

CHAPITRE PREMIER

La création du ciel et de la terre

par L. F. LADARIA

La doctrine de la création, en dépit de ce que l'on pourrait croire, ne s'est pas toujours imposée avec évidence à la raison humaine. On ne mettra jamais suffisamment en relief l'originalité judéo-chrétienne de cet enseignement. Même si l'idée de création a quelques antécédents en Égypte et en Mésopotamie, le concept de « création » est avant tout biblique. Il exprime l'acte par lequel Dieu est la cause libre et aimante d'un univers essentiellement bon et harmonieux, tiré du néant et mis à la disposition de l'homme, un acte qui inaugure le temps de l'histoire. Aussi le thème de la création tient-il une large place dans les Écritures et y fait-il l'objet d'une réflexion constante. Deux récits de la création ont été placés intentionnellement au début de la Genèse, comme un portique qui ouvre sur le dessein d'Alliance de Dieu avec les hommes. La création apparaît comme le premier temps du salut. Son thème est constamment repris par les prophètes et les psaumes, dans le climat d'une adoration admirative et reconnaissante. Les livres sapientiels célèbrent la Sagesse créatrice, présente dès l'origine auprès de Dieu. Le Nouveau Testament n'est pas en reste, associant explicitement la personne du Verbe, ou même du Christ, à l'activité créatrice de Dieu : « [Le Fils] est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature, car en lui tout a été créé, dans les cieux et sur la terre, les êtres visibles comme les invisibles [...]. Tout est créé par lui et pour lui » (Col 1, 15-17). Dans les deux Testaments la réalisation

du dessein créateur et sauveur de Dieu sera même appelée une « création nouvelle », où seront révélés des « cieux nouveaux » et une « terre nouvelle ». Aussi ne faut-il pas s'étonner de retrouver dans les confessions de foi la mention de la création, inscrite dès leur premier article et attribuée principalement à Dieu le Père¹.

Entre monisme et dualisme

Précisément par son originalité, la doctrine judéo-chrétienne de la création a toujours dû maintenir l'équilibre entre deux extrêmes vers lesquels la pensée humaine tendit naturellement tout au long de l'histoire.

D'une part, le *monisme* nie qu'il puisse exister quelque chose qui soit distinct de Dieu. L'existence d'un être absolu étant en effet supposée – et abstraction faite de la façon dont on le comprend –, il n'est pas facile d'admettre que d'autres êtres aient réellement une existence distincte de la sienne. Finalement, il n'existerait plus que Dieu. L'infinité divine exclurait toute autre réalité hormis la sienne. Les conceptions monistes et panthéistes tendent à nier une authentique existence à ce qui n'est pas Dieu, et ignorent donc nécessairement la réalité créée comme telle. Une variante de ces conceptions considère la réalité visible comme une émanation nécessaire de Dieu, non comme le fruit de sa libre action. Avec un tel point de départ, il est malaisé de parvenir à l'idée de création.

Il est un second obstacle auquel la doctrine chrétienne sur la création dut faire face : celui du *dualisme*, qui ne considère pas toute réalité comme fruit de l'action divine, et qui porte à présupposer une pluralité de principes à tout ce qui existe. On a parfois envisagé la matière comme éternelle et préexistante ; la divinité exercerait sur elle une simple action démiurgique de transformation et de « formation » de ce qui existe déjà ; mais cette action aurait évidemment des présupposés non établis par Dieu lui-même. Ailleurs, on a considéré le monde matériel comme une « chute » d'un monde supérieur, due à un certain désordre moral. D'où la tendance à envisager la réalité visible comme mauvaise. Le salut de l'homme consisterait dès lors en une libération de ce monde et de cette création matérielle. Durant les premiers siècles chrétiens, l'Église dut

1. Cf. t. 1, p. 107-109.

affronter les divers courants gnostiques qui ont été déjà présentés¹. Un dénominateur commun à tous fut sans aucun doute le manque de clarté quant à la notion biblique de création et quant à sa bonté.

Face à ces deux écueils, la foi de l'Église eut à confirmer la vérité et la bonté de la réalité créée. Celle-ci a une existence authentique, bien que reçue totalement de Dieu². Les deux aspects ne s'opposent pas. L'un comme l'autre présupposent une action libre de Dieu, capable de donner l'être à ce qui n'existe pas par lui-même. Ils présupposent également que ce don est total. Dans les formulations de la doctrine sur la création nous trouverons une double préoccupation : affirmer la liberté divine de créer tout en maintenant que cette création a eu lieu « à partir de rien » (*ex nihilo*). La liberté de Dieu exclut toute forme de monisme émanationniste, donne à la créature une consistance propre et garantit son existence authentique. La création *ex nihilo* révèle que cette existence est reçue, qu'elle dépend absolument de Dieu, et que par conséquent la créature est bonne en son origine. L'histoire de la doctrine sur le péché originel, qui sera exposée dans ce même volume, montre que le mal, et en particulier le mal moral, a une origine historique et n'est pas une nécessité métaphysique.

La création, mystère religieux et chrétien

Une seconde remarque revêt autant d'importance que la première. La doctrine chrétienne sur la création n'est pas un simple enseignement philosophique. Déjà dans l'Ancien Testament, elle a crû et s'est développée en étroite relation avec l'expérience du Dieu du salut et de l'alliance. Parler de création, de la libre production par Dieu de quelque chose qui n'est pas lui, de sa manifestation dans l'œuvre créée, n'a de sens qu'avec la connaissance d'un Dieu personnel. Le Nouveau Testament fera encore un pas en avant dans cette même direction : la création y est vue en lien avec le mystère du Christ (cf. Jn 1,3-4.10 ; 1 Co 8,6 ; Col 1,15-20 ; He 1,2-3). Nous ne pouvons pas oublier cette perspective dans la brève his-

1. Cf. t. 1, p. 32-37.

2. Cf. J. LADRIÈRE, « Approches philosophiques de la création », C. DEROUSSAUX (dir), *La Création dans l'Orient ancien*, Paris, Cerf, 1987, p. 13-38, en particulier p.19.

toire que nous avons à développer. La doctrine chrétienne de la création est une partie de la doctrine sur Dieu et sur le Christ. Le premier volume de cet ouvrage, qui a été consacré aux questions fondamentales de la foi chrétienne, a posé les bases nécessaires pour comprendre tout ce qu'il faut expliquer ici. C'est seulement si Dieu est le créateur de tout et le Christ, son Fils, le médiateur universel, que ce dernier peut sauver tous les hommes. Le salut n'est pas une addition extrinsèque à l'être de l'homme et du monde et il n'est sa plénitude définitive que si le dessein créateur est en rapport avec le salut apporté par le Christ. Parce que Jésus est vraiment homme et que le Fils de Dieu a assumé la nature humaine, la création acquiert sa dignité définitive. La condition de créature a été partagée par le Fils de Dieu lui-même. Tout ceci doit signifier quelque chose pour la doctrine chrétienne de la création. Celle-ci n'est plus l'« atrium des Gentils », comme disait subtilement Karl Barth, dans lequel nous pouvons être d'accord avec tous les hommes, avant de pénétrer dans les mystères proprement chrétiens. Il demeure pourtant vrai que cet aspect de la doctrine chrétienne se prête spécialement au dialogue avec la philosophie et les sciences. En outre, la notion de création existe aussi dans d'autres religions. Mais dans notre exposé de l'histoire des dogmes nous ne pouvons oublier les connotations spécifiquement chrétiennes de cette notion. Les pages qui suivent vont le montrer.

Enfin, le sens ultime de la doctrine sur la création ne se découvre que dans le traitement spécifique de l'anthropologie chrétienne, qui occupera le prochain chapitre. L'homme partage avec le monde qui l'entoure sa condition de créature, mais il est une créature spéciale, celle qui donne à l'ensemble son sens ultime. Par conséquent, tout ce que l'on dira ici atteint dans l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, sa plénitude définitive. L'existence authentique et en même temps reçue, qui est une caractéristique essentielle de la créature, acquiert dans l'homme sa pleine réalisation. Lui seul, parmi les êtres de ce monde, peut comprendre sa vie comme don, et son existence libre comme authentiquement sienne.

Nous retracerons en trois temps le développement historique du dogme de la création : la période des Pères de l'Église, celle de la théologie scolastique et celle des temps modernes. Nous recueillerons chemin faisant les enseignements proprement dogmatiques de l'Église, en constatant qu'ils sont relativement peu nombreux. La création a été le plus souvent l'objet d'une possession paisible dans

l'Église et n'a pas donné lieu, comme d'autres sujets dogmatiques, à de difficiles débats.

I. LA FOI EN LA CRÉATION CHEZ LES PÈRES DE L'ÉGLISE

1. L'ÉMERVEILLEMENT DEVANT LA CRÉATION : LES PÈRES APOSTOLIQUES

LES AUTEURS ET LES TEXTES : Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* ; éd. A. Jaubert, SC 167, 1971. – Ignace d'ANTIOCHE, *Lettres* ; éd. P. Th. Camelot, SC 10 bis, 1951. – *Épître de Barnabé* ; éd. P. Prigent et R.A. Kraft, SC 172, 1971. – À Diognète ; éd. H.-I. Marrou, SC 33 bis, 1965 – *La doctrine des douze apôtres. (Didachè)* ; éd. W. Rordorf et A. Tuilier, SC 248, 1978.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : P. GISEL, *La Création*, Genève, Labor et Fides, 1987, ch. III : « Genèse et constitution du dogme de la *creatio ex nihilo* », p. 113-144. – L. SCHEFFCZYK, *Création et Providence*, Paris, Cerf, 1967. – A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, t. I-II, Roma, PUG., 1987.

Il faudra des années avant que ne se forme et ne s'établisse dans la théologie chrétienne une doctrine de la création. Mais l'idée, en partie reflet des enseignements vétérotestamentaires, en partie enrichie par la nouveauté de la médiation créatrice du Christ, que nous trouvons dans le Nouveau Testament, apparaît clairement dès les premiers siècles. L'ordre de la nature est objet d'admiration pour Clément de Rome qui trace une belle description de l'harmonie cosmique :

Les cieux qui se meuvent sous son gouvernement lui obéissent dans la paix. Le jour et la nuit accomplissent la course qu'il leur a assignée [...] Le soleil, la lune et les chœurs des astres évoluent selon son ordre, dans la concorde, à l'intérieur des limites qui leur sont fixées, sans jamais les franchir¹.

