y a une seule essence. Mais, puisque le Verbe aussi est sagesse, mais n'est pas Verbe en ce qu'il est sagesse (le Verbe relève de la relation, la sagesse de l'essence), considérons que, lorsque nous disons Verbe, c'est comme si nous disions 'sagesse née', de sorte qu'il soit à la fois Fils et image. Quand nous disons ces deux mots 'sagesse née', un seul d'entre eux, 'née', signifie à la fois Verbe, image et fils, et dans aucun de ces noms l'essence n'est manifestée puisqu'ils ont un sens relatif; mais dans l'autre, qui est 'sagesse', puisqu'il fait référence à soi (la sagesse est sage par elle-même), est aussi désignée l'essence et être, pour lui, c'est être sage<sup>30</sup>».

(eds.), *Le De Trinitate*, *op. cit.*, pp. 99-121; LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité*, *op. cit.*, pp. 111-115.

<sup>28</sup> Cf. AUGUSTIN, *trin.*, VII, 1, 1-2.

<sup>29</sup> Sur le concept de personne chez Augustin, voir HOUSSET, E., *La Vocation de la personne. L'histoire du concept de personne, de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, 2007, pp. 63-99.

<sup>30</sup> AUGUSTIN, *trin.*, VII, 2, 3 (CCL 50, p. 250): *Et propterea non eo uerbum quo sapientia quia Verbum non ad se dicitur sed tantum relatiue ad eum cuius uerbum est sicut Filius ad Patrem; sapientia uero eo quo essentia. Et ideo quia una essentia, una sapientia. Quoniam uero et Verbum sapientia est, sed non eo Verbum quo sapientia (Verbum enim relatiue, sapientia essentialiter intellegitur), id dici accipiamus cum dicitur Verbum ac si dicatur nata sapientia, ut sit et Filius et imago. Et haec duo cum dicuntur, id est 'nata sapientia', in uno eorum eo quod est 'nata' et Verbum et imago et Filius intellegatur, et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia quia relatiue dicuntur; at in altero quod est 'sapientia'. Quoniam et ad se dicitur (se ipsa enim sapiens est), etiam essentia demonstratur et hoc eius esse quod sapere.*



Augustin pose ainsi un ordre axiologique qui se fonde lui-même sur un ordre ontologique, l'ordre de la Création. Un important texte du livre VII du *De Trinitate* tire les conséquences de cet état de fait. En effet, dans ce livre VII, où s'affirme une critique très claire de l'arianisme<sup>31</sup> à travers une interrogation sur les relations entre les trois personnes de la Trinité fondée sur une enquête logique et terminologique<sup>32</sup>, Augustin s'appuie sur le témoignage des Écritures pour examiner le rapport entre la Sagesse et le Verbe. Plus précisément, pour éclairer son propos, il pose comme exemplaire la relation qui unit Dieu, le Fils et l'homme:

“Prenons exemple sur l'image de Dieu qu'il est, et ne nous éloignons pas de Dieu, parce que nous aussi nous sommes 'l'image de Dieu', même si elle ne lui est pas égale (*aequalis*); c'est assurément par l'intermédiaire du Fils que le Père l'a faite, elle n'est pas née du Père comme la sagesse; nous sommes image parce que nous sommes illuminés par la lumière (*quia illuminamur lumine*), elle l'est parce qu'elle est lumière illuminante (*lumen illuminans*), et c'est ainsi qu'elle, qui n'a pas d'exemple (*exemplum*), en est un pour nous. En effet, elle n'imité pas un autre être qui se serait tourné avant elle vers le Père, puisqu'elle n'en est absolument pas séparable, étant elle-même identique (*idipsum*) à celui

<sup>31</sup> L'identification précise des ariens critiqués par Augustin est une *quaestio uexata*, comme le rappelle CILLERAI, B., in *La Trinità*, pp. 1064-1065, n. 15. Pour certains chercheurs, les thèses critiquées par Augustin seraient celles d'Eunome qui affirme la transcendance absolue du Père par rapport au Fils et à l'Esprit cf. Basile de Césarée, *Adversus Eunomium* II, 25-26. Cette hypothèse est notamment défendue par KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken*, op. cit., pp. 167-173. Pour d'autres chercheurs, les thèses critiquées par Augustin seraient les thèses homéennes que celui-ci connaissait par l'intermédiaire d'Ambroise. Cette hypothèse est notamment défendue par BARNES, M. R., «The Ariens of Book V and the Genre of *De Trinitate*», *Journal of Theological Studies* 44 (1993) 185-195; AYRES, L., *Augustine and the Trinity*, op. cit., pp. 171-173. Pour sa part, SIMONETTI, M., «S. Agostino e gli ariani», *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967) 55-84, souligne que l'arianisme qui domine dans l'Afrique romaine à l'époque d'Augustin est inspiré de la doctrine d'Eunome, comme on le voit chez Augustin, s. *Arian.* 1; 27; 31-32 dans un sermon prononcé en 418. En outre, Eunome est le seul arien nommé cité par Augustin en *trin.* XV, 20, 38; cependant, l'interprétation de ce passage est sujet à discussion: cf. AYRES, L., *Augustine and the Trinity*, op. cit., pp. 212, n. 38.

<sup>32</sup> Aug., *trin.*, VII, 4, 7 - 6, 11. Sur cette question voir CROSS, R., «*Quid tres?*», art. cit.; AYRES, L., *Augustine and the Trinity*, op. cit., pp. 217-220; GIOIA, L., *The Theological Epistemology*, op. cit., pp. 154-158.

dont elle tire son être. Mais nous, c'est dans l'effort que nous imitons celui qui est permanent, que nous suivons celui qui est immobile, et c'est en cheminant en lui que nous tendons vers lui, parce que, pour nous, il est devenu une voie temporelle par son humilité, et une demeure éternelle par sa divinité<sup>33</sup>”.

D'une part, Augustin rappelle la différence entre le Christ, image égale (*imago par*), et l'homme, image inégale (*imago impar*), entre l'image engendrée et l'image créée. Il précise surtout les relations intra-trinitaires: d'une part, le Fils est identique (*idipsum*) au Père; d'autre part, il n'y a pas d'antéposition d'une personne sur l'autre et un mouvement de conversion qui en découlerait. Augustin défend ici, au contraire, l'unité ontologique du Père et du Fils. D'autre part, le Fils, *imago par*, est l'*exemplum*. Faut-il comprendre ici que le Fils est l'*exemplaire* sur lequel nous avons été créés<sup>34</sup>? Le texte semble privilégier cette hypothèse, comme l'indique l'image de la lumière: l'être humain est illuminé par la lumière (*lumine*), car le Fils est la lumière (*lumen*) qui l'éclaire. Or, le terme choisi ici, *lumen*, désigne la lumière en tant que médiation rendant la vision possible, et non *lux*, la source lumineuse<sup>35</sup>: le Fils constitue donc un terme capable de mettre en relation Dieu et l'homme. Enfin, le Fils est décrit dans ce texte par les images de la voie et de la patrie<sup>36</sup>: en tant qu'humain, le Fils a révélé aux hommes le seul chemin capable de mener à Dieu; en tant que personne divine, il constitue la retraite éternelle où l'homme peut se réfugier.

---

<sup>33</sup> AUGUSTIN, *trin.* VII, 3, 5 (CCL 50, pp. 252-253): *Cuius imaginis exemplo et nos non discedamus a Deo quia et nos imago Dei sumus, non quidem aequalis, facta quippe a Patre per Filium, non nata de Patre sicut illa; et nos quia inluminamur lumine, illa uero quia lumen inluminans, et ideo illa sine exemplo nobis exemplum est. Neque enim imitatur praecedentem aliquem ad Patrem a quo numquam est omnino separabilis quia idipsum est quod ille de quo est. Nos autem nitentes imitamur manentem et sequimur stantem et in ipso ambulantes tendimus ad ipsum quia factus est nobis uia temporalis per humilitatem quae mansio nobis aeterna est per diuinitatem.*

<sup>34</sup> Sur l'*imago* comme *exemplar*, voir GIOIA, L., *The Theological Epistemology*, *op. cit.*, pp. 277-283.

<sup>35</sup> Sur cette distinction, voir DOUCET, D., «La problématique de la lumière chez Augustin», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 100 (1999) 31-58.

<sup>36</sup> Sur ce motif essentiel, voir MADEC, G., *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie*, Paris, Desclée, 1989, 2001<sup>2</sup>.

Augustin revient enfin longuement sur le commentaire de Gn 1, 26 au livre XII du *De Trinitate*. Après avoir réfuté le modèle familial comme analogie de la trinité des personnes divines<sup>37</sup>, il s'attelle à démontrer, à rebours de nombre de ses prédécesseurs, que tout être humain est image de la Trinité<sup>38</sup>:

“En effet, si le Père a fait l'homme à l'image du Fils de telle sorte qu'il ne soit pas l'image du Père, mais seulement celle du Fils, alors le Fils est dissemblable au Père. Mais, si la foi pieuse enseigne, comme elle le fait, que le Fils est semblable au Père en une égalité touchant son essence (*esse ad aequalitatem essentiae similem Patri*), alors, qu'il ait été fait à la ressemblance du Fils rend nécessaire qu'il ait été fait aussi à la ressemblance du Père. Enfin, si le Père n'a pas fait l'homme à sa propre image, mais à l'image du Fils, pourquoi n'a-t-il pas dit: 'Faisons l'homme à ton image et à ta ressemblance', mais a-t-il dit 'notre', sinon parce que l'image de la Trinité était faite dans l'homme et que, de cette manière, l'homme serait l'image du seul vrai Dieu, puisque la Trinité elle-même est le seul vrai Dieu<sup>39</sup>”.

D'une part, affirmer que l'homme est à l'image de l'Image impliquerait que le Fils et le Père sont dissemblables. D'autre part, faire de l'homme une image de l'Image, c'est négliger la première personne du

---

<sup>37</sup> Augustin critiquerait certaines interprétations de Grégoire de Nazianze si l'on se fonde sur la démonstration de AGOSTINONE, M. A., «Un paradosso agostiniano nella concezione del Dio-amore? Il rifiuto della similitudine familiare in *De Trinitate* XII», *Augustinianum* 62/2 (2022) 397-422.

