

LA DOCTRINE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE DE LA CRÉATION CHEZ THOMAS D'AQUIN

GEORGES CARD. COTTIER

I. PRÉLIMINAIRES

Vérité de foi

1. Pour le croyant la création appartient aux vérités de foi. Les questions qui concernent cette vérité sont donc d'abord d'ordre théologique. La théologie, en effet, répond à une requête de l'esprit du croyant de pénétrer, d'une manière raisonnée, critique et systématique, dans l'intelligence des vérités révélées. Dans la révélation judéo-chrétienne, le thème de la création occupe une place essentielle. Il est présent dans le Premier et dans le Nouveau Testaments, Livres sapientiaux et psaumes notamment. Mais les deux textes majeurs de référence sont le premier chapitre de la *Genèse* et le *Prologue* de l'*Évangile de Jean*.

La discipline théologique qu'est l'exégèse dégagera le sens du texte: quel est le sens d'un message par essence religieux, compte tenu du contexte culturel et historique dans lequel il est né? Qu'est-ce que l'auteur sacré a entendu dire? Comment un message délivré à un moment de temps conserve-t-il sa pertinence et son actualité au long des siècles?

L'interprétation exacte des textes est évidemment présumée par la réflexion théologique. Même s'il nous faudra en dire quelque chose, ce n'est pas à cette approche que je m'arrêterai. Je voudrais vous entretenir de quelques approfondissements que la théologie spéculative a apportés à l'intelligence du problème.

Pour pouvoir développer adéquatement son argumentation, le théologien emprunte un certain nombre de notions à la métaphysique.

Celle-ci prend origine dans la rencontre première de notre intelligence avec la réalité, pour autant que notre regard, loin de glisser à la surface des

choses, se laisse saisir par elles. Pour décrire ce contact auroral, Aristote parle d'étonnement, d'émerveillement. L'esprit est comme surpris et ébranlé jusque dans ses racines devant ce fait primordial que les choses sont, qu'elles sont ce qu'elles sont et par là nous parlent, provoquant en nous l'éveil du questionnement; elles suscitent les questions qui sont les questions premières enveloppées dans la certitude anticipatrice qu'elles sont promptes à dévoiler la réponse, – dit autrement, qu'elles sont intelligibles.

Métaphysique

2. L'étonnement qui est à l'origine du dynamisme de la pensée n'est pas un point de départ dont on s'éloignerait, comme d'un présupposé, pour porter son intérêt sur autre chose. La métaphysique procède par approfondissement; pour cela elle se maintient dans l'éveil initial. C'est l'être qu'elle interroge; ce sont ses traits fondamentaux qu'elle dégage dans leur intelligibilité.

C'est l'être en tant que tel qu'elle interroge, qui est à la fois ce qui est le plus commun et le plus intime à toute chose. Elle en découvre alors l'amplitude illimitée et la diversification interne.

Si j'évoque ici la métaphysique, c'est pour souligner le fait que notre raison est capable de poser à la réalité une pluralité de questions, dont chacune possède, sans exclusivité, son irréductible spécificité et sa légitimité, tandis que la mentalité positiviste fort répandue se fait du savoir une conception exclusive et univoque.

C'est ensuite parce que la tradition théologique nous a transmis la définition suivante de la création: *creare est aliquid ex nihilo facere*, créer c'est faire quelque chose à partir du rien, ou à partir du néant. Nous avons là deux notions, quelque chose, (*aliquid*), qui est un nom de l'être, et rien, néant, empruntées à la métaphysique.

Or sur ces notions, comme sur les autres notions premières, les philosophes sont divisés.

D'aucuns traitent l'être comme un fait brut et banal, d'autres y découvrent toutes les richesses de l'acte d'être (*actus essendi*).