Le texte recueille de nombreux thèmes de Gn 1, malgré d'indubitables influences stoïciennes. Mais il est intéressant de noter que le cadre dans lequel ce commentaire s'inscrit est déterminé par la considération de Dieu comme « Père et Créateur² ». La paternité

1. CLÉMENT DE ROME, *Aux Corinthiens*, 20,1-2 ; SC 167, p. 135.

2. *Ibid.*, 19,2 ; p. 133 ; cf. aussi 35,3 ; p. 157 ; 62,2 ; p. 201.

divine, mise ici en relation avec la création, apparaît en d'autres passages de l'œuvre dans un contexte trinitaire et christologique¹. On peut donc se permettre de penser que le mystère du Dieu trine et la création se trouvent implicitement liés. D'autre part, dans ce même passage, il nous est dit que Dieu concède aux hommes les bienfaits de sa miséricorde par Jésus-Christ :

Toutes ces choses, le grand créateur et Maître de l'univers a ordonné qu'elles se fassent dans la paix et dans la concorde ; car il répand ses bienfaits sur toute la création, mais à nous il les prodigue surabondamment lorsque nous recourons à sa miséricorde par notre Seigneur Jésus-Christ².

Plus claire encore est l'inspiration génésiaque d'un autre passage, où la création de l'homme apparaît comme le point culminant de toute l'œuvre créée :

Car le Créateur lui-même et le Maître de l'univers se réjouit de ses œuvres. Par sa toute-puissance souveraine, il a affermi les cieux. [...] Par dessus tout, de ses mains sacrées et immaculées il a façonné l'être excellent et souverain, l'homme comme une empreinte de sa propre image³.

L'hymne à Dieu créateur et sauveur, que Clément place peu avant la conclusion de son œuvre, fait également allusion, dans son introduction et sa conclusion, à la médiation de Jésus-Christ⁴. Hellénisme et monde biblique, avec une présence très explicite de la nouveauté du Christ, se rencontrent déjà en ces premiers moments de la pensée chrétienne.

L'homélie dite *II^e Épître de Clément* contient dans ce même sens des allusions intéressantes. On y parle de libération du péché par Jésus-Christ en termes de création. Ce qui indique que cette dernière est présente dans la conscience de l'auteur, et qu'en même temps elle est contemplée en lien avec le salut par le Christ : « Nous n'avions d'espérance qu'en lui pour notre salut. Il nous a appelés quand nous n'étions pas ; c'est son libre vouloir qui nous a fait

1. Cf. par ex., *ibid.*, 7,4 ; p. 111.

2. *Ibid.*, 20,11 ; p. 137.

3. *Ibid.*, 33,2-4 ; p. 153-155.

4. Cf. *ibid.*, 59,2 ; p. 195 ; 61,3 ; p. 201 : « Ô toi qui seul peux accomplir ces bienfaits [...], nous te rendons grâces par le grand prêtre et protecteur de nos âmes Jésus-Christ » ; 64 ; p. 203.

passer du néant à l'être¹.» Le vocabulaire rappelle celui de Rm 4,17.

La création *ex nihilo* est clairement enseignée dans un passage très souvent cité du *Pasteur* d'Hermas :

Premier point entre tous : crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, celui qui a tout créé et organisé (cf. Ép. 3,9), qui a tout fait passer du néant à l'être (cf. 2 M 7,28 ; cf. Sg 1,14)².

La création est considérée comme une vérité fondamentale de la foi qui jouit d'une certaine priorité sur les autres. Une expression très similaire se trouve dans la même œuvre : « Dieu qui habite dans les cieux, qui du néant a créé les êtres³.» La répétition de l'idée interdit de croire à une affirmation fortuite. L'insistance est frappante, parce que l'enseignement sur la création *ex nihilo* ne se trouve explicitement formulé dans l'Écriture qu'en 2 M 7,28 et Rm 4,17. Il n'a pas été souvent répété dans les premiers écrits chrétiens. L'idée de la médiation de Jésus, que l'*Épître* de Clément unissait à celle de la création, ne connaît pas ici le même sort. La création de tout par Dieu et le salut par le Christ semblent suivre des itinéraires distincts.

L'amour de Dieu qui nous a créés est le premier sur le chemin de la vie, selon le commencement de la *Didachè*⁴. L'expression est réitérée de façon quasi-littérale dans l'*Épître* du *Pseudo-Barnabé*⁵ qui, avec ce précepte, entame la description du chemin de lumière. Même si elle ne parle pas directement de la bonté de la création, l'interprétation spirituelle du *Pseudo-Barnabé* sur l'interdiction des aliments par la loi vétérotestamentaire, est notable dans notre contexte. C'est seulement à partir de Jésus qu'on peut comprendre correctement le sens de l'Ancien Testament ; les Juifs ne purent saisir le véritable sens de ces interdictions, et pour cela ils interprètent littéralement des prescriptions qui se réfèrent à la

1. *Homélie*, dite *II^e Épître de Clément*, 1,7-8 ; trad. Sr Suzanne-Dominique, *Les écrits des Pères apostoliques*, Paris, Cerf, 1991, p. 128.

2. HERMAS, *Le Pasteur*, *Préc.* I 1 ; SC 53, p. 145. – Cf. t. 1, p. 108.

3. *Ibid.*, *Vis.* I 1,6 ; p. 79.

4. *Didachè* 1,2 ; SC 248, p. 143.

5. *Épître de Barnabé*, 19,2 ; SC 172, p. 197 : « Tu aimeras celui qui t'a créé, tu craindras celui qui t'a formé, tu glorifieras celui qui t'a racheté de la mort. » La création semble être mise en relation avec la résurrection.

conduite morale¹. Cependant cette interprétation n'a pas son origine chez notre auteur, mais trouve des antécédents hors du milieu chrétien².

Il est plus important encore de mettre en relief la doctrine du même auteur sur la nouvelle création dans le baptême. Il semble que la première création de la Genèse soit considérée par le Pseudo-Barnabé comme une préfiguration de la seconde, la régénération de l'homme dans le Christ :

En effet, l'Écriture parle de nous quand [Dieu] s'adresse au Fils : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » (Gn 1, 26) [...]. Je vais maintenant vous montrer comment il s'adresse à nous. Il a fait une deuxième création dans les derniers temps³.

Il faut aussi noter que le Pseudo-Barnabé, dans ce passage et dans un autre qui lui est parallèle⁴, donne pour la première fois l'interprétation trinitaire de Gn 1,26 qui fera fortune dans la tradition patristique : le « faisons » de ce verset est considéré comme dit par le Père au Fils qui, selon le Nouveau Testament, est le médiateur de la création. Plus loin, l'Esprit Saint sera également entrevu comme le destinataire de cette parole du Père. La création est donc conçue dans ce contexte en relation évidente avec le salut par Jésus-Christ, bien que le Pseudo-Barnabé n'en explicite pas les termes exacts. La doctrine de la création va ainsi progressivement acquérir une connotation spécifiquement chrétienne. Il faut reconnaître cependant que cette dimension ne fut pas toujours mise en relief au cours de l'histoire.

Cela dit, tous les écrits de cette première époque ne considèrent pas la création comme un problème théologique sur lequel il faille spécifiquement s'attarder. La situation changera plutôt avec les Apologues. La distinction entre Dieu et le monde – et tel est au fond le problème de la création –, surgira toujours plus nettement comme question.

1. Cf. *ibid.*, 10, spécialement 10,12 ; p. 149-159.

2. Cf. J. J. Ayán CALVO, *Didachè, Doctrina Apostolorum, Epistola del Pseudo-Barnabé*, Madrid, ed. Ciudad Nueva, 1992, p. 193.

3. *Épître de Barnabé*, 6, 12-13 ; SC 172, p. 123-125 ; cf. aussi la suite.

4. Cf. *ibid.*, 5,5 ; p. 109.

2. LES APOLOGISTES ET L'ÉTERNITÉ DE LA MATIÈRE

LES AUTEURS ET LES TEXTES : JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*; éd. G. Archambault, 2 vol. TD, 1909 ; *Apologies* ; éd. A. Wartelle, Paris, Études augustiniennes, 1987. – Théophile d'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolytus*, éd. G. Bardy et J. Sender, SC 20, 1948. – ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, et *De la résurrection des morts* ; éd. B. Pouderon, SC 379, 1992.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : J. J. Ayán CALVO, *Antropología de san Justino. Exégesis del mártir a Gen I-III*, Santiago de Compostela/Córdoba, Instituto teológico compostelano/Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1988. – G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*, Berlin-New-York, W. de Gruyter, 1978.

Pénétrant toujours davantage dans le monde grec, le christianisme rencontre le problème de l'éternité de la matière, considérée à cette époque en quelque sorte comme une « rivale » de Dieu¹. La doctrine de la création ne peut se développer sans clarifier ce point. Les écrivains ecclésiastiques du II^e siècle vont s'y employer. Aristide d'Athènes le fait déjà : en suivant l'enseignement biblique, il distingue radicalement et explicitement Dieu des éléments de ce monde : ceux-ci sont création changeante, alors que Dieu est immuable ; en outre, ils proviennent du non-être par « mandat de Dieu² ». Cette dernière expression est inspirée de l'Écriture³. La souveraineté de Dieu sur le monde se manifeste en ce que cet univers est venu à l'existence par un mandat divin qui exclut toute limitation de sa liberté et toute résistance à son œuvre.

La doctrine sur la création de saint Justin, martyr, a depuis fort longtemps suscité l'intérêt et été l'objet d'après discussions. Concrètement, c'est le problème de la création de la matière qui attira l'attention. Justin en effet, dans sa première *Apologie*, affirme que Platon reprit à Moïse, le premier des prophètes, ses enseignements sur la création. Il semble montrer que, selon le récit de la *Genèse*,

1. Cf. P. GISEL, *La Création*, op. cit., p. 120.

2. ARISTIDE D'ATHÈNES, *Apologie* IV, 1 ; Madrid, BAC 116, 1954, p. 110 ; les dernières affirmations ne se trouvent que dans le texte grec, non dans le texte syriaque.

3. Déjà Gn 1,3.6.9, etc ; mais aussi 33,6-9 ; Sg 9,1 ; Si 39,17, etc ; et dans le N. T., He 11,3 ; 2 P 3,5 ; Jc 1,18.

le monde entier fut fait par la parole de Dieu, à partir de substrats qui existaient déjà :

Ainsi, le monde entier a été tiré par la parole de Dieu des éléments en question, que Moïse avait été le premier à indiquer, et c'est de lui que Platon et les tenants de la même doctrine l'ont appris¹.