<sup>38</sup> Augustin propose le même type d'interprétation en *Gn. litt.* III, 20, 30. Notons cependant que P. Agaësse et A. Solignac, NC 15 «La doctrine augustinienne de l'image et la tradition patristique», *BA* 48, pp. 622-628, proposent de nombreux parallèles textuels qui suggèrent des points de contact entre l'interprétation d'Augustin et celle que Basile de Césarée développe dans son *De hominis structura*.

<sup>39</sup> AUGUSTIN, *trin.* XII, 6, 7 (CCL 50, pp. 361): *Si enim Pater fecit ad imaginem Filii ita ut non sit homo imago Patris sed Filii, dissimilis est Patri Filius. Si autem pia fides docet, sicuti docet, Filium esse ad aequalitatem essentiae similem Patri, quod ad similitudinem Filii factum est necesse est etiam ad similitudinem Patris factum sit. Deinde si hominem Pater non ad suam sed ad Filii fecit imaginem, cur non ait: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem tuam, sed ait, nostram, nisi quia Trinitatis imago fiebat in homine ut hoc modo esset homo imago unius veri Dei quia ipsa Trinitas unus uerus Deus est?*

pluriel de Gn 1, 26: ce n'est pas le Père seul qui a créé l'homme, mais bien le Dieu-Trinité<sup>40</sup>.

La notion d'*imago par* joue donc un rôle crucial dans l'anthropo-théologie augustinienne car elle permet de comprendre le récit génésiaque à la lumière des textes pauliniens tout en permettant de réfuter les thèses ariennes. L'*imago par* appelle une égalité d'essence qui est celle-là même des trois personnes de la Trinité. Ainsi apparaît-il de façon nette que la réflexion sur le mystère trinitaire ainsi que la lecture de Paul ont profondément renouvelé l'approche augustinienne de Gn 1, 26<sup>41</sup>. Sa réflexion sur les notions de substance, d'essence, d'accident, de qualité, son approfondissement des notions de création et de procession lui ont ainsi donné des outils conceptuels indispensables pour penser le rapport entre les personnes divines.

## 2. UNE THÉOLOGIE DE LA TRACE<sup>42</sup>: L'IMAGO IMPAR

L'anthropo-théologie de l'image chez Augustin trouve cependant son plein accomplissement dans la relation à Dieu. L'homme, parce qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, ne trouve son repos qu'en Dieu: la théologie de l'image sous-tend donc une mystique du désir de Dieu<sup>43</sup>. Mais, en même temps, cette théologie présuppose que l'homme contient en lui les traces l'appelant à sa vocation ulti-

<sup>40</sup> L'on trouve déjà une interprétation proche de celle d'Augustin chez l'Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 45, 2 (CSEL 50, pp. 82).

<sup>41</sup> Cf. GIOIA, L., *The Theological Epistemology*, op. cit., pp. 275-297.

<sup>42</sup> Nous empruntons le concept de trace à LÉVINAS, E., «La Trace de l'Autre», in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, rééd. 2001, pp. 161-182 et à LEROUX, G., «La Trace et les signes. Aspects de la sémiotique de Plotin», ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. «Chercheurs de sagesse». *Hommages à Jean Pépin*, Paris, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 131, 1992, pp. 245-261. Nos analyses se rapprochent de celles de V. Giraud, *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris, PUF, 2013, pp. 411-416, ici pp. 414: «L'homme, en sa raison, en son pouvoir d'apprécier et de juger, mais aussi de tendre vers le bonheur, devient une *trace*, c'est-à-dire un signe».

<sup>43</sup> Sur la place du désir du Dieu dans la dynamique spirituelle augustinienne, voir I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 95, 1982.

me. Dès lors, l'anthropo-théologie augustinienne de l'image se donne comme une *Théologie de la Trace* qui appelle tout à fois une *sémiotique* qui pose l'*imago* comme *signum* et que l'être humain est un signe pour lui-même qui le conduit vers Dieu et une *herméneutique*, c'est-à-dire un déchiffrement des signes qui appelle à une transformation de soi.

## 2.1. Une sémiotique de la trace: l'*imago* comme *signum*

La méthode analogique augustinienne postule en effet une sémiotique de l'humain. La conclusion du livre VII pose de manière essentielle les fondements de la réflexion de l'évêque d'Hippone en ma matière:

“Il en est, en effet, qui font la distinction suivante: l'image serait le Fils, et l'homme ne serait pas 'image' mais 'à l'image de'<sup>44</sup>. Mais l'Apôtre les réfute en disant: 'L'homme ne doit pas se voiler la tête, car il est l'image et la gloire de Dieu' (1 Co 11, 7). Il n'a pas dit 'à l'image de', mais 'image'. Cependant, lorsque, dans un autre texte, l'on parle de cette image comme étant 'à l'image de', ce n'est pas comme si l'on se référait au Fils, qui est l'image égale au Père (*imago aequalis Patri*); autrement, il ne dirait pas 'à notre image' (Gn 1, 26). Comment serait-ce 'notre image', quand le Fils est l'image du Père seul? Mais, comme je l'ai dit, l'homme est dit être 'à l'image de' en raison d'une ressemblance imparfaite, et 'à notre image' pour montrer que l'homme est à l'image de la Trinité; il n'est pas égal à la Trinité comme le Fils est égal au Père, mais il s'en approche, comme il a été dit, par une certaine ressemblance (*quadam similitudine*), de même que l'on peut parler d'une certaine proximité entre des choses distantes l'une de l'autre, non d'une proximité locale mais par une sorte d'imitation. C'est à cela, en effet, que se rapporte cette parole: 'Réformez-vous en renouvelant votre esprit' (Rm 12,2); et aussi il leur dit: 'Soyez des imitateurs de Dieu, comme des Fils très aimés' (Ep 5, 1). C'est en effet à l'homme

---

<sup>44</sup> Augustin s'oppose ici à une distinction classique de l'exégèse alexandrine que l'on retrouve chez Philon d'Alexandrie, Clément d'Alexandrie et Origène. Voir M. DULAËY, NC 9 «*À son image et ressemblance* (Gen. Mani. 1, 17, 28; Gen. Imp. 16, 56-62), BA 50, pp. 518-523; CILLERAI, B., in *La Trinità*, pp. 1081, n. 62.

nouveau qu'il est dit: 'lui qui est renouvelé en vue de la reconnaissance de Dieu à l'image de celui qui l'a créé' (Col 3, 10)<sup>45</sup> ”.

Dans ce commentaire de Gn 1, 26, s'affirme l'anthropo-théologie augustinienne de l'être humain image de la Trinité, qui permet de penser à nouveaux frais le rapport entre l'homme et son Créateur. L'influence des écrits pauliniens apparaît ici décisive, comme le marquent les nombreuses références (1 Co 11, 7; Ep 12, 2; Ep 5, 1; Col 3, 10). La théologie augustinienne de l'homme image de la Trinité postule, en effet, la reformation de l'âme par la grâce et sous-tend une distinction entre l'homme intérieur et l'homme extérieur. À cette influence primordiale de Paul, s'ajoute l'utilisation par Augustin de schèmes néo-platoniciens depuis longtemps assimilés par les écrivains chrétiens: les schèmes de la 'région de dissemblance' et ὁμοίωσις Θεῷ<sup>46</sup>. S'approcher du Père, c'est le toucher par une certaine ressem-

<sup>45</sup> AUGUSTIN, *De Trinitate*, VII, VI, 12 (CCL 50, pp. 266-267): *Sunt enim qui ita distinguunt ut imaginem uelint esse filium, hominem uero non imaginem sed ad imaginem. Refellit autem eos Apostolus dicens: uir quidem non debet uelare caput cum sit imago et gloria Dei. Non dixit ad imaginem sed imago. Quae tamen imago cum alibi dicitur ad imaginem non quasi ad Filium dicitur quae imago aequalis est Patri; alioquin non diceret ad imaginem nostram. Quomodo enim nostram cum Filius solius Patris imago sit? Sed propter imparem ut diximus similitudinem dictus est homo ad imaginem, et ideo nostram ut imago Trinitatis esset homo, non Trinitati aequalis sicut Filius Patri, sed accedens ut dictum est quadam similitudine sicut in distantibus significatur quaedam uicinitas non loci sed cuiusdam imitationis. Ad hoc enim et dicitur: reformamini in nouitate mentis uestrae; quibus item dicit: estote itaque imitatores Dei sicut filii dilectissimi. Nouo enim homini dicitur: qui renouatur in agnitionem Dei secundum imaginem eius qui creauit eum.*

<sup>46</sup> L'homologie entre éloignement de Dieu et régime d'extériorité tire son origine de Platon, *Politique* 273d: "Lorsqu'on descend en dessous du vice (...), on se trouve alors complètement dans la région de dissemblance (ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ), et, en se plongeant en elle, on s'apprête à tomber dans un borborygme obscur". Ce thème fera florès dans le médio-platonisme, notamment chez Numénios, avant d'être thématisé par Plotin, *Ennéades* I, 8, (*Traité* 51), 13: "(Le mal en soi) se trouve en effet complètement dans le 'lieu de dissemblance' (Platon, *Politique* 273d), là où il sera après avoir plongé en elle et chuté dans un 'borborygme obscur' (Platon, *Phédon* 69c6). Et de fait, si l'âme a totalement chuté dans le vice total, elle n'a même plus de vice, mais elle a échangé sa nature contre une autre, pire". Dans la perspective néo-platonicienne, le lieu de dissemblance désigne ainsi un état de l'âme corrompu à tel point par les passions et par les vices que l'âme s'est aliénée. En d'autres termes, le lieu de dissemblance désigne la dégradation éthique et ontologique de l'âme. Augustin réinterprète cette notion néo-platonicienne en la comprenant non seulement selon ces registres éthique, le lieu de la passion, et

blance (*quadam similitudine*); lui être dissemblable, c'est au contraire s'en éloigner. Mais la distance du sujet au Père, n'est pas une distance locale, mais implique métaphoriquement une imitation. *L'imitatio Dei* chez Augustin, même si elle s'abreuve à des sources plotiniennes, n'exige pas seulement une vie vertueuse, comme dans le néo-platonisme, mais également et surtout une rénovation du cœur par la grâce. Les schèmes néo-platoniciens sont donc réinterprétés dans un cadre paulinien. En effet, le rapport du sujet au Père n'est pas un rapport de procession, mais un rapport de création. Ce déplacement de problématique ontologique conduit ainsi Augustin à distinguer les notions fondamentales d'image égale (*imago par*) et d'image inégale (*imago impar*). Seul le Christ, parce qu'il procède du Père, est une image égale