Sur le néant, les divergences sont encore plus grandes.¹ C'est ainsi que Heidegger reprend la question formulée par Leibniz: "Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien?". Ce serait là la première question que se pose

¹ Cf. dans mon ouvrage, *Le désir de Dieu*, ch. VII, *La doctrine de la création et le concept de néant*, Ed. Parole et Silence, Paris, 2002, pp. 131-143.

notre esprit. Mais la citation est tronquée. Leibnitz, en effet, ajoute: "Car le rien est plus simple et facile que le quelque chose". Il y aurait donc antériorité du rien sur le quelque chose, ce qui fera dire à Bergson que le néant dont parle Leibnitz est une sorte de quelque chose qui précède l'être. La critique part d'une position qui est à l'extrême opposé: le concept de néant, dit Bergson, est un pseudo-concept. En réalité, quand nous pensons le néant d'une chose, nous la pensons *absente*, parce que nous lui substituons une autre chose vers laquelle se déplace notre attention.

En étendant le processus à la totalité, on aboutit à l'idée du néant absolu, qui est une idée contradictoire, car on ne peut substituer au tout autre chose.

Le raisonnement, à supposer que l'analyse soit convaincante, repose sur le présupposé tacite de la nécessité de l'être. Comment dès lors rendre compte de l'existence d'êtres, dont l'essence ne contient pas la raison d'être de leur existence? Telle est la condition des êtres qui naissent et qui meurent et dont il n'est pas contradictoire de penser qu'ils ne sont pas ou qu'ils peuvent ne pas être. Il devient ainsi impossible de rendre compte de la contingence.

Ces quelques considérations préliminaires veulent simplement souligner la nécessité d'avoir des concepts clairs de l'objet de notre recherche et de les exprimer avec la plus grande rigueur possible.

II. LE MODUS COGNOSCENDI

Commencement

3. Le premier chapitre de la *Genèse* et le *Prologue* de l'Évangile de Jean s'ouvrent par la même formule: *Au commencement (en arché)*. C'est délibérément que Jean a repris l'expression. Cependant, le sens de ce *commencement* n'est pas parfaitement identique, car dans l'Évangile, il désigne la préexistence éternelle du Verbe. Alors que dans la *Genèse* il s'agit du commencement de l'univers, ici il s'agit d'une réalité antérieure au temps. La Vulgate latine traduit par *in principio*. Principe ne connote pas la dimension temporelle.

Quand nous essayons de réfléchir au problème de la création, c'est pourtant cette dimension temporelle qui vient aussitôt à l'esprit. Saint Thomas, que je commente, nous en donne la raison, qui tient à la nature de l'intelligence humaine. Nos idées présupposent la connaissance sensible; c'est à partir de celles-ci que nous les formons par voie abstractive. Cette dépen-

dance détermine notre mode de connaître, et, par conséquence, le langage exprimant ce que nous connaissons.

Ainsi, à cause de la connaturalité de notre intelligence aux réalités matérielles et temporelles, il est nécessaire que, dans un mouvement réflexe, nous portions un regard critique sur notre pensée et sur son expression. Elle distingue alors entre l'objet qu'elle connaît et la manière (*modus*) dont elle le connaît et l'exprime.

Cette distinction est particulièrement importante pour notre compréhension de l'idée de création. Saint Thomas en fait la remarque. Notre tendance spontanée, non réfléchie, est de penser la création comme une mutation, qu'elle n'est pas. La définition même semble nous y incliner: *facere aliquid ex nihilo*, à partir de rien.

Création et mutation

4. La création n'est pas une mutation, si ce n'est selon notre mode de compréhension. Car l'idée de mutation inclut l'idée que la même chose se présente autrement maintenant qu'avant, soit en acte là où la mutation est qualitative ou quantitative, soit en puissance quand il y a mutation selon la substance, dont le sujet est la matière. Mais dans la création par laquelle est produite toute la substance des choses, on ne peut trouver quelque chose d'identique se présentant autrement maintenant et avant, si ce n'est selon notre manière de comprendre, quand nous concevons qu'une chose donnée d'abord n'a absolument pas existé, et maintenant existe.