Justin pourrait se référer au *Timée* (29-30). Dans le même livre il avait déjà affirmé la coïncidence des doctrines chrétiennes avec celles de la philosophie² et signalé qu'au commencement « Dieu, étant intrinsèquement bon, a fabriqué l'univers en le tirant d'une matière informe³ ». Ce texte a souvent été interprété comme la preuve que la doctrine de la création *ex nihilo* ne s'était pas encore imposée. Nous rencontrerions ainsi une tentative de conciliation des doctrines platonicienne et biblique qui porterait à comprendre la création comme l'aménagement par Dieu d'une réalité antérieure. Mais cette interprétation n'est pas acceptée par tous. Il se pourrait que Justin pensât à une action exclusive du Père, qui en un premier moment créateur fait surgir la matière amorphe. Puis, à un second moment, avec la médiation du Verbe, il donne forme aux éléments informes pour créer les êtres concrets dont il est question à partir de Gn 1,3⁴. Athénagore semble aussi, dans certains textes, présupposer l'existence de la matière sans se poser la question de son origine⁵. Mais ailleurs, la même matière, non seulement est clairement distinguée de Dieu, mais aussi définie comme « créée et corruptible⁶ ».

D'autres apologistes affirmeront avec beaucoup de clarté la création *ex nihilo*. Ainsi, selon Tatien, Dieu est le support de tout, l'origine du monde :

La matière n'est pas sans principe, ainsi que Dieu [...], mais elle a été créée, elle est l'œuvre d'un autre, et elle n'a pu être produite que par le créateur de l'univers⁷.

1. JUSTIN, *I^{re} Apologie.*, 59, 5 ; Wartelle, p. 179-180.

2. *Ibid.*, 10,3 ; p. 109.

3. *Ibid.*, 10,2 ; p. 109.

4. Cf. l'état de la question dans J.J. Ayán, *Antropología de san Justino*, *op. cit.*, p. 42 s.

5. ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, 10,3 ; SC 379, p. 101-103 ; cf. G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts*. *op. cit.*

6. ATHÉNAGORE, *op. cit.*, 4,1 ; SC 379, p. 82.

7. TATIEN, *Discours aux Grecs*, 5 ; PG 6, 817 b ; trad. A. PUECH, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, Paris, Alcan, 1903, p. 116.

Toute la matière a été produite par Dieu et, même si « avant d'avoir été distinguée en ses éléments, elle était sans qualité et sans forme », « après cette division elle fut ordonnée et réglée¹ ». Il semble que Tatien connaisse un double moment dans la création, similaire à ce que certains voient chez Justin : une création de la matière *ex nihilo*, puis un ordonnancement et une disposition de celle-ci.

Théophile d'Antioche est peut-être l'apologiste chez lequel la doctrine de la création apparaît avec le plus de clarté. La création *ex nihilo* de toute chose est maintes fois énoncée : « L'univers a été créé par Dieu, tiré du néant à l'existence, afin que par ses œuvres on connût et on imaginât sa grandeur². » Contre les platoniciens, il fait remarquer que Dieu est incréé et que la matière ne l'est pas ; bien plus, dans le cas contraire, Dieu ne serait pas créateur de tout et par conséquent son unicité même ferait problème. D'autre part, les artisans humains travaillent eux aussi sur la matière préexistante. Mais Dieu se différencie des hommes en ce qu'il est capable de créer des êtres doués de raison. Enfin, Dieu crée « tout ce qu'il veut, à la façon dont il veut³. » Avec cette dernière affirmation, nous arrivons à un second point que Théophile développe avec plus de limpidité que ses contemporains : celui de la liberté divine de créer. Dieu n'a pas créé par nécessité ; seul le créé a des nécessités, et non Dieu. N'ayant aucune nécessité, il a créé le monde pour que le monde le connaisse ; il a donc créé pour l'être humain⁴. Le pouvoir de Dieu se manifeste en ce qu'il fait les choses *ex nihilo* et comme il veut⁵. Ici encore un double moment de création, en premier lieu la production de la matière puis la conformation de celle-ci, semble présent en quelques passages de notre auteur : « C'est ainsi que débute l'enseignement de l'Écriture sainte : comment a été créée, est née de Dieu une matière, avec laquelle Dieu a fait et réalisé le monde⁶. »

La différenciation manifeste entre la doctrine chrétienne et la doc-

1. *Ibid.*, 12 ; PG 6, 829-833 ; Puech, p. 123-125.

2. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolytus*, I,4 ; SC 20, p. 64-67 ; cf. aussi I,8 ; p. 77 ; II,10 et 13 ; p. 122 et 132.

3. *Ibid.*, II,4 ; p. 102-105.

4. *Ibid.*, II,10 ; p. 123.

5. Cf. *ibid.*, II,13 ; p. 133.

6. *Ibid.*, II,10 fin ; p. 125.

trine platonicienne est un des grands apports des Apologistes. La matière n'est pas créée, mais créature de Dieu. Ce point sera fondamental pour la confrontation de la théologie ecclésiastique avec la gnose. Mais il est aussi un autre point sur lequel la doctrine des Apologistes a considérablement développé l'enseignement du Nouveau Testament, c'est la médiation créatrice du Verbe.

La médiation créatrice du Verbe

Justin connaît cette doctrine et s'y réfère à profusion. Naturellement, il faut souligner, pour éviter tout malentendu, que le créateur de tout est le Père, Dieu immuable, de qui tout ce qui est changeant tient son origine. Dieu le Père est appelé l'auteur, le père de toute chose, le créateur¹. Suivant une tendance que nous avons déjà rencontrée chez des auteurs antérieurs, Clément de Rome par exemple, Justin parle de la « paternité » au sens large, en référence à la création. L'insistance à attribuer les attributs créateurs au Père peut être comprise dans le cadre de l'opposition à Marcion. Face à la séparation entre le créateur et le sauveur, le Dieu juste et le Dieu bon, Justin, fidèle à la pensée biblique, contempera l'union des économies de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais cette même fidélité l'oblige, précisément pour maintenir unis les deux Testaments, à développer la doctrine de la médiation du Verbe dans la création. Le Verbe personnel, identifié avec Jésus, est le premier-né de toute la création. Sans que soit indiquée par là une ignorance de son caractère divin, la génération du Verbe est liée, chez Justin comme chez de nombreux auteurs des premiers siècles chrétiens, à la création². Il suffit de noter que le Verbe est présenté en diverses occasions comme celui qui réalise et exécute ce que le Père a conçu et décidé³. Il appartient au Verbe de donner forme concrète au monde et au cosmos. Le Verbe est aussi « serviteur » du Père, créateur de l'univers⁴.

1. Cf. J.J. AYÁN, *Antropología de san Justino*, op. cit., p. 40.

2. Sur ce point, cf. t. 1, p. 153-158.

3. Cf. *II^e Apologie*, 6,3 ; Wartelle, p. 205.

4. *Dialogue avec Tryphon*, 58, 3 ; 60, 2 ; etc.

Théophile d'Antioche signale lui aussi clairement sa foi en l'unique Dieu créateur de tout. Ce créateur est avant tout Dieu le Père :

On l'appelle Dieu parce qu'il a tout fondé sur sa propre stabilité, et encore par rapprochement avec *theein*. *Theein* veut dire courir, être actif, travailler, nourrir, prévoir, gouverner, donner la vie à l'univers. Il est Seigneur, parce qu'il est maître de tout ; Père, parce qu'il existe avant tout ; Fondateur, Créateur, parce qu'il a tout produit et créé ; Très-Haut, parce qu'il est supérieur à tout ; universel Souverain, car lui-même il est maître de tout et il contient tout¹.

Mais la médiation du Verbe dans la création de tout l'univers a également été mise en relief par notre apologiste. Le manque de clarté de la théologie trinitaire de l'époque se fait sans doute sentir dans le lien établi entre la génération du Verbe et la décision créatrice de Dieu : « Et quand Dieu décida de faire tout ce qu'il avait délibéré, il engendra ce Verbe au-dehors, premier-né de toute créature². » Mais le même Théophile fait remarquer que le Verbe est toujours présent dans le cœur de Dieu comme son esprit et sa pensée. Théophile nous offre aussi un commentaire du ch. 1^{er} de la Genèse, qui est un petit traité sur la création³. La médiation du Verbe y est mentionnée en divers endroits⁴.

De même, Athénagore identifie le Verbe avec le Fils, l'intelligence du Père, que Dieu avait depuis toujours en lui-même et qui n'a donc pas été créée. Par ce Verbe, Dieu, auteur de l'univers, a distribué leurs fonctions à tous les anges et ministres⁵. Avec cette insistance sur la médiation du Verbe, les apologistes recueillent, malgré les limites auxquelles nous faisons allusion, un donné essentiel de la théologie néotestamentaire. La lettre À *Diognète* résume en un beau passage la fonction médiatrice du Verbe dans la création, lui qui dans les derniers temps a été envoyé par Dieu à la terre. Elle souligne ainsi la correspondance qui existe entre l'œuvre de la création et le salut :

Mais c'est en vérité le Tout-Puissant lui-même, le Créateur de toutes choses, l'Invisible, Dieu lui-même qui l'envoyant du haut des cieux, a éta-

1. *Trois livres à Autolycus*, I, 4 ; SC 20, p. 65-67.

2. *Ibid.*, II, 22 ; p. 155.

3. *Ibid.*, II, 10-19 ; p. 123-149.

4. *Ibid.*, II, 13 ; p. 135.

5. *Supplique au sujet des chrétiens*, 10,2 ; SC 379, p. 101.

bli chez les hommes la Vérité, le Verbe saint et incompréhensible et l'a affermi dans leurs cœurs. Non [...] qu'il ait envoyé aux hommes quelque subordonné [...] mais bien l'Artisan et l'Organisateur de l'univers, c'est par lui que Dieu a créé les cieux, par lui qu'Il a enfermé la mer dans ses limites ; c'est lui dont tous les éléments cosmiques observent fidèlement les lois mystérieuses ; lui de qui le soleil a reçu la règle qu'il doit observer dans ses courses journalières ; lui à qui obéit la lune, brillant pendant la nuit ; lui à qui obéissent les astres qui accompagnent la lune dans son cours ; c'est de lui que toutes les choses ont reçu disposition, limites et hiérarchie, [...] c'est lui que Dieu a envoyé aux hommes [...] en toute clémence et douceur, comme un roi envoie son fils. Il l'a envoyé comme le Dieu qu'il était, il l'a envoyé comme il convenait qu'il le fût pour les hommes – pour les sauver par la persuasion, non par la violence : il n'y a pas de violence en Dieu¹.

3. LA LUTTE CONTRE LE DUALISME GNOSTIQUE : D'IRÉNÉE À TERTULLIEN

La libéralité créatrice de la Trinité chez Irénée

LES TEXTES : IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* ; éd. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1984 ; *Démonstration de la prédication apostolique* ; éd. A. Rousseau, SC 406, 1995. – TERTULLIEN, *Opera*, CCL 1-2, Turnhout, Brepols, 1954.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, I, II, III, Madrid-Toledo, BAC, La editorial Catolica, 1985, 1987, 1988.

Dans la confrontation avec le gnosticisme², se détache la figure d'Irénée. Avec lui, nous sommes en présence d'une pensée très élaborée, qui unit dans la même perspective la création et le salut de l'homme d'une part, la liberté de la création et la création *ex nihilo* d'autre part.