---

ontologique, le lieu du Non-Être, mais également selon des registres théologique, le lieu de la différence entre Créateur et créature, et mystique, le lieu de l'homme, pécheur par nature, éloigné de la sainteté de Dieu. Chez Platon, au motif du lieu de dissemblance s'oppose celui de la fuite, qu'exprime Platon, *Théétète* 176a: "Il faut donc d'ici-bas vers le haut, s'enfuir au plus vite: fuir, c'est acquérir, autant que faire se peut, la ressemblance avec le divin (ὁμοίωσις Θεῷ)". Ce motif est repris par Plotin, *Ennéades*, 1, 2 (*Traité* 19), 1: "Puisque les maux existent ici-bas 'et circulent nécessairement en ce lieu' (Platon, *Théétète* 176a-b), et puisque l'âme veut fuir les maux, il faut fuir d'ici. –En quoi consiste donc cette fuite?– À se rendre, dit-il, semblable au dieu. Et cela advient 'si nous devenons justes et pieux avec réflexion' (Platon, *ibid.*), et de façon générale si nous sommes dans la vertu". En d'autres termes, Plotin interprète la fuite et l'ὁμοίωσις Θεῷ platoniciennes comme un processus de purification intérieure de l'âme par la pratique des vertus. Cette réinterprétation permet ainsi de construire une homologie entre dimension spatiale et dimension éthico-ontologique. Purifier son âme revient à passer de la région de dissemblance à la patrie où réside l'Un-Bien, comme Plotin l'exprime en *Ennéades* I, 6 (*Traité* 1), 8: "Le conseil le plus juste que l'on puisse donner est donc 'Fuyons vers notre chère patrie' (HOMÈRE, *Iliade* II, 140). –Quelle est cette fuite, et comment remonterons-nous?– Prenons le large, comme le fit Ulysse, nous dit Homère –et il me semble alors parler par énigmes– en quittant la magicienne Circé et Calypso (HOMÈRE, *Odyssée* IX, 29sq. et X, 375 et 483) parce qu'il ne se plaisait pas à demeurer chez elles, malgré tous les agréments dont sa vue jouissait et la fréquentation d'une abondante beauté sensible. Notre patrie, c'est le lieu d'où nous sommes venus, et notre père est là-bas. –Quel est donc ce voyage et quelle est cette fuite?– Ce n'est pas à pied qu'il te faut cheminer, parce que les pieds transportent toujours d'une région de la terre à une autre. Ne va pas non plus préparer un attelage ou un quelconque navire, mais laisse tout cela et une fois que tu auras fermé les yeux, échange cette manière de voir pour une autre et réveille cette vision que tout le monde possède, mais dont peu font usage". Sur cette question, voir MERKI, H., *Ὁμοίωσις Θεῷ von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg, Paradosis 7, 1952.

de ce dernier; l'être humain, parce qu'il est créé par le Père et non né du Père, en est une image inégale.

Or, dire que tout être humain est image de la Trinité, comme le fait Augustin, implique qu'il est possible de trouver en lui des traces de cette dernière: ainsi l'analogie psychologique à laquelle recourt Augustin à partir du livre VIII du *De Trinitate* pour penser la Trinité divine n'est pas une méthode artificielle, mais se fonde sur les présupposés mêmes de son anthropo-théologie. La méthode analogique n'est pas un exercice scolaire; elle s'inscrit dans le fonctionnement mystique de la pensée humaine qui est à elle-même un signe qui la pousse à se dépasser et à atteindre Dieu. La méthode augustinienne est clairement exprimée au livre IX:

“C'est ce que nous allons maintenant nous efforcer de chercher par l'investigation de la pensée humaine: partant d'une image inférieure (*ex inferiore imagine*), à propos de laquelle notre nature, en quelque sorte interrogée, fournira une réponse plus familière, nous dirigerons le regard de notre pensée, plus exercée, de la créature illuminée vers la lumière immuable <sup>47</sup>”.

Nous n'étudierons pas ici toutes les trinités dégagées par Augustin; notons cependant qu'il existe des trinités dans l'homme extérieur, images certes affaiblies –Augustin emploie d'ailleurs alors le terme *effigies*<sup>48</sup>–, mais images de Dieu malgré tout<sup>49</sup>. Nous nous concentrons sur la trinité essentielle mémoire/intelligence/volonté étudiée au livre XIV. L'image de Dieu la plus ressemblante et la plus parfaite ne peut être trouvée que dans la nature intellectuelle de l'âme humaine, même déformée:

<sup>47</sup> AUGUSTIN, *trin.* IX, 12, 17 (CCL 50, pp. 308): *Quod nunc in mente humana utcumque uestigare conamur ut ex inferiore imagine in qua nobis familiaris natura ipsa nostra quasi interrogata respondet exercitatio mentis aciem ab inluminata creatura ad lumen incommutabile dirigamus.*

<sup>48</sup> Sur le terme *effigies* chez Augustin, voir LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité*, *op. cit.*, pp. 493-495.

<sup>49</sup> Voir GIOIA, L., *The Theological Epistemology*, *op. cit.*, pp. 275-297.



“C’est de la même manière que, même si la raison ou l’intellect, en elle (*i.e.* l’âme), est parfois assoupi, et même s’il est parfois petit, parfois grand, l’âme humaine n’est jamais autre qu’une âme raisonnable et intellectuelle; et, si elle a été faite à ‘l’image de Dieu’, parce qu’elle peut utiliser la raison et l’intellect pour saisir intellectuellement et contempler Dieu, c’est assurément dès le moment où elle a commencé à être que cette nature si grande et si admirable ne cesse pas d’être; et ce, que cette image soit usée au point de ne presque plus être, qu’elle soit sombre et privée de sa forme, qu’elle soit claire et belle. D’ailleurs, c’est bien la privation de forme que subit sa dignité que l’Écriture divine prend en pitié en disant: ‘Même si l’homme chemine dans l’image, c’est pourtant en vain qu’il est troublé; il thésaurise et il ne sait pour qui il amassé’ (Ps 39 (38), 7). Elle n’aurait pas attribué ce caractère vain à l’image divine si elle ne l’avait vue être privée de sa forme. Que cette privation de forme ne soit pas suffisante pour lui faire perdre son statut d’image, l’Écriture le montre bien quand elle dit: ‘même si l’homme chemine dans l’image’ (...). En effet, quelque grande que soit cette nature, elle a pu cependant être viciée parce qu’elle n’est pas la nature suprême; et, quand bien même elle a pu être viciée parce qu’elle n’est pas la nature suprême, cependant, parce qu’elle est capable de nature suprême (*summae naturae capax*) et qu’elle peut l’avoir par participation (*esse particeps*), elle est une grande nature<sup>50</sup>”.

---

<sup>50</sup> AUGUSTIN, *trin.* XIV, 4, 6 (CCL 50A, pp. 428-429): (...) *ita quamvis ratio uel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc parvus, nunc magnus appareat, numquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana; ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum Deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, siue ita obsoleta sit haec imago ut pene nulla sit siue obscura atque deformis siue clara et pulchra sit, semper est. Denique deformitatem dignitatis eius miserans diuina scriptura: quamquam, inquit, in imagine ambulat homo, tamen uane conturbatur; thesaurizat et nescit cui congregabit ea. Non itaque uanitatem imagini Dei tribueret nisi deformem cerneret factam. Nec tantum ualere illam deformitatem ut auferat quod imago est satis ostendit dicendo: quamquam in imagine ambulat homo (...). Quamquam enim magna natura sit, tamen uitari potuit quia summa non est; et quamquam uitari potuerit quia summa non est, tamen quia summae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est.* Sur ce texte, voir le commentaire de CILLERAI, B., in *La Trinità*, pp. 1149-1150, n. 29, pour qui “in questa sezione del capitolo iv è contenuta la chiave dell’antropologia agostiniana della maturità”.

L'image de Dieu appartient à la fine pointe de la *mens*, l'*intellectus*, à savoir celle qui est en contact avec les réalités intelligibles<sup>51</sup>. En outre, Augustin définit de manière précise les degrés de l'image : d'un côté, le degré ultime où l'âme est claire, c'est-à-dire illuminée par le Verbe, et belle, c'est-à-dire conforme à son modèle; de l'autre, le degré infime, où l'âme est obscurcie par la *consuetudo carnalis*, difforme et donc laide: dit autrement, l'âme se perd alors dans la région de dissemblance. Néanmoins, même dans un tel état, Augustin souligne la permanence et l'inamissibilité de l'image. Augustin est donc amené à étudier la structure même de la réflexivité de la pensée<sup>52</sup>. Or, ce qui assure la possibilité de penser et de se penser, c'est bien la mémoire qui constitue une sorte de connaissance implicite, une pensée latente:

“Mais lorsqu'elle (*i.e.* la *mens*, la pensée) ne se représente pas elle-même, elle n'est évidemment pas sous son regard ni ne l'informe à partir d'elle-même, et, pourtant, elle se connaît comme étant pour elle-même sa propre mémoire de soi. C'est la même chose pour un homme féru de beaucoup de disciplines: il retient dans sa mémoire tout ce qu'il sait, mais il n'est rien sous le regard de son âme, excepté ce qu'il se représente; tout le reste est caché dans une sorte de connaissance confidentielle (*in arcana quadam notitia*) qui est appelée 'mémoire'. C'est pourquoi nous nous sommes attachés à décrire une trinité telle que nous avons placé dans la mémoire ce dont le regard de celui qui se représente est informé, qu'il y avait aussi la forme qui en est comme l'image imprimée à partir de la mémoire, et ce par quoi l'un et l'autre sont unis, l'amour, c'est-à-dire la volonté. Ainsi donc, quand la pensée se regarde elle-même par la représentation, elle se saisit intellectuellement et se reconnaît; elle fait ainsi naître cette intellection et sa propre connaissance<sup>53</sup>”.