Si on soustrait le mouvement, la mutation, il ne reste que divers rapports (*habitudines*) dans celui qui crée et dans ce qui est créé. Mais comme notre mode de signifier suit notre mode de connaître, la création est signifiée par mode de mutation; c'est pourquoi l'on dit que créer est faire quelque chose à partir du rien. D'ailleurs faire et être fait (*fieri*) conviennent davantage que changer et être changé (*mutare* et *mutari*) car faire et être fait comportent les rapports de cause à effet et d'effet à cause, et la mutation par mode de conséquence.²

Mutatio renvoie à *motus*, au sens large que lui donne Aristote: le mouvement indique tout changement, caractéristique générale de la réalité autour de nous et en nous-mêmes selon des formes diverses suivant les types d'être, de l'élémentaire jusqu'au niveau de l'esprit. D'où la définition

² *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 2, ad 2.

proposée: Mouvoir n'est rien d'autre que porter (*educere*) quelque chose de la puissance à l'acte, ce qui est le propre de l'être en acte.³

En pensant la création selon la condition de notre mode de comprendre, la référant à une mutation qu'elle n'est pas, nous nous reportons également au temps. Car la mutation implique un avant et un après. Le temps est, en effet, la mesure du mouvement selon l'avant et l'après. En d'autres termes, le mesuré est le mouvement, ce qui présuppose notre raison comme mesurant. Ce qui signifie que là où il n'y a pas de mouvement, il n'y a pas de temps. Or nous avons vu que le rapport de création n'est pas une mutation, si ce n'est selon le mode de notre appréhension. C'est pourquoi le temps, lui non plus, n'intervient pas dans sa définition.

Notre intellection porte, par sa nature même et dans son dynamisme spontané et premier, sur les choses, c'est-à-dire sur des réalités positives. Son objet est l'être.

Dirons-nous pour autant avec Bergson que le concept de néant est un pseudo-concept? Non pas. Car, pour penser adéquatement les choses, nous élaborons des instruments logiques à commencer par l'affirmation et la négation. Néant ou rien équivalent à non-être.

Quand nous pensons le néant, nous partons de l'affirmation de l'être, auquel nous apposons la négation. Cela ne comporte pas contradiction.

La négation signifie l'absence d'une chose. Nier, c'est écarter une réalité. Nier absolument, c'est l'écarter sans préciser si cette réalité est ou non requise par un sujet auquel elle appartiendrait. L'absence d'une propriété due à un sujet déterminé définit la privation, qui est une négation déterminée, c'est-à-dire connotant un sujet propre.

Quand donc nous pensons le néant, nous pensons l'absence radicale et absolue de l'être. Dans cette perspective doit s'entendre l'adage qui remonte aux philosophes grecs: *ex nihilo nihil fit*, du rien ou de rien, rien ne peut provenir. Penser le contraire supposerait que ce n'est pas vraiment du rien que nous parlons, mais que nous considérons le rien comme une espèce de quelque chose.

³ Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 3. Le mouvement est d'abord le mouvement local. La mutation renvoie au processus de "génération et corruption", par quoi des êtres nouveaux naissent et disparaissent.

III. LA RELATION À LA CAUSE PREMIÈRE

L'émanation des êtres

5. L'être des êtres qui se présentent à notre regard étonné suscite en nous l'interrogation fondamentale sur son origine. Car ces êtres, nous voyons qu'ils naissent et qu'ils meurent, qu'ils existent mais qu'il n'y a pas de contradiction à les penser comme n'étant pas. Ils parlent à l'intelligence, ils sont intelligibles, mais leur notion ne contient pas leur raison d'être. Ce paradoxe qu'ils sont porte l'esprit, comme spontanément, à s'interroger sur le fondement de leur être. L'être contingent conduit à poser la question du fondement, qu'il ne possède pas par lui-même mais que par lui-même il postule.