Face à la séparation gnostique du Dieu créateur et du Dieu sauveur, Irénée affirme clairement que la création est une initiative du Père, par ses deux mains, le Fils et l'Esprit, auxquels est adressée l'invitation de Gn 1,26 : « Faisons l'homme³... ». Le Dieu créateur est le Père de Jésus-Christ. Toute la Trinité opère dans la création ;

1. À Diognète, 7,2-4 ; SC 33 bis, p. 67-69.

2. Cf. t. I, p. 32-37.

3. Cf. IRÉNÉE, *CH*, IV, Préf. 4 ; V,5,1 ; 6,1 ; 28,4 ; Rousseau, p. 404, 580, 582, 654.

pour cela, Irénée montre qu'il n'y a qu'un Dieu de qui tout tient son origine. Ce Dieu créateur, un et trine, n'a besoin de rien. Irénée répète fréquemment l'idée, qui ne lui est pas propre, d'un Dieu sans aucune indigence. Lui, incréé, sans principe ni fin, se suffit à lui-même et octroie l'être à toutes les autres choses¹ : « Dieu n'a nul besoin de quoi que ce soit ; mais c'est par son Verbe et son Esprit qu'il fait tout, dispose tout, gouverne tout, donne l'être à tout². » Il n'a pas besoin de la médiation des anges ni des autres êtres. Cette suffisance de Dieu, qui crée avec son Fils et son Esprit, sert d'une part à accentuer son pouvoir, qui n'a nul besoin d'intermédiaires, d'autre part à souligner la dignité de la création matérielle, en particulier de l'homme, formé par les mains divines³. Et si le Père n'est pas indigent, le Fils par lequel tout fut fait ne l'est pas non plus :

Cette amitié d'Abraham, ce ne fut pas à cause d'une indigence que le Verbe de Dieu se l'acquitt, lui qui est parfait dès le principe [...], mais ce fut pour pouvoir, lui qui est bon, donner à Abraham la vie éternelle : car à ceux qui l'obtiennent, l'amitié de Dieu concède l'incorruptibilité. Au commencement non plus, ce ne fut pas parce qu'il avait besoin de l'homme que Dieu modela Adam, mais pour avoir quelqu'un en qui déposer ses bienfaits. Car non seulement avant Adam, mais avant toute création, le Verbe glorifiait le Père, tout en demeurant en lui, et il était glorifié par le Père [...]. Ce ne fut pas davantage parce qu'il avait besoin de notre service qu'il nous commanda de le suivre, mais pour nous procurer à nous-mêmes le salut⁴.

Si Dieu n'est pas indigent, il crée parce qu'il le veut, librement. Avant la création, le Père et le Fils se suffirent à eux-mêmes dans leur mutuelle glorification. La liberté de la création se fonde dans la plénitude de la vie intradivine. Ailleurs, la même idée est répétée : Dieu, par le Fils et l'Esprit, « a fait toutes choses, librement et en toute indépendance⁵ ». Les idées mêmes de la création du monde, il les a reçues de lui-même, sans la nécessité qu'un autre les lui communique⁶. Tout est pure bonté de Dieu. La liberté

1. Cf. CH, III,8,3 ; p. 296.

2. CH, I,22,1 ; p. 104.

3. Cf. CH, IV,7,4 ; p. 425 ; *Démonstration*, 11 ; SC 406, p. 99.

4. CH, IV,13,4-14,1 ; Rousseau, p. 445-446.

5. CH, IV,20,1 ; p. 468 ; II,1,1 ; p. 139.

6. Cf. CH, IV,20,1 ; p. 468.

créatrice de Dieu contraste avec les idées païennes et gnostiques. Selon le monde païen, comme nous l'avons vu, la matière est créée, et donc nécessaire. D'autre part, pour les gnostiques, Dieu était libre dans l'organisation de son économie, mais le démiurge qui formait le monde ne l'était pas. Il se croyait dieu, il pensait qu'il œuvrait librement, alors qu'il agissait en réalité aveuglément, selon les impulsions d'un autre, le Verbe, qu'il ne connaissait pas¹. D'où l'insistance d'Irénée sur le fait que Dieu ne reçoit pas des autres ses idées. Origène l'accompagnera dans cette opposition aux doctrines gnostiques qui affirmaient une impulsion du Verbe sur le démiurge².

La libre création, par l'initiative spontanée de Dieu qui cherche seulement le bien des créatures, est reliée à la création *ex nihilo*. Les deux idées se rejoignent fréquemment. « Ce qui est impossible aux hommes, est possible à Dieu » (Lc 18,27). Irénée appliquera la formule à la création : les hommes ne peuvent faire quelque chose *ex nihilo*. Le pouvoir de Dieu se manifeste en ce qu'il donne lui-même l'être à la matière à partir de laquelle il travaille³. La « première création » de la matière informe et la « démiurgie », ou l'ordonnement concret qui porte la création à son terme, sont aussi bien l'une et l'autre l'œuvre de Dieu qui crée par seule bonté : « En lutte contre les gnostiques, [Irénée] fait de la bonté de Dieu l'origine de la matière informe. Les valentiniens invoquaient l'ignorance, l'erreur de l'Eon [...] comme origine mythique de la *creatio prima*, non de la démiurgie. Contre eux, Irénée indique sa solution : la bonté de Dieu est l'origine de la démiurgie [...], mais aussi de la matière informe⁴. » Tout provient ainsi de la bonté de Dieu : « comme principe et comme cause du monde la bonté de Dieu⁵. » La « substance » de la première création est sa sagesse, son pouvoir et sa volonté : « Le Créateur, par lui-même, librement et de sa propre initiative, a fait et ordonné toutes choses et [...] sa seule

1. Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, op. cit., p. 175s.

2. Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean*, II, 14, 102 ; SC 120, p. 275.

3. IRÉNÉE, *CH*, II,10,4 ; Rousseau, p. 164 ; IV,20,2 où Irénée cite *Le Pasteur d'Hermas* ; p. 469.

4. A. ORBE, op. cit., p. 146.

5. IRÉNÉE, *CH*, III,25,5 ; Rousseau, p. 398.

volonté est la matière (substance) dont il a tout tiré¹. » Ce qui est sous-jacent, selon Irénée, à tout ce qui existe, c'est la volonté de Dieu. Il ne s'agit pas de la « substance » au sens physique, mais de ce qui donne subsistance, de ce qui soutient de façon ultime tout ce qui existe. Et ceci non seulement au premier instant de la création, mais tout le temps : « Ils [tous les êtres] durent néanmoins et prolongent leur existence dans la longueur des siècles, selon la volonté de Dieu leur créateur². »

Une fois admis ce principe général selon lequel toute chose tient de Dieu son origine, Irénée se montre plus prudent et réservé lorsqu'il s'agit d'expliquer à partir de quoi Dieu a produit cette première matière. Il se contente de dire qu'il la tire de lui-même (*a semetipso*³). Il semble justifier sa prudence – ne pas entrer dans des spéculations ultérieures – par l'impossibilité d'expliquer la génération du Verbe⁴.

Le lien de la création avec le mystère du Christ est très clair chez Irénée. Nous avons déjà fait référence à l'intervention du Fils et de l'Esprit dans la formation de l'univers. D'autre part, dans le Verbe mis en croix apparaît l'efficacité invisible du Verbe créateur :

Car l'Auteur du monde, c'est en toute vérité le Verbe de Dieu. C'est lui notre Seigneur : lui-même, dans les derniers temps, s'est fait homme, alors qu'il était déjà dans le monde et qu'au plan invisible il contenait toutes les choses créées et se trouvait enfoncé (*infixus*) dans la création entière, en tant que Verbe de Dieu gouvernant et disposant toutes choses. Voilà pourquoi « il est venu » de façon visible « dans son domaine » (Jn 1,10-11), « s'est fait chair » (Jn 1,14) et a été suspendu au bois (cf. Dt 21,22-23), afin de récapituler toutes choses en lui-même⁵.

De façon similaire dans la *Démonstration de la prédication apostolique* :

Parce que lui-même est le Verbe du Dieu tout-puissant, Verbe qui, au plan invisible, est coextensif à la création tout entière et soutient sa lon-

1. CH, II,30,9 ; p. 254 ; cf. II,10,2.4 ; p. 165-166 ; *Démonstration* 32 ; SC 406, 129.

2. CH, II,34,2 ; Rousseau, p. 267. Cette création a un commencement temporel, comme l'indiquent les Écritures, *ibid*.

3. CH, IV,20,1 ; p. 468. Cf. ORBE, *op. cit.*, p. 148.

4. Cf. CH, II,28,5.7 ; p. 239-340.

5. CH, V,18,3 ; p. 625.

gueur et sa largeur et sa hauteur et sa profondeur – car c'est par le Verbe de Dieu que l'univers est régi –, il fut aussi crucifié en ces quatre dimensions, lui, le Fils de Dieu qui se trouvait déjà imprimé en forme de croix dans l'univers¹.

Sans entrer dans des considérations détaillées sur le sens de ces textes, mettons seulement en relief la relation qui est instaurée ici entre l'efficacité cosmique du Verbe et la crucifixion visible de Jésus. Précisément parce qu'en son action salvatrice Jésus invite les hommes dispersés à la connaissance du Père, se manifeste le gouvernement et la « disposition » du Verbe, qui fait exister la cohésion du monde entier avec une universelle efficacité. « Il convenait que, incarné pour le salut des hommes, [... le Verbe] – obéissant au Père – adopte une forme qui rende sensible l'efficacité invisible du Verbe sur l'univers². » Il est fort possible que Justin ait déjà anticipé cette pensée³.

Dieu et la création de la matière chez Tertullien

De même, il est clair pour Tertullien que la matière a été créée par Dieu. S'il n'en était pas ainsi, Dieu dépendrait d'elle et lui serait soumis. Le monde matériel permet de connaître Dieu comme tout-puissant. Mais Dieu ne mériterait pas ce titre si la matière n'avait pas été créée par lui. Si on n'affirme pas cette création, on pense en réalité à deux dieux, non à un seul⁴. C'est le concept même de Dieu qui est en jeu quand il s'agit du problème de la création de la matière prime. D'autre part, la question de l'origine du mal est, elle aussi, en étroite relation avec la doctrine de la création libre et *ex nihilo*. Mettre dans la matière, que Dieu n'aurait pas créée, l'origine du mal, revient à attribuer à Dieu le mal puisqu'il se sert de celle-ci pour la configuration du monde. On ne pourra disculper Dieu que si on lui attribue la nécessité de créer ; mais à Dieu correspond la liberté et non la nécessité⁵. Dieu est le seul qui n'ait pas d'origine⁶.