<sup>51</sup> Sur le concept de *mens*, voir BRACHTENDORF, J., «Augustins Begriff des menschlichen Geistes», in MEIXNER, U., und NEWEN, A. (hrsg.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin, De Gruyter, 2003, pp. 90-123; ID., «Mens», *Augustinus Lexikon* 4, 1270-1280; LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité*, *op. cit.*, pp. 116-133.

<sup>52</sup> Cf. BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes*, *op. cit.*, pp. 213-229; KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken*, *op. cit.*, pp. 279-294; LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité*, *op. cit.*, pp. 128-133.

<sup>53</sup> AUGUSTIN, *trin.* XIV, 6, 8 (CCL 50A, pp. 431-432): *Cum uero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen nouerit se tamquam ipsa sibi sit memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae nouit*

La pensée ne peut se représenter qu'un nombre limité d'objets: un homme cultivé ne se représente pas, à la fois, toutes les connaissances, mais seulement certaines tandis que les autres sont potentiellement sues, mais tenues dans une connaissance implicite. Un musicien qui fait de la géométrie actualise les savoirs mathématiques tandis que ses savoirs musicaux demeurent dans la retraite de la pensée qu'est la mémoire.

L'analyse de cette trinité amène donc à réévaluer le rôle de la mémoire <sup>54</sup> :

“En effet, si nous nous référons à la mémoire intérieure de l'âme par laquelle elle se souvient d'elle-même, à l'intelligence intérieure par laquelle elle se saisit, et à la volonté intérieure par laquelle elle a de la dilection pour elle-même, là où ces trois sont ensemble (*simul*<sup>55</sup>) et où elles ont toujours été ensemble dès qu'elles ont commencé à être – qu'elles aient été objets de représentation ou qu'elles ne l'aient pas été –, il apparaîtra assurément que l'image de la trinité n'appartient qu'à la seule mémoire. Mais, parce qu'il ne peut ici y avoir de verbe sans représentation (en effet, tout ce que nous disons est objet de représentation, même dans ce verbe intérieur qui n'appartient à la langue d'aucun peuple), cette image est plutôt reconnue dans ces trois éléments, c'est-à-dire la mémoire, l'intelligence, la volonté. Ce que j'appelle ici intelligence, c'est ce par quoi nous saisissons intellectuellement lorsque nous nous représentons, c'est-à-dire lorsque notre représentation est informée par

---

*eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius nisi unde cogitat; cetera in arcana quadam notitia sunt recondita quae memoria nuncupatur. Ideo trinitatem sic commendabamus ut illud unde formatur cogitantis obtutus in memoria poneremus, ipsam uero conformationem tamquam imaginem quae inde imprimitur, at illud quo utrumque coniungitur amorem seu uoluntatem. Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intellegit se et recognoscit; gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam.*

<sup>54</sup> Sur le concept augustinien de *memoria*, voir O'DALY, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1987, pp. 131-151; CILLERALI, B., *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, Pisa, Edizioni ETS, 2008; *Ead.*, «La *mens-imago* et la 'mémoire métaphysique' dans la réflexion trinitaire de saint Augustin», in BERMON, E., et O'DALY (eds.), *Le De Trinitate, op. cit.*, pp. 291-312; LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité, op. cit.*, pp. 183-214.

<sup>55</sup> Pour notre part, nous traduirions plutôt par 'là où l'action des trois est simultanée', en donnant à *simul* son sens temporel.

des choses exhumées de la mémoire, qui y étaient avant à disposition mais n'étaient pas encore objets de représentation; ce que j'appelle volonté, c'est-à-dire amour ou dilection, est ce qui unit le géniteur à l'engendré, et, dans une certaine mesure, est commun à l'un et à l'autre <sup>56</sup> ».

L'action des trois fonctions de la triade mémoire/intelligence/volonté est simultanée (*simul*): il n'y a pas d'antériorité de l'une sur l'autre. Cependant, la véritable image de Dieu se trouverait plutôt dans la mémoire, puisque la mémoire est ce qui permet à la pensée de saisir son essence <sup>57</sup>; néanmoins, puisque toute connaissance présuppose une actualisation dans un verbe, on peut accorder le statut d'image aux trois termes réunis. Cette trinité de la pensée s'approche de la Trinité divine parce qu'elle fonctionne sans le relais d'aucune image sensible: la réflexivité désigne ainsi un acte qui engage le fonctionnement intime de la pensée sans la médiation d'aucun objet matériel. Or, cette conscience de soi ne prend sens que dans sa relation à un référent ultime: la trinité de la pensée est capable de Dieu (*capax Dei*<sup>58</sup>) et peut participer à Dieu (*participatio Dei*<sup>59</sup>):

“En réalité, nous sommes maintenant arrivés à ce point de la discussion où nous nous sommes engagés à considérer la partie la plus haute de la pensée humaine par laquelle elle connaît Dieu ou du moins peut le connaître, et ce pour y découvrir l'image de Dieu. Car, même

---

<sup>56</sup> AUGUSTIN, *trin.* XIV, 7, 10 (CCL 50A, pp. 434-435): *Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit et interiorem intelligentiam qua se intellegit et interiorem uoluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul sunt et simul semper fuerunt ex quo esse coeperunt siue cogitarentur siue non cogitarentur, uidebitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere. Sed quia ibi uerbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiore uerbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intellegentia, uoluntate. Hanc autem nunc dico intellegentiam qua intellegimus cogitantes, id est quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant sed non cogitabantur cogitatio nostra formatur, et eam uoluntatem siue amorem uel dilectionem quae istam prolem parentemque coniungit, et quodam modo utrisque communis est.*

<sup>57</sup> Sur ce point voir CILLERAI, B., *La memoria come capacitas Dei*, *op. cit.*, pp. 309-334; *Ead.*, «La mens-imago», art. cit.

<sup>58</sup> Sur le concept de *capax Dei*, voir MADEC, G., «*Capax Dei*», *Augustinus Lexikon* 1, col. 728-730; CILLERAI, B., *La memoria come capacitas Dei*, *op. cit.*, pp. 321-324.

<sup>59</sup> Sur le concept de *participatio*, voir PIETSCH, Ch., «*Participatio*», *Augustinus Lexikon* 4, col. 471-477.

si la pensée humaine n'est pas de la même nature que Dieu, l'image de cette nature, qui est meilleure que tout autre nature, doit cependant être cherchée et trouvée en nous, dans ce qui, dans notre nature, est le meilleur. Mais, d'abord, la pensée doit être considérée en elle-même, avant sa participation à Dieu, et c'est en elle que doit être trouvée l'image de Dieu. Nous disions, en effet, que, même abîmée et défigurée une fois perdue sa participation à Dieu, elle reste pourtant image de Dieu. Elle en est assurément l'image en ce qu'elle est capable de Dieu (*eius capax*) et qu'elle peut participer à Dieu (*eiusque particeps esse*), et un si grand bien n'est possible que parce qu'elle est son image <sup>60</sup>.

Augustin en vient ainsi progressivement à définir la notion centrale de *Memoria Dei* comme centre même de l'intériorité spirituelle de tout être humain <sup>61</sup>. Après avoir illustré ce thème par divers versets psalmiques <sup>62</sup>, il montre dans un paragraphe très dense d'une part la présence de Dieu à travers celle de règles transcendantes de jugement dans les replis intimes de la mémoire; d'autre part, le fait que celle-ci constitue le point d'application de l'action de la grâce :

“Or, quand elle (*i.e.* l'âme) se souvient bien de son Seigneur, après avoir reçu son Esprit, elle sent tout à fait, parce qu'elle l'apprend par un enseignement intérieur (*intimo magisterio*), qu'elle ne peut renaître sinon sous l'effet de la grâce, et qu'elle n'a pu chuter que par une défection de sa volonté (...). Elle ne s'en souvient pas pour l'avoir su en Adam ou quelque part ailleurs avant la vie de ce corps, ou dès qu'elle a été faite pour être insérée dans ce corps; car elle ne se souvient d'ab-

---

<sup>60</sup> AUGUSTIN, *trin.* XIV, 8, 11 (CCL 50A, pp. 435-436): *Nunc uero ad eam iam peruenimus disputationem ubi principale mentis humanae quo nouit Deum uel potest nosse considerandum suscepimus ut in eo reperiatur imaginem Dei. Quamuis enim mens humana non sit eius naturae cuius est Deus, imago tamen naturae illius qua natura melior nulla est ibi quaerenda et inuenienda est in nobis quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps Dei et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest, quod tam magnum bonum nisi per hoc quod imago eius est non potest.*

<sup>61</sup> Sur cette notion de *Memoria Dei*, voir CILLERAI, *La memoria come capacitas Dei*, *op. cit.*, pp. 334-349; LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité*, *op. cit.*, pp. 208-214; GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, *op. cit.*, pp. 199-206.