Les causes particulières expliquent telle propriété, tel aspect, tel être singulier. Mais c'est l'être même, en tant que tel, dans sa totalité, qui exige explication. La considération métaphysique de l'être contingent nous conduit ainsi à l'Être nécessaire, cause de tout ce qui existe. Dieu, l'Être absolu, *Ipsum esse subsistens*, est la cause de la totalité des êtres, dont nous voyons qu'ils ne tirent pas d'eux-mêmes leur propre existence. Celle-ci est une existence reçue.

Cette considération première est propre à la métaphysique. Elle n'entre pas dans le champ d'investigation d'autres disciplines du savoir. Il arrive aussi que certains écartent la question, acceptant le réel comme un donné brut et muet.

Comment concevoir la causalité divine, c'est-à-dire l'origine, la procession des êtres à partir de l'Être absolu?

La pensée antique n'a pas connu la doctrine de la création, qui a été développée à partir de la rencontre de la philosophie avec la tradition biblique. C'est par l'émanatisme qu'elle explique l'existence de notre monde. La formulation la plus explicite en sera donnée par le néoplatonisme.

Entre l'Absolu, l'Un originel, et les réalités qui découlent de lui, il y a continuité, bien que cette continuité ne soit pas homogène. En effet, les "hypostases" successives qui émanent du Premier, le font selon un ordre graduel qui signifie un éloignement progressif. D'un côté, en vertu de la continuité, on affirmera que le monde est divin et parfait. De l'autre, en vertu du graduel éloignement, pour l'âme humaine, appelée à rejoindre le Principe, la vie en ce monde est comparée à une chute et à un exil, et le corps à une prison. L'âme, qui aspire à un retour à l'Un, doit se libérer de la matière, source du mal.

Le *Timée* de Platon permet de saisir la distance qui sépare la pensée classique de la doctrine de la création. Notre monde n'est pas l'œuvre du Dieu suprême, mais d'une divinité subalterne, le démiurge, car le Dieu suprême ne saurait s'abaisser jusqu'à la matière, qui existe indépendamment de lui. Sur cette matière informe, le démiurge imprime la forme des êtres, mais cette forme n'est elle-même que le reflet des formes parfaites qui existent dans le monde intelligible.

En réalité, l'émanatisme ne va pas au-delà de la mutation: la matière préexiste, elle ne dépend pas du Principe, elle reçoit détermination et structure des formes qui se succèdent selon la loi de la "génération et de la corruption". La doctrine de la création affirme, au contraire, que la matière, qui n'existe pas sans la forme, est elle-même créée.⁴ La création porte sur la totalité et l'intégralité de l'être.

La création

6. La création désigne le mode selon lequel tout ce qui est, de quelque manière que ce soit, émane de Dieu, cause première et universelle. Dieu, en effet, est l'Être même subsistant par lui-même, *Ipsum esse per se subsistens*. Les autres êtres ne sont pas par eux-mêmes. Ils reçoivent l'être, ils sont par participation. La participation comporte des degrés; les divers êtres sont plus ou moins parfaits. Ils ont leur cause dans un premier être qui possède la perfection en plénitude, qui est la perfection même.

La création désigne ainsi l'émanation de la totalité de l'être (*totius esse*) de la cause première, qui est Dieu. Rien n'est présupposé à cette production: par rien, on entend non-être. Et ceci à la différence de ce qui se passe dans les mutations dont nous avons l'expérience, qui sont l'effet de causes particulières et dans lesquelles quelque chose est toujours présupposé, comme le bois à l'action du menuisier.⁵

On dira donc que ce qui est créé est fait (*fit*) à partir (*ex*) de rien, *aliquid ex nihilo fieri*. L'expression peut s'entendre de deux manières. Dans un premier sens, la préposition *ex* ne signifie pas la cause matérielle, mais seulement un ordre: nous disons ainsi que le matin devient (*fit*) le jour pour signifier qu'il vient avant le jour. La préposition *ex* inclut la négation contenue dans le terme rien, *nihil* équivalant à *non-ens*. Mais, et c'est le second sens,

⁴ Cf. Saint Thomas, *De Potentia*, q. 4.