1. *Démonstration* 34 ; SC 406, p. 131-133.

2. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, op. cit., II, p. 238.

3. Cf. *1^{re} Apologie*, 55. Cf. J.J. AYÁN, *Antropología de san Justino*, p. 112s.

4. Cf. TERTULLIEN, *Contre Hermogène*, 4, 7-8 et 20 ; CCSL 1, p. 400, 403 et 414.

5. Cf. *ibid.*, 16 ; CCSL 1, p. 410.

6. *Contre Marcion*, V,1, 1 ; CCSL 1, p. 663.

Le lien entre la génération du Verbe et la création est également mis en relief par Tertullien¹. La sagesse de Dieu, qui lui est coéternelle, est en réalité, mais en un sens original, la « matière » de laquelle tout provient. De cette sagesse coéternelle, et en vue de la création du monde, vient la Sagesse personnelle, le Verbe, dans lequel se trouvent, comme en leur source, toutes les choses décidées et voulues par Dieu. Le Dieu créateur de la matière informe se fait Père, au sens strict, quand il engendre le Fils pour la fabrication du monde qui commence en Gn 1,3. Là commence la médiation universelle du Fils, avec sa naissance parfaite comme Sagesse personnelle². L'intervention de la Trinité tout entière dans la création est également soulignée par notre auteur quand il interprète le « Faisons... » de Gn 1,26 comme adressé par Dieu le Père au Fils et à l'Esprit Saint³.

4. LE DIALOGUE AVEC LA PHILOSOPHIE : CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET ORIGÈNE

LES TEXTES : Clément d'ALEXANDRIE, *Protreptique* ; éd. C. Mondésert, SC 2 bis, 1976 ; *Le Pédagogue* ; I, éd. H.I. Marrou et M. Harl, SC 70, 1960 ; II, éd. C. Mondésert et H.I. Marrou, SC 108, 1965 ; III, éd. C. Mondésert, Ch. Matray et H.I. Marrou, SC 158, 1970 ; *Les Stromates* ; I, éd. C. Mondésert et M. Caster, SC 30, 1951 ; V, éd. A. Le Boulluec et P. Voulet, SC 278-279, 1981 ; I-VII, éd. O. Stählin, GCS 15 ;17, Leipzig, 1909.

ORIGÈNE, *Traité des principes* ; éd. H. Crouzel et M. Simonetti, SC 252 et 268, 1978 et 1980. – *Homélie sur la Genèse* ; éd. L. Doutreleau, SC 7 bis, 1976.

L'école d'Alexandrie réagit autrement qu'Irénée et Tertullien aux problèmes posés par la gnose à la pensée chrétienne. Les Alexandrins essaieront de dialoguer plutôt que de s'opposer de front. L'influence de la philosophie grecque est sans doute plus forte chez eux que chez les auteurs analysés jusqu'à présent. Ainsi Clément

1. Cf. t. 1, p. 193-196.

2. Cf. *Contre Hermogène*, 18-19 ; CCSL 1, p. 411-413 ; *Contre Praxéas*, 6,3-4 ; 7,1 et 12 ; CCSL 1, p. 1164, 1165 et 1173. Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, p. 139 ; G. SCARPAT, *Q.S.F. Tertulliano. Contro Prassea*, Torino, Società Ed. internazionale, 1985, p. 65 s.

3. Cf. *Contre Praxéas*, 12, 3 ; CCSL 1, p. 1173. Cf. aussi *Contre Hermogène*, 45,2 ; CCSL 1, p. 434.

d'Alexandrie paraît-il soutenir parfois une création simultanée, abandonnant la réalité des six jours de la *Genèse*¹. Cet acte créateur se prolonge indéfiniment ; Dieu ne cesse jamais d'agir ni de faire le bien, sans quoi il cesserait d'être Dieu. Mais Clément donne aussi beaucoup d'importance à la relation qui existe entre l'action créatrice de Dieu par son Verbe et le salut que ce même Verbe apporte lors de sa venue sur la terre. Nous avons été élus en lui avant la création du monde, parce que devant exister en lui ; nous avons été auparavant engendrés par Dieu, nous créatures rationnelles du Dieu Verbe, par lequel nous existons depuis le commencement, car « au commencement existait le Verbe ». Le Verbe est ainsi le commencement de toute chose². Le Verbe, le Christ, est à la fois la cause de notre existence depuis longtemps et la cause de la bonté de notre être. Dans sa double condition de Dieu et d'homme, il est pour nous la cause de tous les biens de la création et de la grâce³.

Pour Origène aussi, la fonction créatrice du Verbe est de très grande portée. Le Verbe de Dieu est le modèle selon lequel le monde a été créé, et il est en même temps l'instrument intelligent, le collaborateur du Père dans la création. Le Fils est la sagesse qui contient en elle le monde intelligible. Ce dernier a été créé par le Père dans la génération éternelle du Fils ; il constitue par conséquent une création « coéternelle » à Dieu. La raison de cette affirmation est que Dieu n'a pu souffrir de changement, et a donc dû être créateur depuis toujours. En ce sens, la création survient au « commencement » (Gn 1,1 ; Jn 1,1), compris non comme le commencement temporel, mais comme le fondement transcendant (*archè*) de la création tout entière⁴. Origène envisage aussi le salut en lien avec la création initiale : « C'est dans ce commencement, c'est-à-dire dans son Verbe, que "Dieu fit le ciel et la terre"⁵. » Il existe en outre une intervention différenciée de chacune des personnes divines dans la création, qui est l'œuvre commune des trois. Le Père donne l'être, le Fils la raison, l'Esprit la sainteté⁶.

1. Cf. *Stromates*, VI,16,141-142 ; GCS 15, p. 503s.

2. Cf. *Protreptique*, I,6,4-5 ; SC 2 bis, p. 59-60.

3. Cf. *ibid.*, I,7,1 ; p. 60.

4. Cf. *Traité des Principes*, I,4,5 ; SC 252, p. 173 ; *Commentaire sur Jean*, I,17,102 ; SC 120, p. 113 ; II,4,36 ; p. 231.

5. *Homélie sur la Genèse*, 1,1 ; SC 7 bis, p. 25.

6. Cf. *Traité des Principes*, I,3,5-8 ; SC 252, p. 152-165.

La création du monde visible que nous connaissons n'est pas, pour Origène, la création première et originelle. La mentalité de l'Alexandrin est très différente de celle des auteurs considérés jusqu'à présent. Chez eux, suivant le schéma biblique, c'était la création des êtres de ce monde qui était le centre d'intérêt. Pour Origène, au contraire, avant la création de la réalité sensible, il y a celle du monde spirituel, des âmes préexistantes ; en un mot, la création dont nous parle Gn 1,1. La création du monde visible commence à être narrée en Gn 1,2, quand il est question de la création du firmament. Elle est la conséquence du péché des anges et par conséquent constitue en quelque sorte une chute¹. Origène montre ainsi la liberté des êtres rationnels, contre toute idée déterministe. Ce monde matériel sera porté par le Christ jusqu'à la consommation finale selon 1 Co 15,28².

Les *Homélie*s sur la Genèse d'Origène sont le plus ancien commentaire de ce livre que nous possédions. Après lui, d'autres ont commenté les six jours de la création (l'*Hexaemeron*) : Basile, Grégoire de Nysse, Ambroise en particulier. Ainsi se trouvent posées les bases des futurs traités médiévaux dans lesquels les six jours de la création seront l'objet d'études détaillées.

5. LA CRÉATION DANS LE SYMBOLE DE NICÉE

Avant de passer à l'étude des grands auteurs du IV^e siècle, il convient de s'arrêter aux affirmations sur la création du symbole de Nicée (325)³. La création est traitée en relation avec le premier article de foi, référé au Père et elle est attribuée au Dieu Père de façon spéciale. Dans le contexte de la lutte antiarienne, le Tout-Puissant, le créateur est le Père ; tel est le nom personnel de la première personne de la Trinité, le Père du Fils qui lui est consubstantiel. Dieu ne devient pas Père quand il crée ; mais sa paternité est un mystère antérieur à la création. De Dieu, Père du Fils unique, on affirme qu'il est « tout-puissant », à la suite d'une longue série

1. Cf. *ibid.*, I,8,1 ; p. 221.

2. Dans le chapitre sur l'eschatologie, nous aurons à revenir sur quelques uns de ces points particuliers, cf. *infra*, p. 433-438.

3. COD II-2, p. 35 ; DzS 125 ; FC 2. – Cf. t. 1, p. 107-109.

de « Credo » antérieurs. Ce titre est déjà employé par Clément de Rome. Au Père est attribuée la création de tout, du visible et de l'invisible, donc du monde matériel et spirituel. La possibilité pour une partie du monde de ne pas être créée par Dieu est rejetée, et la possibilité du dualisme exclue. D'autre part, il est ajouté, en suivant les affirmations néotestamentaires, que tout a été fait par la médiation de Jésus-Christ, le Fils. Le Père est donc l'origine de tout, avec la médiation du Fils. Le Fils unique, consubstantiel au Père, est engendré et non créé. Il y a par conséquent deux façons différentes de provenir de Dieu, la génération, qui se réfère au Fils, et la création, qui s'applique à tous les êtres visibles et invisibles.

La mention des « êtres visibles et invisibles » inclut la création des anges, sur lesquels les premiers Pères ont peu disserté formellement, tout en évoquant souvent leur existence¹. Car leur certitude sur l'existence des anges, spontanément appuyée sur le témoignage de l'Écriture, était pour eux de l'ordre de l'évidence. Ils se représentent les anges comme ceux qui forment la cour céleste et sont des messagers de Dieu auprès des hommes. Dans l'Ancien Testament, ils avaient un rôle de préparation au Christ ; à la naissance de celui-ci ils le glorifient ; et ils demeurent à son service et à celui de l'Église jusqu'à l'achèvement eschatologique. Cependant ils n'ont pas participé à la création du monde, comme dans les théories gnostiques.

Mais les Pères se prononcent peu sur la nature des anges (est-elle purement spirituelle, alors que la spiritualité est le propre de Dieu ?), ni sur le moment de leur création (avant celle du monde, selon Origène, ou « après » ?) encore moins sur leur nombre. Il faudra attendre le Pseudo-Denys pour que la perspective de la « hiérarchie angélique » soit évoquée.

1. Cf. CLÉMENT DE ROME, *Aux Corinthiens*, 34,5 ; SC 167, p. 155. – HERMAS, *Le Pasteur*, Vis. III,4,1 ; SC 53, p. 109. – JUSTIN, *1^{re} Apologie*, 6,2 ; Wartelle, p. 105, où la mention des anges est insérée dans une formule de foi trinitaire. – TATIEN, *Discours aux Grecs*, 7 ; éd. A. Puech, *op. cit.*, p. 117. – ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens* 10,24. – IRÉNÉE, *Démonstration*, 9 ; SC 406, p. 97. – ORIGÈNE, *Traité des Principes* I, Préf. 10 ; SC 252, p. 89, qui affirme que l'existence des anges appartient à « la prédication ecclésiastique ».