<sup>62</sup> Cf. AUGUSTIN, *trin.* IV, 13, 17.

solument rien de tout cela; tout a été détruit par l'oubli. Mais on peut lui rappeler qu'elle doit se tourner vers le Seigneur, comme vers cette lumière qui l'a, en quelque manière, touchée, même lorsqu'elle s'est détournée de lui. C'est ce qui explique que même les impies se représentent l'éternité et critiquent ou louent avec pertinence bien des aspects des comportements humains. Et selon quelles règles les jugent-ils sinon celles dans lesquelles ils voient comme l'on doit vivre, même si eux-mêmes ne vivent pas ainsi? (...) Où donc sont-elles écrites, sinon dans le livre de cette lumière que l'on appelle la vérité, qui dicte toute loi juste et la fait passer dans le cœur de l'homme, qui réalise la justice non par déplacement, mais comme par impression, tout comme l'image passe de l'anneau dans la cire sans abandonner l'anneau <sup>63</sup>?"

Dans ce texte, Augustin opère, d'une part, une jonction entre la *memoria Dei*, le thème du Maître intérieur <sup>64</sup> et la théologie de la grâce. La *memoria Dei* est le lieu de la transcendance au cœur même de l'intime où le Verbe fait chair vient enseigner l'humain et l'éclairer de sa Grâce. D'autre part, Augustin en vient à définir la *memoria Dei* comme le lieu des règles transcendantes de jugement qui y sont comme imprimées: la *memoria Dei* est une *trace* du divin, présente même dans l'âme du pécheur.

Au livre XV du *De Trinitate*, Augustin précise la notion de verbe et son rapport à la mémoire <sup>65</sup> :

---

<sup>63</sup> AUGUSTIN, *trin.* XIV, 15, 21 (CCL 50A, pp. 449-451): *Quando autem bene recordatur Domini sui spiritu eius accepto, sentit omnino quia hoc discit intimo magisterio, non nisi eius gratuito effectum posse se surgere, non nisi suo uoluntario defectu cadere potuisse (...). Non quia hoc recordatur quod eum nouerat in Adam aut alibi alicubi ante huius corporis uitam aut cum primum facta est ut insereretur huic corpori; nihil enim horum omnino reminiscitur; quidquid horum est obliuione deletum est. Sed commemoratur ut conuertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo auerteretur quodam modo tangebatur. Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant nisi in quibus uident quemadmodum quisque uiuere debeat etiamsi nec ipsi eodem modo uiuant? (...) Vbi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae ueritas dicitur unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam non migrando sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit?*

<sup>64</sup> Cf. AUGUSTIN, *mag.* 11, 38-12, 40.

<sup>65</sup> Sur la notion de *uerbum* au livre XV du *De Trinitate*, voir BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes*, *op. cit.*, pp. 266-313; KREUZER, J., «Die

“Celui-là, donc, qui est apte à saisir par son intelligence le verbe non seulement avant qu’il ne résonne, mais même avant que les images des sons ne soient roulées par la pensée –car il n’appartient à aucune langue, aucune de celles que l’on appelle ‘langue des nations’, parmi lesquelles se trouve notre langue latine–, celui-là donc, disais-je, qui est apte à le saisir par l’intelligence, est déjà apte à voir dans ce ‘miroir’ et en cette ‘énigme’ la ressemblance de ce verbe avec celui dont il a été dit: ‘Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et Dieu était le Verbe’ (Jn 1, 1) (...). La représentation qui se forme à partir de ce que nous savons est le verbe que nous prononçons dans notre cœur. Ce verbe n’est ni grec, ni latin, ni de quelque autre langue, mais, lorsqu’il est besoin de transmettre la connaissance à ceux à qui nous parlons, il assume quelque signe par lequel il est signifié<sup>66</sup>”.

Puis, quelques lignes plus loin:

“Par suite, le verbe qui résonne au-dehors est le signe du verbe qui luit à l’intérieur; c’est à ce dernier que convient le mieux le nom de verbe. Celui qui est proféré par la bouche de chair est le son du verbe, et il est appelé, lui aussi, verbe parce qu’il est assumé par le verbe intérieur en vue de sa manifestation. En effet, d’une certaine manière, notre verbe devient un son corporel en assumant ce en quoi il peut se manifester aux sens humains. Tout comme le Verbe de Dieu ‘s’est fait

---

Sprachlichkeit der Erinnerung. Überlegungen zum *verbum intimum* in Buch XV von *De Trinitate*», in BRACHTENDORF, J. (hrsg.), *Gott und sein Bild*, op. cit., pp. 183-203; TORNAU, C., «Augustinus, Plotin und die neuplatonische *De Anima*-Exegese. Philosophiehistorische Überlegungen zur Theorie des inneren Wortes in *De trinitate*», in TAORMINA, D. (a cura di), *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 267-328; LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité*, op. cit., pp. 560-569 et pp. 584-588; ZWOLLO, L., *St Augustine and Plotinus*, op. cit., pp. 232-256.

<sup>66</sup> AUGUSTIN, *trin.* XV, 10, 19 (CCL 50A, pp. 485-486): *Quisquis igitur potest intellegere uerbum non solum antequam sonet, uerum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione uoluantur (hoc est enim quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium quarum nostra Latina est), quisquis, inquam, hoc intellegere potest iam potest uidere per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam uerbi illius similitudinem de quo dictum est: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum (...). Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus uerbum est quod in corde dicimus, quod nec Graecum est nec Latinum nec linguae alicuius alterius, sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam aliquod signum quo significetur assumitur.*

chair' (Jn 1, 14) en assumant ce en quoi lui aussi pourrait se manifester aux sens humains <sup>67</sup>.

Augustin pose ainsi une homologie entre le verbe humain et le Verbe divin qui sont tous deux image, l'un une image créée, l'autre une image née. Il y a ressemblance quand la représentation humaine s'arrache à toute donnée corporelle pour ne recevoir que ce qui appartient à la science véritable. En effet, le verbe intérieur préexiste dans le savoir qui l'engendre de sorte que le verbe émis à travers le son à l'extérieur représente l'Incarnation. En outre, le verbe intérieur est conforme à son objet dans la mémoire intérieure, de même que le Fils est substantiellement semblable au Père dans le cadre de la génération éternelle, non de la génération temporelle. Enfin, le verbe intérieur est principe d'action de sorte qu'il ne peut y avoir d'actions sans au préalable verbe intérieur. Le verbe intérieur est donc parole du cœur. Ainsi, sur le plan théologique, cette analogie permet-elle de mieux comprendre l'Incarnation du Verbe et l'inscrit-elle dans un plan salvifique. Mais on peut aussi noter qu'elle donne un statut particulier à l'intériorité humaine: lorsque l'être humain retourne en lui, selon la célèbre formule du *De uera religione*<sup>68</sup>, c'est-à-dire que, lorsque la pensée humaine se livre au jeu de la réflexivité pure, elle devient signe divin et incitation à l'union et à la contemplation. Lorsque l'homme se pense, dans l'intimité de son cœur et de sa conscience, il est déjà proche de Dieu –c'est là l'intuition géniale d'Augustin: l'être humain est à lui-même son propre signe qui le réfère au Réfèrent ultime, le Dieu-Trinité. Néanmoins, il convient de nuancer ce propos: à cause

<sup>67</sup> AUGUSTIN, *trin.* XV, 11, 20 (CCL 50A, pp. 486-487): *Proinde uerbum quod foris sonat signum est uerbi quod intus lucet cui magis uerbi competit nomen. Nam illud quod proferitur carnis ore uox uerbi est, uerbumque et ipsum dicitur propter illud a quo ut foris appareret assumptum est. Ita enim uerbum nostrum uox quodam modo corporis fit assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum sicut Verbum Dei caro factum est assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum.* Le raisonnement d'Augustin s'appuie sur la distinction, d'origine stoïcienne d'après le témoignage de Sextus Empiricus, *Aduersus mathematicos* VIII, 275 = *SVF* II, 135, 223, et attestée également chez Porphyre, *De abstinencia* III, 2, 1, entre λόγος ἐνδιάθετος et λόγος προφορικός.

<sup>68</sup> AUGUSTIN, *uer. rel.* 72 (*BA* 8, pp. 130): *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat ueritas.*



du péché originel, cette image est forcément imparfaite, ce qui sous-tend la théologie de la grâce rénovatrice:

“C’est pourquoi autre est la réalité même qu’est la Trinité, autre l’image de la Trinité dans une réalité autre qu’elle. C’est en raison de cette image que ce en quoi sont les trois est aussi appelé ‘image’, tout comme on appelle ‘image’ et le support et ce qui est peint sur lui; mais c’est en raison de la peinture qui est posé sur lui que le support est désigné par le nom d’image<sup>69</sup>”.

## 2.2. D’une sémiotique de la trace à une herméneutique de la trace

Les notions d’*imago* et de *similitudo* en viennent ainsi logiquement à définir une téléologie, une dynamique spirituelle de l’être humain qui chemine dans un miroir en énigme en quête de Dieu : *la sémiotique de la trace appelle ainsi à une herméneutique de la trace*. L’*imago Dei* dessine en effet le terme ultime de la vie humaine:

“Là est, en effet, ce comble de la joie qui n’est dépassé par rien: jouir (*frui*) du Dieu Trinité à l’image duquel nous avons été faits<sup>70</sup>”.

L’homme, par sa structure ontologique, est capable de Dieu, *capax Dei*. Comme on l’a vu, ce concept est formulé de manière décisive dès le livre XIV du *De Trinitate* : être *capax Dei*, c’est une puissance, une potentialité qui signale en chacun de nous la trace du Créateur; être *particeps Dei*, c’est mettre en acte cette capacité; or, cette mise en acte n’est possible qu’avec l’intercession de la grâce donnée gratuitement par Dieu. La notion d’image cristallise donc autour d’elle toutes les difficultés soulevées par la dialectique augustinienne de la nature et la grâce. En effet, l’inamissibilité de l’image se comprend si l’on consi-

<sup>69</sup> AUGUSTIN, *trin.* XV, 22, 43 (CCL 50A, pp. 520): *Aliud est itaque trinitas res ipsa, aliud imago trinitatis in re alia. Propter quam imaginem simul et illud in quo sunt haec tria imago dicitur, sicut imago dicitur simul et tabula et quod in ea pictum est, sed propter picturam quae in ea est simul et tabula nomine imaginis appellatur.*

<sup>70</sup> AUGUSTIN, *trin.* I, 8, 18 (CCL 50, pp. 52): *Hoc est enim plenum gaudium nostrum quo amplius non est, frui Trinitate Deo ad cuius imaginem facti sumus.*

dère que l'image est un état *inchoatif* de la *mens*. Elle peut être pervertie et devenir *deformis*, perdre une partie de sa forme et s'éparpiller en des désirs multiples qui la détournent de son terme ultime; mais elle n'en demeure pas moins image de Dieu. Or, la grâce est justement ce don de Dieu qui permet à la *mens* de s'unifier par son mouvement vers Dieu; si la grâce peut être efficace, c'est qu'elle trouve en l'homme un point d'application, et que l'homme est par lui-même tension vers Dieu, désir de Dieu. Aussi affirmer que l'homme demeure *capax Dei*, même dans le péché, revient-il à poser la *structure ontologiquement désirante de l'être humain*. La jonction des concepts de *capax Dei* et d'image apparaît donc comme fondamentale pour comprendre la théologie augustinienne de la grâce.