⁵ Cf. *Ibid.*, I, q. 45, a. 1.

elle peut être incluse en elle. Alors que dans le premier sens, l'ordre demeure affirmé pour indiquer l'ordre de ce qui est au non-être qui le précède, dans le second sens l'ordre est nié et "est fait à partir de rien" signifie: n'est pas fait à partir de quelque chose. Dans ce cas, la préposition *ex* importe un rapport à la cause matérielle, qui est niée. L'une et l'autre lecture sont justifiées.⁶

Créer, c'est donc faire quelque chose à partir de rien, *creare est aliquid ex nihilo facere*. Tout ce qui est dans les êtres vient de Dieu, cause universelle de tout l'être. C'est de (*ex*) rien qu'Il produit les choses dans l'être.⁷

Explicitation

7. L'analyse de la définition et de ses implications met en évidence une vérité décisive.

Pour mener à bien cette analyse nous devons nous montrer attentifs aux illusions de l'imagination (*falsa imaginatio*). L'illusion tient à notre mode d'appréhension, qui entend la création à partir de la mutation, qui est passage d'un terme à un autre.⁸

C'est la tâche de la réflexion critique que d'écarter de notre représentation ce qui tient à notre mode de saisir et de signifier, selon lequel une même réalité se présente *maintenant* différente de ce qu'elle était *avant*. Or ici il n'y a pas d'avant suivi d'un après, puisque "avant", la réalité créée n'était absolument pas; il ne peut y avoir passage, mouvement, d'un avant à un après, ce qui suppose deux états d'un même mobile.

Cependant entre la mutation et la création, il existe un point de rencontre qui est l'action. C'est elle qui nous fournit l'analogie pour penser la création. Dans l'action, en effet, nous distinguons un aspect actif, qui est l'action de l'agent, et un aspect passif, la "passion" de ce qui est mû ou changé. Une fois soustraits ou écartés le mouvement ou la mutation, demeurent les divers rapports (*habitudos*) entre celui qui crée (*creans*) et ce qui est créé (*creatum*). Le rapport entre faire et être fait met en évidence le rapport de la cause à l'effet et celui de l'effet à la cause. Nous disons que créer, c'est faire quelque chose du (*ex*) néant, parce que notre mode d'appréhender et de signifier a son point de départ dans la *mutation*, que la création n'est pas.⁹

⁶ Cf. *Ibid.*, a. 1, ad 3.

⁷ Cf. *Ibid.*, a. 2.

⁸ Cf. *Ibid.*, a. 2, ad 4.

⁹ Cf. *Ibid.*, a. 2, ad 2.

Il reste à expliciter ce que nous venons d'établir, en répondant à la question: qu'est donc la création pour l'être qui est créé? Nous avons déjà la réponse: puisque ce qui est créé ne l'est pas en vertu du mouvement ou de la mutation, il reste que ce que la création pose dans la chose créée, l'est uniquement selon la relation.

Ce qui advient en vertu du mouvement et de la mutation, devient à partir de quelque chose de préexistant. Nous en faisons l'expérience avec les processus de la nature. Mais ce mode de production ne peut s'appliquer à la production de tout l'être par la cause universelle de tous les êtres, qui est Dieu. Dieu, comme nous l'avons vu, produit les êtres sans mouvement. Soustrait à l'action et à la passion propres du moteur et du mobile, reste la relation. Dès lors la création dans la créature n'est rien d'autre que la relation au Créateur comme principe de son être.¹⁰

Une distinction nous permet d'apporter une précision ultérieure. On reconnaît, en effet, deux types de relation. Certaines relations sont données dans la réalité. Quand je vois un objet, ma vue est relatée à cet objet. Quand je cesse de le voir, la relation cesse d'exister. Ma raison peut, corrélativement, instituer une relation entre l'objet et ma vue. On posera ainsi une relation entre l'objet visible et ma vue; une telle relation n'affecte en rien l'objet. Dans le premier cas, on parlera de relation réelle, dans le second de relation de raison. Ma raison peut toujours, à partir d'une relation réelle, établir une relation de raison, qui lui est corrélatrice.