6. AU IV^e SIÈCLE EN ORIENT : LA CRÉATION, ŒUVRE TRINITAIRE

LES AUTEURS ET LES TEXTES : ATHANASE, *Contre les païens* ; éd. P. Th. Camelot, SC 18 bis, 1977. – DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse* ; éd. P. Nautin et L. Doutreleau, SC 233 et 244, 1976 et 1978. – BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaéméron* ; éd. S. Giet, SC 26 bis, 1968. – GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme* ; PG 44, 123-256 ; éd. J. LAPLACE, SC 6, 1943 ; PF, trad. J.Y. Guillaumin, 1980.

L'affirmation claire de la divinité du Fils au concile de Nicée et de sa consubstantialité au Père résout certaines ambiguïtés sur la relation unissant la création à la génération du Verbe. Athanase reprend l'ancienne idée alexandrine du Fils comme « raison » qui a créé et gouverne l'univers participant de lui ; par lui, tout a été créé, et sa fonction médiatrice universelle s'étend à la conservation du monde à tout moment de son existence :

Si la création se mouvait sans raison, et que l'univers fût emporté au hasard, on pourrait justement mettre en doute nos affirmations ; mais puisque le monde a été produit avec raison, sagesse et science, et qu'il a été orné de toute beauté, il faut que celui qui y préside et l'a organisé ne soit autre que le Verbe de Dieu [...]. Étant le Verbe bon du Père bon, c'est lui qui a disposé l'ordre de toutes choses [...]. C'est lui qui, puissance de Dieu et sagesse de Dieu (1 Co 1,24), fait tourner le ciel, suspend la terre [...]. Tout subsiste par le Verbe et la Sagesse de Dieu, et [...] rien ne tiendrait de ce qui existe, s'il n'avait été produit par un Verbe, et un Verbe divin¹.

Le Verbe est ainsi présent en toute chose et gouverne l'univers. Une fois clarifiées l'éternité de la génération du Verbe, et l'indépendance de celle-ci par rapport à la création du monde, se pose le problème de l'interprétation du texte de Pr 8,22, « Yahvé m'a créée comme commencement (*archèn*) de ses voies ». Selon Athanase, cette création indique que la forme du Verbe, Sagesse de Dieu, est créée en ses œuvres, c'est-à-dire qu'il y a dans les créatures l'image et le reflet de la Sagesse créatrice. Il ajoute aussitôt la citation du verset de Pr 8,25 : « Avant les collines il m'a engendrée », afin que de cette première affirmation on ne tire pas la conséquence que le Fils, Sagesse de Dieu, a été créé à l'instar des autres créatures².

1. ATHANASE, *Contre les païens*, 40 ; SC 18 bis, p.185-189.

2. *Contre les Ariens*, II,80 ; PG 26, 317 a.

Hilaire, qui a beaucoup fréquenté l'Orient, considère que la création a été déterminée dans l'éternité de Dieu. Depuis toujours, la Sagesse, le Fils, a assisté le Père dans la décision divine de créer. Cette création s'est développée ensuite dans le temps, durant les six jours dont nous parle Moïse¹. Quand Gn 1,1 évoque le « commencement », c'est en référence au commencement temporel, distinct de ce commencement intemporel et éternel qu'est la présence du Fils auprès de Dieu (Jn 1,1)². La médiation créatrice universelle du Fils a été amplement développée par l'évêque de Poitiers. Le Père est celui qui ordonne, le Fils celui qui exécute ce qui a été ordonné. On voit ainsi l'unité des deux et leur égalité de pouvoir³.

Dans la controverse avec les Macédoniens, ou les Pneumatomaques⁴, refusant la divinité du Saint-Esprit, qui suivit immédiatement la lutte antiarienne, Athanase et les Cappadociens ont été amenés à souligner le rôle créateur de l'Esprit Saint, conjointement avec le Père et le Fils, tout en différenciant ses fonctions de celles des deux autres personnes. Athanase considère que le Père a créé toutes les choses par le Fils et dans l'Esprit : « le Père crée et renouvelle toutes choses par le Verbe dans l'Esprit Saint » ; « le Père fait toutes choses par le Verbe dans l'Esprit⁵ ». Pour Basile de Césarée, le Père est la cause principale de la création, le Fils est la cause qui la réalise, et l'Esprit Saint en est la cause qui la mène à sa perfection⁶. Grégoire de Nazianze utilise une terminologie similaire qui distingue la causalité différenciée des trois Personnes divines dans la création, mais selon l'unité de l'action divine⁷.

Le Symbole de Constantinople en 381 ajoute au premier article de Nicée la mention du ciel et de la terre, avant le visible et l'invisible⁸. Ce symbole développe l'article correspondant à l'Esprit

1. HILAIRE, *La Trinité*, XII,40 ; CCSL 62 A, p. 611 s ; éd. A. Martin, *PF* (1981), III, p. 141-142.

2. *Ibid.*, II,13 ; CCSL 62, p. 50 s ; *PF* I, p. 74.

3. Cf. entre autres *La Trinité*, V,5 ; CCSL 62 A, p. 154-156 ; *PF* I, p. 175.

4. Cf. t. 1, p. 264-265.

5. *Lettres à Sérapion*, I,24 et 28 ; *PG* 26, 588 et 596 ; *SC* 15, p. 127 et 134. Cf. aussi III, 5 ; *PG*, 632 ; *SC*, p. 170.

6. *Sur le Saint-Esprit*, XVI,37-38 ; *SC* 17 bis, p. 374-378.

7. Cf. *Discours*, 34,8 ; 39,12 ; *SC* 318, p. 212, et 358, p. 173.

8. COD II-1 p. 73 ; *DzS* 150 ; *FC* 8/1.

Saint, mais sans parler explicitement de la création. On pourrait peut-être trouver une allusion indirecte à cette fonction créatrice dans le « qui donne la vie », plus directement référé à l'action salvatrice.

7. AUGUSTIN ET LA LUTTE CONTRE LE MANICHÉISME

LES TEXTES : AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* ; éd. G. Bardy et G. Combès, BA 33-37, 1959-1960. – *La Genèse au sens littéral* ; éd. P. Agaësse et A. Solignac, BA 48, 1972. – *La Trinité* ; éd. M. Mellet, Th. Camelot, P. Agaësse et J. Moingt ; BA 15-16, 1955. – *Nature et origine de l'âme* ; éd. J. Plagnieux et F.J. Thonnard, BA 22, p. 376-667, 1975.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : G. PELLAND, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Tournai-Montréal, Desclée, 1972.

Augustin mérite une mention particulière dans ce parcours de l'histoire de la doctrine de la création. Peu d'auteurs ont, comme lui, consacré autant d'attention aux premiers versets de la Genèse ; il y est revenu en plusieurs occasions¹. Dans son exposition des premiers mots de Gn 1,1, Augustin suit l'interprétation déjà rencontrée chez Origène : le « au commencement » veut dire « en son Fils », même s'il est clair pour lui que la génération éternelle du Verbe n'est pas fonction de la création du monde connu. Cette interprétation se répète tout au long de ses œuvres. Un texte des *Confessions* est à lui seul suffisamment éloquent : « Puisque toi, le Père, c'est dans le Principe de notre sagesse, principe qui est ta sagesse née de toi, égale à toi et coéternelle, c'est-à-dire dans ton Fils, que tu as fait le ciel et la terre². » L'interprétation simplement « chronologique » n'est cependant pas exclue³. Le Verbe ne précède pas les créatures dans le temps, puisque, coéternel au Père, il transcende le temps ; sa priorité se trouve dans un autre ordre. La création du monde dans le Verbe est liée également à la non indigence divine et au fait que Dieu crée par amour : « Il y a en effet en Dieu une bénignité souveraine, sainte, juste, ainsi qu'un

1. Cf. G. PELLAND, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, op. cit.

2. *Confessions*, XIII,5,6 ; BA 14, p. 433. Cf. aussi XI,5,7 ; p. 283 ; et *La Cité de Dieu*, XI,33 ; BA 35, p. 137.

3. *La Cité de Dieu*, XI,6,9 ; BA 35, p. 51, 57.

amour pour ses œuvres qui ne procède pas de l'indigence, mais de la bienfaisance¹.» L'Esprit Saint intervient donc également dans la création, car Augustin l'unit à cette notion d'amour. Gn 1,2 nous parle de l'Esprit qui plane sur les eaux du chaos originel. La bonté des créatures, si fréquemment évoquée en Gn 1, se rapporte à l'action de l'Esprit Saint. Si dans la formule « Dieu dit » on voit la Parole, le Verbe de Dieu médiateur de la création, la « bonté » – l'Esprit – fait que les choses demeurent ce qu'elles sont, étant objet de l'amour divin². L'Esprit apparaît ainsi associé à l'œuvre du Père et du Fils : en lui les choses ont leur consistance ; c'est lui qui termine l'œuvre créatrice ; et, en même temps, en lui commence le retour à Dieu de toute chose. Il est possible qu'il y ait ici des influences du schéma néoplatonicien de l'émanation³. D'autre part, il a été remarqué que cette vision trinitaire de la création n'est pas spécialement liée à l'histoire du salut qui culminera en Jésus-Christ⁴.

Dieu a fait toute chose parce qu'il l'a voulu : « La volonté de Dieu est la cause du ciel et de la terre⁵.» Face aux manichéens qui admettent un double principe, l'un pour le monde matériel, l'autre pour le spirituel, Augustin insiste sur la création de tout par Dieu et par conséquent sur la participation de toutes les créatures à la bonté du Dieu dont elles procèdent. Cette participation est compatible avec la distinction radicale entre Dieu et les créatures. En tant que créé, le monde n'est pas éternel, il a eu un commencement. L'action créatrice de Dieu embrasse tout ce qui existe, toutes les choses visibles et invisibles, intellectuelles et corporelles⁶.

À côté de l'idée claire de la création *ex nihilo* de tout par Dieu, avec la médiation du Verbe, subsiste encore chez Augustin la conception de la création de la matière informe, objet en un second temps de la « conformation ». Ainsi, peuvent être résolues les difficultés soulevées par Gn 1,1-2, la création du ciel et de la terre, et le fait que cette dernière soit informe.

1. *La Genèse au sens littéral*, 1,5,11 ; BA 48, p. 97.

2. *Ibid.*, 1,6,12 ; 8,14 ; BA 48, p.97 s, 101.

3. Cf. G. PELLAND, *op. cit.*, p. 166 s.

4. Cf. L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p. 109.

5. *Sur la Genèse contre les manichéens*, 1,2,4 ; PL 34, 175.