Cette dynamique spirituelle de l'être humain, capable de Dieu mais pécheur, est relayée dans le *De Trinitate* par le recours constant au Ps 39 (38), 7, "Même si l'homme chemine dans l'image, c'est pourtant en vain qu'il est troublé; il thésaurise et il ne sait pour qui il a amassé", dont on relève deux occurrences à des moments-clefs de son argumentation dans ce même livre XIV :

"Aussi cette phrase peut-elle être prononcée sans perdre sa vérité, quel que soit l'ordre de l'une ou l'autre de ses parties: on peut aussi bien dire: 'Même si l'homme chemine dans l'image, c'est pourtant en vain qu'il est troublé' (Ps 39 (38), 7) que: 'Même si l'homme est troublé en vain, il chemine pourtant dans l'image'. En effet, quelque grande que soit cette nature, elle (*i.e.* l'image de Dieu) a pu cependant être viciée parce qu'elle n'est pas la nature suprême; et, quand bien même elle a pu être viciée parce qu'elle n'est pas la nature suprême, cependant, parce qu'elle n'est pas la nature suprême, cependant, parce qu'elle est capable de nature suprême et qu'elle peut l'avoir par participation, elle est une grande nature <sup>71</sup>".

---

<sup>71</sup> AUGUSTIN, *trin.* XIV, 4, 6 (CCL 50A, pp. 428-429): *Quapropter ex utraque parte ueraciter pronuntiari potest ista sententia, ut quemadmodum dictum est: Quamquam in imagine ambulat homo, tamen uane conturbatur, ita dicatur: 'quamquam uane conturbatur homo, tamen in imagine ambulat'. Quamquam enim magna natura sit, tamen uituari potuit quia summa non est; et quamquam uituari potuerit quia summa non est, tamen quia summae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est.*

“Pourtant, jusque dans ces maux que sont la faiblesse et l’erreur, elle (*i.e.* l’âme) n’a pu perdre sa mémoire naturelle, son intellect ni son amour d’elle-même. C’est pourquoi, comme je l’ai rappelé plus haut, il a pu être dit à juste titre: ‘Même si l’homme chemine dans l’image, c’est pourtant en vain qu’il est troublé; il thésaurise et il ne sait pour qui il a amassé’ (Ps (39) 38, 7) (...). Cependant, parce que, même alors, dans cet état, l’homme chemine dans l’image et que la pensée de l’homme a la mémoire, l’intellection et l’amour d’elle-même, s’il était démontré qu’elle ne peut pas avoir les deux ensemble et s’il lui était permis d’en choisir un sur les deux en perdant l’autre (soit les trésors qu’il a amassés, soit l’âme), qui serait à ce point privé de sa pensée qu’il préférerait la possession de trésors à celle de cette même pensée<sup>72</sup>?”

Dans les deux cas, le Ps (39) 38,7 vient étayer la notion d’inamissibilité de l’image dans la *mens*. Dans le premier texte, l’exégèse augustinienne permet d’articuler les notions de *capax Dei* et de *particeps Dei*; dans le second, elle s’appuie sur la structure trinitaire de la *mens*. Or, force est de noter qu’Augustin lit à contresens ce verset psalmique. Il tient à garder la valence positive du terme d’image, alors que le verset constitue en fait une méditation sur la vanité des aspirations humaines<sup>73</sup>. L’interprétation qu’en fait ici Augustin ne peut se comprendre que dans le contexte polémique de la crise pélagienne: l’image est devenue, après 412, un concept central dans la théologie augustinienne qui permet d’articuler les notions de nature et de grâce<sup>74</sup>. La réflexion

<sup>72</sup> AUGUSTIN, *trin.* XIV, 14, 19 (CCL 50A, pp. 447): *Non tamen in his tantis infirmitatis et erroris malis amittere potuit naturalem memoriam, intellectum et amorem sui. Propter quod merito dici potuit quod supra commemoravi: Quamquam in imagine ambulat homo, tamen uane conturbatur. Thesaurizat et nescit cui congregabit ea (...). Verumtamen quia etiam talis in imagine ambulat homo, et habet memoriam et intellectum et amorem sui hominis mens, si ei manifestaretur quod utrumque habere non posset et unum e duobus permetteretur eligere alterum perditurus, aut thesauros quos congregavit aut mentem, quis usque adeo non habet mentem ut thesauros mallet habere quam mentem?*

<sup>73</sup> C’est d’ailleurs ainsi qu’Augustin interprète ce verset en *en. in Ps.* 38, 11-12 (BA 59A, pp. 152-164).

<sup>74</sup> Les livres XIV et XV du *trin.* ont en effet été rédigés entre 419 et 427, c’est-à-dire en pleine polémique anti-pélagienne. Sur la datation du *De Trinitate*, voir KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken, op. cit.*, pp. 31-46; AYRES, L., *Augustine and the Trinity*, pp. 118-120. Sur l’influence de la polémique anti-pélagienne sur le *De Trinitate*, voir DRECOLL, V. H., «*Mens-notia-amor. Gnadenlehre und Trinitätslehre*

sur le statut de la grâce l'amène ainsi à faire de l'expression 'marcher dans l'image' le paradigme de la dynamique spirituelle de l'être humain, capable de Dieu mais vicié par le premier péché.

Cette hypothèse de lecture apparaît d'autant plus plausible que la grande affaire pour Augustin dans ce livre XIV est de définir les conditions de la *renouatio*<sup>75</sup> et de la *reformatio*<sup>76</sup>. Dans le cadre anti-pélagien de ce livre XIV, ces deux notions jouent un rôle central. La *renouatio* et la *reformatio* sont d'abord posées comme une restitution d'un état originel grâce à un amour conforme à l'*ordo*. Augustin établit ainsi une jonction très nette entre la notion de *participatio* et celles de *renouatio* et *reformatio*: l'image est une capacité dont le plein épanouissement demande un renouvellement, condition de la participation à Dieu. Ce renouvellement s'opère sur un triple registre: éthique, du malheur au bonheur; esthétique, de la laideur à la beauté; mystique, du vieil homme à l'homme nouveau. Les paragraphes 22-25 de ce livre XIV propose aussi une réflexion détaillée sur ces notions qui s'appuie sur des textes pauliniens fondamentaux: Rm 12,2; Ep 4, 23-24; Col 3, 9-10; 2 Co 4, 16 notamment. La *reformatio* est une nécessité à cause du péché qui a fait perdre justice et sainteté à l'homme. Elle relève non seulement du registre éthique, à travers la fuite des désirs mondains, mais également et surtout du registre mystique, puisque la *mens*, la pensée, est intrinsèquement désir de Dieu. Cette restauration, cependant, nécessite le recours au sacrement du baptême:

“Certes, ce renouvellement ne s'est pas produit dans l'instant même de la conversion, tout comme c'est en un seul instant que le renouvellement se produit dans le baptême par la rémission de tous les péchés, elle qui ne laisse pas un seul petit péché sans pardon. Mais, de même qu'une chose est de faire tomber la fièvre, autre chose de se remettre

---

in *De Trinitate* IX und in *De peccatorum meritis et remissione/De spiritu et littera*», in BRACHTENDORF, J. (hrsg.), *Gott und sein Bild*, op. cit., pp. 137-153.

<sup>75</sup> Sur ce concept, voir MECONI, D. V., «*Renouatio*», *Augustinus Lexikon* 4, col. 1152-1155.

<sup>76</sup> Sur le concept de *reformatio*, voir BOCHET, I., *Saint Augustin et le désir de Dieu*, op. cit., pp. 195-196 et pp. 224-226. Sur l'enjeu du livre XIV du *trin.*, voir BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes*, op. cit., pp. 230-250; KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken*, op. cit., pp. 527-528.

de la faiblesse qui a été causée par la fièvre, de même une chose est d'enlever le trait fiché dans le corps, autre chose est de soigner jusqu'à la guérison la blessure qu'il y a produite. Ainsi, la première étape de la guérison est de supprimer la cause de la faiblesse, ce qui est fait par le pardon de tous les péchés; la deuxième étape, de guérir de cette faiblesse, ce qui est réalisé petit à petit en faisant des progrès dans le renouvellement de cette image <sup>77</sup>”.