Au sens actif, la création signifie l'essence divine, avec, en connotation, une relation à la créature. Cette relation ne peut être une relation réelle; elle est une relation de raison. En effet, Dieu, acte pur, ne peut subir de modification, ce qui supposerait qu'il y a en Lui potentialité et donc imperfection. A l'inverse, la relation de la créature à Dieu est une relation réelle. La créature par tout ce qu'elle est orientée à Dieu, dont elle dépend dans ce qu'elle est et dans son exister, portée vers Lui, tenant tout de Lui.¹¹

Ainsi le mouvement, le temps, le devenir n'entrent pas comme constitutifs dans la définition de la création. Au sens propre du terme, la création désigne la dépendance radicale de la créature de la Cause de tout l'être, qui est Dieu. La création est la relation de la créature, dans tout ce qu'elle est, à son Créateur. C'est souvent abusivement qu'on a recours à ce concept dans les débats relatifs à l'évolution.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, a. 3.

¹¹ Cf. *Ibid.*, a. 3, ad 1.

IV. OBSERVATIONS COMPLÉMENTAIRES

La thèse de l'éternité du monde

8. Les philosophies émanatistes expliquent l'émanation des êtres à partir de l'Un originel comme un processus nécessaire. Il appartient à la nature de l'Un d'être à l'origine d'une expansion descendant graduellement vers la multiplicité. Ce processus est nécessaire et l'Un transcendant d'où il vient n'est pas personnel.

Tout autre est la doctrine de la création. Entre l'absolu et l'aséité de Dieu qui est l'être par soi et nécessaire et les êtres qui reçoivent de Lui leur être et qui peuvent ne pas être, la distinction est radicale. Et la création au sens actif du terme est un acte souverainement libre qui renvoie à la sagesse et à la volonté du Créateur, qui est un Dieu personnel. Si Dieu n'avait pas créé, rien ne manquerait à sa perfection, de même que la création n'ajoute rien à cette perfection. Etienne Gilson a montré qu'historiquement parlant il aura fallu la révélation biblique pour que la philosophie dégage à son propre plan la doctrine de la création. Les grands penseurs de la Grèce ne l'ont pas connue, et l'émanatisme ne cesse d'exercer son attrait sur la pensée moderne. Pensons à Spinoza et même à Hegel.

La distinction entre émanatisme et doctrine de la création est présente dans la discussion par Thomas de la thèse de ceux qui soutiennent l'éternité du monde mais aussi, par voie de conséquence, de celle de ceux qui entendent prouver le commencement de l'univers dans le temps. Dans les deux cas, il a affaire à des adversaires qui pour lui sont des autorités.¹² Le débat n'est pas sans jeter une lumière précieuse sur nos problèmes contemporains.

L'éternité du monde est affirmée par Aristote, dont la position est reprise par ses commentateurs arabes, Avicenne et Averroès. On pourrait penser que Thomas se trouve là devant une objection insurmontable, qui équivaut à une remise en cause de sa propre position. C'est pourquoi il examinera avec une particulière acribie les arguments du Stagirite.

La cosmologie d'Aristote intéresse aujourd'hui l'historien des sciences. Si nous n'avons donc pas à entrer dans l'examen de son contenu, il en va différemment de la lecture critique qu'en fait saint Thomas du point de vue

¹² Voir *Sum. Theol.*, I, q. 46, *Sum. Contra Gent.*, Lib. II, c. 31-38; *De Potentia*, q. III, a. 13-17.