6. Cf. *Livre inachevé sur la Genèse*, 1,2 ; CSEL 28, p. 459s ; G. PELLAND, *op. cit.*, p. 119.

Les créatures spirituelles, les anges

À la différence des premiers auteurs chrétiens qui se préoccupaient surtout de la création matérielle, Augustin voit dans le ciel du premier verset de la *Genèse* non seulement le firmament visible, mais aussi les créatures spirituelles. À elles aussi il consacra la suite du commentaire. En Gn 1,3 en effet, on parle du « il a dit » (*dixit*), et non pas seulement du « il a fait » (*fecit*), quand il s'agit de la création de la lumière. La lumière semble être une créature spirituelle, même s'il n'est pas exclu qu'il s'agisse aussi d'une lumière matérielle¹.

Ces créatures spirituelles, les anges, sont appelées par l'action du Verbe à la « conversion » au Créateur, et ainsi elles sont illuminées. Tel serait le sens de la création de la lumière, sagesse créée. La créature, même spirituelle, informe en sa première étape, ne reproduit pas encore l'image du Verbe. Mais à partir de cette communication de la lumière se produit sa conversion (*conversio*) au Créateur et elle devient par conséquent un reflet de ce qu'est le Verbe. C'est seulement par cette illumination du Verbe que les créatures angéliques se convertissent en lumière². Si elles se séparent de cette lumière, elles sont réduites aux ténèbres. Celles-ci n'ont pas de réalité en elles-mêmes, elles sont l'absence de lumière, alors que c'est la perte du bien qui reçoit le nom de mal³. Les anges non seulement sont créés, mais illuminés, pour vivre dans la béatitude. La division de la lumière et des ténèbres de Gn 1,4 crée aussi des difficultés d'interprétation. D'une part, il s'agit de démontrer que tout est déjà ordonné et que rien ne reste dans l'« inforinité » de Gn 1,2. Mais ce peut être aussi la séparation des anges bons et mauvais. En effet, à la différence de ce qui arrivera les autres jours de la création, il est signalé ici que Dieu a vu que la lumière était bonne, avant la séparation d'avec les ténèbres : « Dieu vit que la lumière était bonne et Dieu sépara la lumière et les ténèbres » (Gn 1,4).

Augustin, nous le voyons, attribue une grande importance à la créature spirituelle dans ses réflexions sur les premiers versets de

1. Cf. *La Genèse au sens littéral*, I 19,38 ; BA 48, p. 135.

2. *Confessions*, XIII,2,3 ; 3,4 ; BA 14, p. 429, 431.

3. *La Cité de Dieu*, XI,9-11 ; BA 35, p. 57-63.

la *Genèse*. Non seulement la première dans l'ordre chronologique, mais d'une certaine façon aussi dans l'ordre hiérarchique¹. Il reste certain malgré tout qu'il s'agit de créatures, qui ne sont pas coéternelles à Dieu.

N'est pas non plus coéternelle à toi cette créature dont tu es toi seul la volupté ; qui s'abreuve à toi dans la plus constante chasteté et ne répand nulle part ni jamais sa mutabilité ; qui, jouissant de ta perpétuelle présence, attachée à toi de tout son amour, [...] contemple tes délices sans qu'aucune défaillance ne la fasse sortir vers autre chose².

Les créatures intellectuelles vivent ainsi dans la contemplation permanente et béatifiante de Dieu ; elles constituent l'Église céleste, notre mère, en laquelle, nous aussi, nous nous rassemblerons³. Dans ces prémices de la création, on contemple la fin de celle-ci et en particulier celle des hommes.

Les points fermes de la pensée d'Augustin

Augustin n'a pas élaboré une synthèse cohérente de tous les éléments de sa doctrine. Ses interprétations des premiers versets de la *Genèse* sont des hypothèses qui n'excluent pas d'autres solutions. L'analyse de ses différentes œuvres montre ses changements d'opinion, et surtout une diversité d'accents tout au long de sa vie. Il s'agit d'approximations qui, malgré tout, laissent entrevoir quelques points clairement établis. Face aux dualismes platonicien et manichéen et aux monismes de type stoïcien, Augustin insiste sur la différenciation radicale de Dieu et de la créature et sur la bonté de cette dernière ; si tout a été créé par Dieu, tout peut participer à sa bonté. Par conséquent, le mal ne vient pas du monde matériel mais de la libre volonté de la créature rationnelle. Dieu fait sortir *ex nihilo*, par sa volonté, la créature différente de lui, sans que cette création implique la mutabilité en lui ; et cette dissemblance informe se change en ressemblance par l'action du même Dieu :

Sans changer d'aucune façon ou sans qu'ait surgi une volonté qui n'aurait pas existé auparavant, tu as fait toutes choses ; tu les as faites, non

1. Cf. G. PELLAND, *op. cit.*, p. 120-121.

2. *Confessions*, XII,11,12 ; BA 14, p. 361.

3. *Ibid.*, XII,15,20 ; p. 373 ; *La Genèse au sens littéral*, V,19,38 ; BA 48, p. 427.

pas en tirant de toi ta Ressemblance, forme de toutes choses, mais en tirant du néant une dissemblance informe qui prendrait forme par ta Ressemblance en revenant en toi, l'Un, selon la capacité fixée à chaque être, autant qu'il lui serait donné selon son genre : ainsi seraient faits les êtres, tous très bons (cf. Gn 1,31)¹.

Selon la réflexion profonde d'Augustin, la bonté des choses vient de ce que Dieu les voit bonnes. Par conséquent, celui-là voit la bonté des choses qui les voit dans l'Esprit de Dieu :

Ainsi, tout ce qu'ils voient dans l'Esprit de Dieu, quand ils voient que c'est bon, ce n'est pas eux mais Dieu qui voit que c'est bon [...] Par cet Esprit nous voyons que toute chose, qui est d'une façon quelconque, est bonne, puisqu'elle est par celui qui n'est pas d'une façon quelconque, mais qui est celui qui est².

La création qui ouvre le temps, ouvre également l'histoire et la nouveauté, parce qu'à l'origine il y a la grâce, la liberté de Dieu, non la nécessité³. Ceci étant, la création n'est pas liée de façon explicite avec le début de l'histoire du salut. Augustin insiste plus sur la création dans le Fils, Parole préexistante du Père, que dans le Fils qui doit s'incarner. Nous l'avons déjà indiqué à propos de la création comme œuvre de la Trinité.

8. LES INTERVENTIONS CONCILIAIRES DE LA FIN DE L'ÂGE PATRISTIQUE

C'est à cette époque que commencent les premières prises de position des conciles se référant directement au thème de la création. Les textes que nous avons considérés jusqu'à présent, ceux des conciles de Nicée et de Constantinople I, se rapportaient à la création dans le contexte de la doctrine trinitaire. Il en sera de même au II^e concile œcuménique de Constantinople, en 553. L'œuvre des trois personnes dans la création y est explicitée dans une formulation qui suit de près celle d'Athanase et de Grégoire de Nysse : « Car il y a un seul Dieu et Père, de qui sont toutes

1. *Confessions*, XII,28,38 ; BA 14, p. 411.

2. *Ibid.*, XIII,31,46 ; p. 513-515.

3. Cf. P. GISEL, *La Création*, op. cit., p. 143.

choses, un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses, un seul Esprit Saint, en qui sont toutes choses¹ ».

Divers synodes régionaux s'occuperont de la création de façon moins immédiate. Le concile de Tolède I (400) formule dix-huit anathèmes contre les erreurs du priscillianisme (certains sont probablement d'une date postérieure, 447). Le monde entier a été créé par Dieu (an. 1) ; il n'y a pas un Dieu de la Loi et un de l'Évangile (an. 8), de sorte que le monde n'a pas été créé par un Dieu distinct de celui dont il est dit dans la *Genèse* qu'au commencement il fit le ciel et la terre (an. 9) ; l'âme humaine n'est pas une portion de Dieu (an. 11) ; le mariage ne doit pas être condamné (an. 16)².

Le synode de Braga de 563 recueille le symbole et les canons du concile de Tolède I et ajoute quelques anathèmes influencés par les précédents. On signale entre autres choses que le diable est une créature de Dieu, créée bonne en un premier moment, et non le principe et la substance du mal (an. 7) ; il n'est l'auteur d'aucune créature ni des phénomènes météorologiques (an. 8), ni du corps humain (an. 12) ; la création de la chair n'est pas l'œuvre des esprits malins (an. 13) ; les hommes ne sont pas soumis à la fatalité des astres (an. 9) ; la bonté du mariage est réaffirmée ; l'existence d'aliments impurs est niée (an. 14)³. On voit aisément que l'affirmation de la bonté de la création tout entière est le but principal de ces déclarations.

Au concile du Latran de 649, à nouveau dans le contexte de la théologie trinitaire, l'unique et même divinité des trois est dite « créatrice et protectrice de toutes choses⁴ ». La mention de la diversité de fonctions des trois Personnes, telle qu'elle apparaissait au second concile de Constantinople, disparaît.

9. FOI CHRÉTIENNE ET NÉOPLATONISME

LES AUTEURS ET LES TEXTES : PSEUDO-DENYS, *Opera*, PG 3-4 ; *Œuvres complètes*, éd. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943 ; *La Hiérarchie céleste* ; éd. R. Roques, G. Heil et M. de Gandillac, SC 58 bis, 1970. – JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Sur les divisions de la nature* ; PL 122, 429-1022.

1. COD II-1, p. 255 ; DzS 421 ; FC 317.

2. Cf. DzS 190-208.

3. DzS 457-464 ; FC 236-240.

4. DzS 501 ; FC 332.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : S. LILLA, « Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita », *Augustinianum* 22 (1982), p. 533-577. – R. ROQUES, « Jean Scot Érigène », *DSp* VIII, (1974), 735-774 ; *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 2^e éd., 1983. – O. SEMMELROTH, « Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps. Dionysius Areopagita », *Scholastik* 28, (1953), p. 481-503. – T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Firenze, Le Mounier, 1963 ; « L'escatologia di Giovanni Scoto », *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Ist. Stor. Italiano per il Medioevo, 1992, p. 219-260. – R. HCEPS, « Theophanie und Schöpfungsgrund. Der Beitrag des Johannes Scotus Eriugena zum Verständnis der *creatio ex nihilo* », *Theologie und Philosophie* 67, (1992), p. 192-231. – A. WOHLMAN, « L'homme et le sensible dans la pensée de Jean Scot Érigène », *Revue Thomiste* 83, (1983), p. 243-273.