Le baptême constitue un préalable à la restauration de l'homme intérieur ; cependant, celle-ci ne s'opère pas de manière subite, mais bien progressive. Encore nécessite-t-elle l'intercession de la grâce. Autrement dit, les sacrements, dont le baptême, constituent des préalables au cheminement mystique du chrétien, mais ils ne trouvent leur pleine efficacité que par l'action de la grâce, don gratuit de Dieu, qui renouvelle au jour le jour l'âme <sup>78</sup>. Le renouvellement se définit comme une restauration du désir humain: la grâce permet à l'être humain, blessé par le péché originel, de tendre vers Dieu et non plus vers les biens inférieurs, et de retrouver sa place au sein de l'ordre créé par Dieu <sup>79</sup>:

“Donc, celui qui est renouvelé en progressant jour après jour dans la connaissance de Dieu, de sa justice et de la sainteté de la vérité transfère son amour du temporel à l'éternel, du visible à l'intelligible, du charnel au spirituel, et il s'applique avec ardeur à réfréner et à diminuer la convoitise portant sur les premiers, ainsi qu'à se lier par la

---

<sup>77</sup> AUGUSTIN, *trin.* XIV, 17, 23 (CCL 50A, pp. 454): *Sane ista renouatio non momento uno fit ipsius conuersionis sicut momento uno fit illa in baptismo renouatio remissione omnium peccatorum; neque enim uel unum quantulumcumque remanet quod non remittatur. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate quae febribus facta est reualescere, itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud uulnus quod eo factum est secunda curatione sanare. Ita prima curatio est causam remouere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renouatione huius imaginis.*

<sup>78</sup> Sur cette question, voir SAMBOR, P., *La participation sacramentelle. Une entrée dans la dynamique de la vie divine d'après les Sermons au Peuple de saint Augustin*, Münster, Aschendorff, 2017.

<sup>79</sup> Le caractère nécessaire de la grâce divine est bien souligné par CILLERAI, B., in *La Trinità*, pp. 1161, n. 140.

charité aux seconds. Mais il ne peut le faire qu'autant qu'il reçoit une aide divine <sup>80</sup>.

Cependant, cette restauration ne sera parfaite que dans la vision de Dieu et la résurrection des corps, ce que l'Hippionate souligne à travers un commentaire de 1 Jn 3, 2 <sup>81</sup>:

“Mais l'apôtre Jean dit: ‘Mes bien-aimés, nous sommes maintenant fils de Dieu, et ce que nous serons n'est pas encore apparu. Nous savons que, lorsque cela apparaîtra, nous serons semblables à lui puisque nous le verrons comme il est’ (1 Jn 3,2). Il est donc clair que, dans cette image de Dieu, la ressemblance sera entière quand elle aura une vision entière de Dieu; bien que ce texte de l'apôtre Jean puisse sembler se référer aussi à l'immortalité du corps. Et en elle aussi nous serons semblables à Dieu, mais seulement à son Fils parce que lui seul, dans la Trinité, reçoit un corps dans lequel, une fois mort, il ressuscite et qu'il emporte jusque dans les régions supérieures. Cela aussi peut être appelé image de Dieu, dans laquelle, comme lui, nous aurons un corps immortel, conformes à cet égard non à l'image du Père ou du Saint-Esprit, mais seulement à celle du Fils parce que c'est de lui seul que l'on peut lire et recevoir dans la foi la plus certaine que ‘le Verbe s'est fait chair’ (Jn 1, 14) (...). Conformément à cette image du Fils, auquel nous sommes conformés par l'immortalité jusque dans le corps, nous faisons la même chose que ce que dit l'Apôtre: ‘De même que nous avons porté l'image de l'homme terrestre, nous porterons aussi l'image de l'homme qui vient du ciel’ (1 Co 15, 49) <sup>82</sup>”.

---

<sup>80</sup> AUGUSTIN, *trin.* XIV, 17, 23 (CCL 50A, pp. 454-455): *In agnitione igitur Dei iustitiaque et sanctitate ueritatis qui de die in diem proficiendo renouatur transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a uisibilibus ad intellegibilia, a carnalibus ad spiritalia, atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere illisque se caritate alligare diligenter insistit. Tantum autem facit quantum diuinitus adiuuatur.*

<sup>81</sup> Sur l'exégèse augustinienne de 1 Jn 3, 2, voir MATEO-SECO, L. F., «La exégesis de San Agustín en I Cor 13,12 y I Jn 3,2», *Revista agustiniana* 38 (1997) 529-559; DENECKER, T., und PARTOENS, G., «De voce et verbo. Augustine's exegesis of John 1:1-3 and 23 in sermons 288 and 293A *auct.* (Dolbeau 3)», *Annali di Storia dell'Esegesi* 31 (2014) 95-118.

<sup>82</sup> AUGUSTIN, *trin.* XIV, 18, 24 (CCL 50A, pp. 455-456): *Apostolus autem Iohannes: dilectissimi, inquit, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quod erimus. Scimus quia cum apparuerit similes ei erimus quoniam uidebimus eum sicuti est. Hinc apparet tunc in ista imagine Dei fieri eius plenam similitudinem quando eius plenam perceperit*

Dans ce texte, la valence mystique de la notion d'image décrit le devenir eschatologique de l'être humain, le terme ultime de sa pérégrination ici-bas: la vision face à face <sup>83</sup> et la résurrection du corps au jour du Jugement. Or, ces deux termes ne revêtent pas le même degré de ressemblance : alors que la vision face à face appelle une ressemblance totale avec les trois personnes de la Trinité, la ressemblance du corps spirituel pose seulement une ressemblance avec le corps spirituel du Christ, Verbe fait chair.

### 3. ENTRE ÉPISTÉMOLOGIE ET MYSTIQUE: LE STATUT AMBIGU DE L'ANALOGIE DANS LE *DE TRINITATE*

#### 3.1. L'analogie comme mode de connaissance

L'anthropo-théologie augustinienne de l'image repose en son fond, comme on a pu le noter, sur la méthode analogique. Cependant, quelle valeur peut-on accorder à une telle connaissance? Il est de tradition de lire le *De Trinitate* comme une dynamique anagogique: l'analogie ouvre à une anagogie dans la mesure où le déchiffrement du mystère de l'intériorité de la *mens* permet le déchiffrement du mystère de la Trinité <sup>84</sup>. De nombreux textes rappellent d'ailleurs qu'il s'agit là de l'intention première d'Augustin <sup>85</sup>. Néanmoins, la recherche logico-terminologique que mène Augustin aux livres V, VI et VII, ainsi que la structure triadique en elle-même permettent d'éclairer le fonctionnement de l'intériorité humaine. La démarche augustinienne

---

*uisionem, quamquam possit hoc a Iohanne apostolo etiam de immortalitate corporis dictum uideri. Et in hac quippe similes erimus Deo sed tantummodo Filio quia solus in Trinitate corpus accepit in quo mortuus resurrexit atque id ad superna peruexit. Nam dicitur etiam ista imago Filii Dei in qua sicut ille immortale corpus habebimus conformes facti in hac parte non Patris imaginis aut Spiritus sancti sed tantummodo Filii quia de hoc solo legitur et fide sanissima accipitur: Verbum caro factum est (...). Secundum hanc imaginem Filii cui per immortalitatem conformamur in corpore etiam illud agimus quod item dicit idem Apostolus: sicut portauimus imaginem terreni portemus et imaginem eius qui de caelo est (...).*

<sup>83</sup> Cf. LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité*, op. cit., pp. 560-571.

<sup>84</sup> Cf. MADEC, G., «*Inquisitione proficiente*. Pour une lecture 'saine' du *De Trinitate* d'Augustin», in BRACHTENDORF, J. (hrsg.), *Gott und sein Bild*, op. cit., pp. 53-78.

<sup>85</sup> Voir par exemple AUGUSTIN, *trin.* IX, 12, 18; XI, 1, 1; XV, 4, 6 etc.

nous apparaît ainsi comme intrinsèquement *réflexive et herméneutique*: *déchiffrer l'intériorité humaine permet de déchiffrer le mystère divin, déchiffrer le mystère divin permet de déchiffrer l'intériorité humaine*. La notion de Verbe intérieur permet en effet d'établir la jonction entre ces deux démarches puisque le Verbe intérieur renvoie en même temps à la formulation intuitive des intelligibles et à la norme du vrai, à savoir le Maître intérieur, le Christ. La démarche augustinienne, en tant que réflexive, est donc fondamentalement sémiotique et herméneutique, patient déchiffrement des traces de l'image de Dieu en l'homme. La méthode analogique, de ce point de vue, ne marque pas tant un échec de l'analogie, comme le soutient O. du Roy dans sa thèse<sup>86</sup>, que le mouvement propre de la pensée augustinienne.

D'autre part, force est de noter l'isomorphie du cœur et de la mémoire comme centre intime de l'intériorité humaine dans la pensée de l'évêque d'Hippone<sup>87</sup>. En effet, les processus mis en jeu par ces derniers sont nettement homologues: il s'agit d'un retour à *l'Intime* où réside une théophanie, Verbe ou Image, que l'homme doit atteindre pour se connaître, c'est-à-dire connaître Dieu. Héritier des traditions vétéro- et néo-testamentaires, aussi bien que platoniciennes, Augustin fait ainsi de l'intériorité le temple où le Dieu-Trinité se révèle et s'offre à l'espérance et à l'amour du chrétien.

### 3.2. Les limites de la méthode analogique: de la trace à la Parole

Cependant, Augustin lui-même nous avertit au livre XV du *De Trinitate* des limites de sa démarche analogique<sup>88</sup>. La distance ontologique qui sépare le Créateur et la créature est telle que l'analogie ne peut nous donner qu'un savoir déformé de l'Être. Il y a donc une déficience intrinsèque du langage humain qui résulte à la fois d'un état de fait ontolo-

<sup>86</sup> ROY, O. du, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 27, 1966, pp. 432-458. Sur cette question, voir GIOIA, L., «La connaissance du Dieu Trinité: par-delà les embarras de l'analogie et de l'analogie», in DURAND, E., und HOLZER, V. (eds.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2008, pp. 97-139.

<sup>87</sup> Cf. LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité*, op. cit., pp. 503.