épistémologique et méthodologique. La *Physique* est un traité philosophique qui, partant de la voie inductive, procède par la voie de la démonstration. C'est sur la valeur démonstrative des arguments que porte l'analyse thomasienne.¹³

L'analyse est précédée d'un rappel du principe qui commande l'ensemble de la doctrine de la création. C'est la volonté divine qui est la cause des êtres.¹⁴ Pour donc qu'un être soit nécessairement, il est nécessaire que Dieu le veuille, car la nécessité de l'effet dépend de la nécessité de la cause. Or Dieu ne veut de nécessité que sa propre bonté, qui est perfection infinie. Il n'est en conséquence pas nécessaire que Dieu ait voulu que le monde existât toujours. Le monde ne sera donc éternel que si Dieu veut qu'il le soit, l'être du monde dépendant de la volonté de Dieu, qui est sa cause.

La conclusion à laquelle on aboutit n'est pas la non-éternité du monde mais la non-nécessité qu'il soit éternel (à supposer qu'il le soit). En conséquence cette éternité ne peut pas être prouvée par une démonstration au sens propre.

Telle est bien la nature de l'argumentation chez Aristote, qui établit le caractère contradictoire des raisons que ses prédécesseurs donnaient d'un commencement du monde. Quand, à l'inverse, Aristote en appelle au témoignage des mêmes Anciens en faveur de sa propre position, il y a là un argument probable: c'est là un exemple de "problème dialectique" dont la solution nous échappe.

La longue série de réponses aux objections (10) donne à Thomas l'occasion de discuter un certain nombre de textes significatifs d'Aristote sur le sujet. Nous n'avons pas ici à le suivre dans le détail.

Retenons simplement une observation sur le temps. Celui-ci apparaît avec la réalité créée; c'est par l'imagination que nous pensons un temps avant le temps. Et quand on parle de l'antériorité du Créateur sur la création, il s'agit d'une antériorité de l'éternité sur le temps, et non d'un temps sur un temps (cf. ad 6, ad 8).

Ainsi l'éternité du monde ne peut être démontrée philosophiquement. C'est là une thèse en faveur de laquelle on peut avancer des arguments probables. Aussi bien Thomas ne prétend pas démontrer sa fausseté. Il se contente d'y opposer un argument de convenance. Le monde nous fait connaître plus manifestement la puissance divine créatrice, si ce monde n'a

¹³ Cf. *Sum. Theol.*, q. 46, a. 1.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, q. 19, a. 4.

pas toujours été. En effet, ce qui n'a pas toujours été manifeste davantage avoir une cause que ce qui a toujours été.

Les arguments de ceux qui soutiennent l'éternité du monde ne constituent pas des preuves apodictiques; ils n'ont pas une force contraignante, ils ne vont pas au delà du plausible.

Une vérité de foi

9. Des théologiens chrétiens ont, à l'inverse, prétendu prouver que le monde n'a pas toujours existé et a donc eu un commencement. Thomas réfute leurs arguments. Sa position est claire: que le monde ait commencé est une vérité de foi, qui ne peut être prouvée par démonstration.

Cette impossibilité tien à la nature de la démonstration qui ne porte pas sur les faits contingents. En effet, le principe de la démonstration est l'essence (*quod quid est*) de la chose. Or le constitutif (la raison) d'une chose, sa *species*, fait abstraction du *hic* et *nunc*; il est universel. C'est pourquoi il est impossible, à considérer leur essence, de prouver, que l'homme, le ciel ou la terre ne furent pas toujours. En considérant le monde lui-même, il est ainsi impossible de prouver sa nouveauté.

On aboutit à la même conclusion en considérant la cause du monde, qui est la volonté divine. Or notre raison ne peut connaître par elle-même la volonté divine que pour ce qu'elle veut d'absolue nécessité, c'est-à-dire sa propre bonté. Mais ce que Dieu veut en ce qui touche aux créatures est hors de portée de notre investigation.¹⁵ Cette volonté nous est manifestée par la révélation, objet de la foi. Que le monde ait commencé est objet de foi, non de démonstration ou de savoir.

Thomas ajoute un avertissement sévère. En présumant démontrer une vérité qui est objet de foi, à l'aide de raisons inévitablement non nécessitantes, on s'expose aux moqueries des incroyants qui seront portés à penser que nous croyons à des vérités de foi à cause de telles raisons.

C'est par la foi que nous savons que le monde a commencé. La thèse de l'éternité du monde n'est pas contradictoire, mais elle ne s'impose pas avec nécessité. Si le monde avait été éternel, il serait tout autant un monde créé,

¹⁵ Si le monde était éternel son "éternité" ne serait pas égale à l'éternité divine qui est selon la définition de Boèce *tota simul*. Un temps éternel comporterait la succession. Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 46, a. 2, ad 5.

la création désignant la relation de dépendance ontologique radicale de l'être créé à la cause première créatrice.

De soi, la question de la création est antérieure à la question du devenir de l'univers. Le temps lui-même, mesure du mouvement et de la mutation, a été créé avec le monde.

La physique moderne s'occupe, à la différence de la physique ancienne, de l'origine temporelle du temps de l'univers. La théorie du *big bang* en fixe le commencement.

Le théologien verra là un argument qui converge avec la doctrine de la foi, mais non une preuve au sens rigoureux du terme.

Il précisera qu'il ne s'agit pas là d'un argument en faveur de la création. Car l'événement du *big bang* ne signifie pas le surgissement de *notre* univers à partir du néant: *ex nihilo nihil fit*. Il présuppose existants les facteurs qui l'ont produit ou déclenché. Ainsi le *big bang* posé aujourd'hui à l'origine du monde et du temps ne contredit pas mais présuppose l'intervention créatrice de Dieu.

La fonction herméneutique de la théologie

10. Les débats philosophiques et scientifiques conduisent le théologien à s'interroger sur l'interprétation à donner au premier verset de la *Genèse*. Il note que ce verset peut faire l'objet d'une triple lecture. Chacune d'elles est valable et permet de réfuter des erreurs incompatibles avec la foi.¹⁶

Autrement dit, le théologien se trouve invité à vérifier l'exactitude de son interprétation de l'Écriture, parole inspirée.

L'auteur principal est l'Esprit saint, ce qui n'élimine nullement la part de l'écrivain sacré, de sa personnalité et de sa culture.

La question mériterait d'être développée, je ne peux pas le faire ici. Thomas le fait, dans le cadre du traité de la création, dans un article du *De Potentia* qui pose les principes de l'herméneutique théologique.¹⁷

On évitera ainsi l'erreur qui consiste à assimiler aussitôt à la doctrine de la foi une opinion que l'on tient pour vraie.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, I, q. 46, a. 3.

¹⁷ Cf. *De Pot.*, q. 4, a. 1.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, a. 2. Thomas y compare la position d'Augustin, plus subtile, et pour autant moins sujette au mépris des incroyants, à celle d'autres Pères de l'Église plus simple, en apparence (*ad superficiem*) plus consonante avec la lettre. Notons que Thomas comme les Pères tient comme appartenant à la révélation la division en six jours.

Dans certains cas, le théologien doit vérifier la compatibilité d'une position avec la doctrine de la foi et avec le sens du texte biblique,¹⁸ sachant que ce n'est pas à lui qu'il revient d'en prouver la validité.

J'espère qu'avec cette présentation à la fois théologique et philosophique, j'aurai contribué à dépassionner quelque peu un débat qui, tout en touchant à de vraies questions, comporte aussi une série de faux problèmes.