<sup>88</sup> Cf. AUGUSTIN, *trin.* XV, 22, 42-43.



gique et de l'écran qui s'interpose entre les représentations humaines et l'Être. L'analogie traduit donc une tension propre à l'anthropo-théologie chrétienne: affirmer dans le même mouvement, d'une part, la différence ontologique radicale entre le Créateur et la créature; d'autre part, le mystère de l'Incarnation. Que signifie donc l'incapacité du langage à dire l'Être? Dans le cas d'Augustin, il semble que cette question prenne pleinement sens dans le contexte de la crise pélagienne. L'homme ne peut saisir Dieu, non seulement à cause d'une distance ontologique, mais aussi parce qu'il est blessé par le premier péché : toute connaissance de Dieu, même partielle, nécessite l'initiative de la grâce. Un texte, déjà cité, du livre XIV du *De Trinitate* le souligne très nettement:

“Or, quand elle (*i.e.* l'âme) se souvient bien de son Seigneur, après avoir reçu son Esprit, elle sent tout à fait, parce qu'elle l'apprend par un enseignement intérieur (*intimo magisterio*), qu'elle ne peut renaître sinon sous l'effet de la grâce, et qu'elle n'a pu chuter que par une défection de sa volonté (...). Elle ne s'en souvient pas pour l'avoir su en Adam ou quelque part ailleurs avant la vie de ce corps, ou dès qu'elle a été faite pour être insérée dans ce corps; car elle ne se souvient d'absolument rien de tout cela; tout a été détruit par l'oubli. Mais on peut lui rappeler qu'elle doit se tourner vers le Seigneur, comme vers cette lumière qui l'a, en quelque manière, touchée, même lorsqu'elle s'est détournée de lui. C'est ce qui explique que même les impies se représentent l'éternité et critiquent ou louent avec pertinence bien des aspects des comportements humains. Et selon quelles règles les jugent-ils sinon celles dans lesquelles ils voient comme l'on doit vivre, même si eux-mêmes ne vivent pas ainsi? (...) Où donc sont-elles écrites, sinon dans le livre de cette lumière que l'on appelle la vérité, qui dicte toute loi juste et la fait passer dans le cœur de l'homme, qui réalise la justice non par déplacement, mais comme par impression, tout comme l'image passe de l'anneau dans la cire sans abandonner l'anneau<sup>89</sup>?”

---

<sup>89</sup> AUGUSTIN, *trin.* XIV, 15, 21 (CCL 50A, pp. 449-451): *Quando autem bene recordatur Domini sui spiritu eius accepto, sentit omnino quia hoc discit intimo magisterio, non nisi eius gratuito effectum posse se surgere, non nisi suo uoluntario defectu cadere potuisse (...). Non quia hoc recordatur quod eum nouerat in Adam aut alibi alicubi ante huius corporis uitam aut cum primum facta est ut insereretur huic corpori; nihil enim horum omnino reminiscitur; quidquid horum est obliuione deletum est. Sed commemoratur ut conuertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo auerteretur quodam modo tangebatur. Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem et multa*

Tout en affirmant l'inamissibilité de l'image de Dieu en l'homme, même chez l'homme pécheur, ce texte souligne que la connaissance de Dieu est une conversion dont l'initiative revient toujours à la grâce divine, qui permet à l'homme d'être instruit par le Maître intérieur. La connaissance de Dieu relève donc d'une connaissance intuitive qui échappe à toute saisie conceptuelle par le langage. D'ailleurs, les matrices métaphoriques des verbes employés ici par Augustin, *recordari*, *reminisci*, *commemorare*, renvoient successivement au *cor*, à la *mens*, à la *memoria*, c'est-à-dire à l'intime de l'intériorité humaine. En ce sens, la connaissance intellectuelle procède d'une démarche mystique, puisqu'elle relève d'une illumination du Verbe divin et d'un dialogue intérieur qui échappe à la saisie langagière<sup>90</sup>.

Néanmoins, un lien étroit entre l'intériorité et la parole demeure dans la pensée augustinienne<sup>91</sup>. En effet, le Verbe humain s'origine dans le Verbe intérieur, comme le souligne le livre XV du *De Trinitate*:

“Par suite, le verbe qui résonne au-dehors est le signe du verbe qui luit à l'intérieur; c'est à ce dernier que convient le mieux le nom de verbe. Celui qui est proféré par la bouche de chair est le son du verbe, et il est appelé, lui aussi, verbe parce qu'il est assumé par le verbe intérieur en vue de sa manifestation. En effet, d'une certaine manière, notre verbe devient un son corporel en assumant ce en quoi il peut se manifester aux sens humains. Tout comme le Verbe de Dieu 's'est fait chair' (Jn 1, 14) en assumant ce en quoi lui aussi pourrait se manifester aux sens humains<sup>92</sup>”.

---

*recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant nisi in quibus uident quemadmodum quisque uiuere debeat etiamsi nec ipsi eodem modo uiuant? (...) Vbi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae ueritas dicitur unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam non migrando sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit?*

<sup>90</sup> Sur le statut de l'illumination dans le *De trinitate* d'Augustin, voir LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité*, op. cit., pp. 176-179.

<sup>91</sup> Cf. SANTI, G., «Interiorità e uerbum mentis», in ALICI, L. (a cura di), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I e II seminario internazionale*, Roma, Studia Ephemerides Augustinianum 35 (1991) 175-184; BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes*, op. cit., pp. 266-281; LASA, C. D., «Interioridad y palabra en San Agustín de Hipona», *Augustinus* 46/180-181 (2001) 55-83; KREUZER, J., «Die Sprachlichkeit der Erinnerung», art. cit.

<sup>92</sup> AUGUSTIN, *trin.* XV, 11, 20 (CCL 50A, pp. 486-487): *Proinde uerbum quod foris sonat signum est uerbi quod intus lucet cui magis uerbi competit nomen. Nam illud*

Le verbe humain est un *signum*, un relais qui nous appelle à revenir au Verbe intérieur. Toute parole humaine s'origine dans la Parole divine, parole anté-langagière qui résonne dans le cœur et la mémoire. L'origine divine de la parole humaine ouvre ainsi à une phénoménologie de la parole<sup>93</sup>, puisque l'intériorité spirituelle, qui sous-tend la parole de confession ou de prédication, ouvre aussi à la structure 'autrui'. L'anthropo-théologie d'Augustin fonde, dans le même mouvement, la relation à Dieu et les relations interpersonnelles: le dialogue avec le Tout-Autre suscite la communication avec les autres<sup>94</sup>. La conception augustinienne de l'acte de parole est donc *sacramentelle*, puisque la parole humaine, aussi bien pour celui qui parle que pour ceux qui écoutent, devient le sacrement de la présence et de l'activité du Verbe divin. On peut ainsi véritablement parler de *texture de l'intime*: l'intime –le cœur, la mémoire– est un texte où se laisse déchiffrer la Parole divine; mais, en retour, la Parole divine matérialisée dans les Écritures constitue un texte où je peux déchiffrer le mystère insondable de mon intériorité en même temps que celle de mon prochain, chez qui résonne, tout comme moi, le Verbe de Dieu. Contrairement au *cogito* cartésien qui se fonde sur l'illusion d'une autonomie de la conscience et de l'évidence du soi, la réflexivité augustinienne s'avère ainsi profondément *herméneutique*<sup>95</sup>. Néanmoins, le verbe humain demeure une image en énigme du Verbe divin<sup>96</sup>. L'herméneutique du texte intérieur comme du texte des Écritures ne peut s'effectuer qu'à travers un miroir déformant, le miroir en énigme d'1 Co 12, 13 qu'Augustin évoque de manière récurrente dans le *De Trinitate*<sup>97</sup>. En

---

*quod profertur carnis ore uox uerbi est, uerbumque et ipsum dicitur propter illud a quo ut foris appareret assumptum est. Ita enim uerbum nostrum uox quodam modo corporis fit assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum sicut Verbum Dei caro factum est assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum.*

<sup>93</sup> Sur ce point, voir GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, op. cit., pp. 325-343.

<sup>94</sup> Cf. DAGENS, Cl., «L'intériorité de l'homme selon saint Augustin. Philosophie, Théologie et Vie Spirituelle», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 88/3-4 (1987) 249-272.

<sup>95</sup> On pourrait donc ici parler, à la suite de V. GIRAUD, *Augustin, les signes et la manifestation*, op. cit., pp. 405-411 de "cogito herméneutique" chez Augustin.

<sup>96</sup> Cf. AUGUSTIN, *trin.* XV, 11, 20.

<sup>97</sup> Sur ce point, voir LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité*, op. cit., pp. 551-569.

définitive, l'on peut se demander si, dans le *De Trinitate* d'Augustin, l'intériorité humaine est un miroir sans tain, ou si, au contraire, elle se donne comme un miroir mystique de la Parole divine inscrite dans l'intime même du Cœur.

## CONCLUSION

Au terme de notre étude, il apparaît bien que la notion d'image joue un rôle fondamental dans l'anthropo-théologie qu'Augustin développe dans son *De Trinitate*. La définition de ce concept a connu de sensibles évolutions en raison de son importance dans les débats théologiques, aussi bien contre les ariens que contre les pélagiens. Néanmoins, ce concept permet de penser la réflexivité comme un processus d'auto-référence, où la *mens*, la pensée, est son propre *signum*. Mais ce retour à soi est la première étape d'un cheminement mystique qui mène l'être humain de l'ombre à la lumière, du temporel à l'éternel, à travers une ressemblance en énigme, toujours floue et partielle, mais toujours présente et inamissible. L'anthropo-théologie de l'image qu'Augustin développe dans le *De Trinitate* peut donc se comprendre à l'aune d'une *Théologie de la Trace*, qui lie une *sémiotique* et une *herméneutique du désir de Dieu*. L'image de Dieu constitue en effet cette trace divine en l'être humain qui en fait un signe pour lui-même qui appelle à tendre vers et à désirer le Référent ultime, le Dieu-Trinité, à travers un patient travail de déchiffrement par-delà un miroir en énigme. Mais, dans le même temps, cette sémiotique et cette herméneutique appellent à leur propre dépassement, puisque cette image de Dieu en l'être humain se donne aussi comme le point d'application de l'action de la grâce sans laquelle l'être humain ne peut déchiffrer et participer au mystère divin. En définitive, se reconnaître comme image de Dieu, se reconnaître comme trace et donc comme signe de Dieu constitue la première étape de ce chemin intérieur que l'être humain doit emprunter pour accomplir son essence d'être de désir.