La lumière de Dieu irradiant la hiérarchie des êtres : le Pseudo-Denys

Les intentions d'harmoniser la doctrine chrétienne de la création avec la pensée néoplatonicienne trouveront dans le Pseudo-Denys un remarquable représentant. L'auteur, identifié durant des siècles avec Denys l'Aréopagite qui fut converti à Athènes par la prédication de Paul (cf. Ac 15,34), écrit en réalité dans les dernières années du V^e siècle ou les premières du VI^e. L'Aréopagite, au lieu de s'inspirer du récit biblique de la création, montre Dieu comme le Bien qui, de même que le soleil et bien davantage encore, « à tous les êtres [...], proportionnellement à leurs forces, [...] distribue les rayons de son entière bonté¹ ». Grâce à cette bonté subsistent tous les êtres. Eux tous sont configurés selon ce bien, de façon hiérarchique : les anges, les âmes, mais aussi les êtres irrationnels, les plantes et les choses inanimées. Toutes doivent au Bien leur existence et participent à lui. Tous ces êtres viennent directement du Bien le plus haut et non les inférieurs des supérieurs. Cette bonté, dont tous procèdent, attire à son tour toute chose vers elle². En outre, le Pseudo-Denys identifie aussi la Beauté au Bien, « appelant beau ce qui a part à la beauté et beauté la participation à cette

1. PSEUDO-DENYS, *Les Noms divins*, IV,1 ; PG 3, 693 ; trad. M. de Gandillac, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 94.

2. Cf. *ibid.*, IV,4 ; PG 3, 697 ; Gandillac, p. 97.

cause qui fait la beauté de tout ce qui est beau¹ ». La lumière divine originelle, qui irradie tous les êtres, est une autre des images préférées de l'Aréopagite². Tous les êtres, qui sont présents de façon indifférenciée dans l'unité divine simple, se distinguent hors d'elle selon leurs caractéristiques particulières, sans que la source suprême en souffre une quelconque altération ou diminution³.

Le Pseudo-Denys est préoccupé par la question du mal. Les démons ne sont même pas mauvais par nature, parce que s'ils l'étaient, ils ne procéderaient pas du Bien⁴. En tant qu'elles sont plus ou moins éloignées du Bien, les choses sont déficientes en bien et en bonté⁵. Le mal est carence et imperfection dans les biens qui nous sont propres⁶ et il est attribué indirectement à la liberté de la créature. La providence veille à ce que chacun œuvre selon sa nature ; elle ne peut donc conduire à la vertu les êtres doués de libre arbitre, s'ils ne le veulent pas. Pour cette raison les démons sont mauvais, car ils sont coupés de l'état de perfection. Il n'y a qu'un principe à l'être, et il est bon. Le mal entre aussi dans la providence divine⁷.

Le nom divin « Être » révèle que Dieu est la « cause » universelle qui donne l'être à tout ce qui existe. Tout ce qui est, participe de lui⁸. Il contient tout, il est source, principe et cause : « Il est immanent à tout être et partout présent dans son unité et dans son identité ; sans sortir de soi, il se répand tout entier en toutes choses [...], il n'a ni principe ni moyen ni fin, n'appartenant à rien et n'étant rien de ce qui est⁹ ». D'un côté, le Pseudo-Denys semble maintenir la différence radicale entre le Créateur et la créature; de l'autre, son langage fait parfois penser à une émanation. Surgit alors le doute de savoir si l'irradiation de la lumière, la communi-

1. *Ibid.*, IV,7 ; PG 701 ; Gandillac, p. 100.

2. *La Hiérarchie céleste*, I,1-3 ; SC 58 bis, p. 70-73.

3. Cf. S. LILLA, « Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita », *art. cit.*, p. 550.

4. *Les Noms divins*, IV,23 ; PG 3, 724 ; Gandillac, p. 118.

5. *Ibid.*, IV,20 ; 720 ; Gandillac, p. 113.

6. *Ibid.*, IV,24 ; 728 ; Gandillac, p. 120 ; cf. IV,31-32.

7. *Ibid.*, IV,33-34 ; 733-736 ; Gandillac, p. 125-126.

8. *Ibid.*, V,1 et 5 ; 816 et 820 ; Gandillac, p. 128 et 131.

9. *Ibid.*, V,10 ; 825 ; Gandillac, p. 137.

cation du bien et de la beauté, sont des mouvements nécessaires en Dieu ou s'ils proviennent de sa liberté : « Comme notre soleil, en effet, sans réflexion ni dessein mais en vertu de son être même, éclaire tout ce qui est en mesure, selon la proportion qui convient, de participer à cette lumière, il en est certainement de même du Bien¹. » De là certains interprètes sont enclins à penser que Denys nie la création libre. Mais différents indices donnent à croire à d'autres que la transcendance divine est sauvegardée : Dieu est plus que toutes les catégories. Il est le « Sans nom », qui demeure toujours identique à lui-même étant à la fois à l'intérieur, sur et autour de l'univers². De Dieu seul, l'Aréopagite dit que, par nature, il est principe d'illumination, tandis que les essences partiellement supérieures sont aussi principe d'illumination, mais par disposition³. Il est difficile en tout cas de donner une réponse définitive à des questions que l'auteur ne s'est pas posées avec clarté. Les termes qu'il utilise ne sont pas exempts d'ambiguïté. Si les accusateurs n'ont pas manqué, l'œuvre a toujours eu de grands défenseurs. Le plus illustre d'entre eux fut Maxime le Confesseur au concile du Latran en 649.

Les causes primordiales chez Jean Scot Érigène

L'influence du Pseudo-Denys se manifeste, dans la période carolingienne, chez Jean Scot Érigène († 877). Chez lui, plus encore que chez son prédécesseur, surgit le problème de la difficile combinaison de la doctrine chrétienne de la création et de la pensée platonicienne. Nombreux sont ceux qui pensent que, chez Érigène, la seconde eut la primauté. Mais ici encore on doit éviter tout jugement rapide qui ne prendrait pas en compte l'ensemble des éléments. Dans son œuvre fondamentale, *Sur les divisions de la nature*, il se propose d'expliquer le processus qui va, de l'origine de tout en Dieu, jusqu'au retour à Lui de toute chose. Le double

1. *Ibid.*, IV,1 ; 693 ; Gandillac, p. 94.

2. *Ibid.*, I,1 et 6 ; 588 et 596 ; Gandillac, p. 68 et 74.

3. *La Hiérarchie céleste*, XIII,3 ; SC 58 bis, 155-156 et note 1. Cf. aussi *Les Noms divins*, II,5-6 ; PG 3, 641-644 ; Gandillac, p. 82-84. Sur la question, cf. S. LILLA, *art. cit.* ; O. SEMMELROTH, « Gottes ausstralendes Licht », *art. cit.* ; T.H. MARTIN, *Obras completas de Dionisio Areopagita*, Madrid, BAC, 1990, p. 82.

chemin qui de l'Un mène à la pluralité, et de cette dernière porte de nouveau à Dieu de qui tout tient son commencement.

Particulièrement importante est sa doctrine des « causes primordiales », qui sont créées par Dieu avant toute chose, et par lesquelles la création elle-même est rendue possible. Ce sont des causes qui, étant créées, subsistent éternellement en Dieu, ou plus spécifiquement dans le Verbe, avec qui elles semblent s'identifier : « “Au commencement était le Verbe”, ou au commencement était la raison, ou au commencement était la cause » ; toutes les choses ne sont pas seulement éternelles dans le Verbe de Dieu, mais sont aussi le Verbe lui-même. Dans le Verbe de Dieu ont été faites éternellement toutes les choses¹. La création de ces causes primordiales a lieu dans l'acte même de génération du Verbe. En elles se déploie la cause première. Pour cela, elles sont à la fois éternelles et créées. Étant créées, elles se distinguent du Verbe de Dieu. De ces causes primordiales, à la fois créées et créatrices, dérivent la multiplicité et la diversité des êtres. Non seulement dans les causes primordiales, mais aussi en ces effets ultérieurs, Dieu se crée lui-même, sans cesser d'être au-dessus de tout : « Il se fait lui-même tout en toutes choses et il revient à lui en rappelant à lui toutes choses, et tandis qu'il se fait en tous, il ne cesse d'être au-dessus de tout². » Le monde sensible est l'acte d'expansion de la multitude intelligible implicitement contenue dans le Verbe³.

Ici est reposé le problème de la création libre *ex nihilo*. Si, d'une part, Érigène l'affirme, car il n'y a aucune matière préexistante distincte de Dieu, il voit, d'autre part, la relation intime qui existe entre les processions intratrinitaires et la création. Peut-on distinguer réellement les deux ? Les choses sont-elles réellement distinctes du Verbe ? Les causes primordiales sont créées, mais leur création demeure une nécessité pour que Dieu puisse se connaître lui-même. Par cette autre voie provient le danger d'identifier cette création et la génération du Verbe ; ou, si l'on veut, il pourrait sembler que la Trinité elle-même se réalise dans le processus de la création du monde. Il en résulterait que les créatures, qui proviennent de Dieu

1. *Sur les divisions de la nature*, III,9 ; PL 122, 642.

2. *Ibid.*, III, 20 et 4 ; 683 et 632.

3. Cf. A. WOHLMANN, « L'Homme et le sensible dans la pensée de Scot Érigène », *art. cit.*, p. 252.

par les idées, viennent aussi de lui comme cause matérielle. Ici encore les accusations d'émanationisme et de panthéisme se sont multipliées, même si Érigène essaya d'échapper à ces excès¹. Dieu est à la fois transcendant et immanent à la nature qui émane de lui et qui dépend de lui dans son altérité². Érigène s'est inspiré de l'affirmation de 1 Co 15,28, où Dieu est dit tout entier en toutes choses. À lui doivent retourner toutes les créatures qui tiennent de lui leur principe. La cause, Dieu lui-même, reste immanente dans la réalité créée qui participe de lui et il la réclame pour lui. Ainsi est-il le principe et la fin ultime. Les ambiguïtés de la doctrine d'Érigène sur la création lui vaudront des condamnations répétées, par le synode de Paris en 1210, et par le pape Honorius III en 1225. Ces sentences montrent la vitalité et l'influence ultérieure de sa pensée.

II LA DOCTRINE DE LA CRÉATION DANS LA SCOLASTIQUE MÉDIÉVALE

1. LA PREMIÈRE SCOLASTIQUE : LA CRÉATION ENTRE HISTOIRE ET COSMOS

LES AUTEURS ET LES TEXTES : HUGUES de SAINT-VICTOR, *Les sacrements de la foi chrétienne* ; PL 176, 173-618. – ABÉLARD, *Théologie chrétienne* ; PL 178, 1113-1330. – PIERRE LOMBARD, *Les Sentences en IV livres* ; PL, 192, 519-964 ; Grottaferrata, 3^e ed. Collegii S. Bonaventurae, 3 vol., 1971 et 1981.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : Y. CONGAR, « Le thème de *Dieu Créateur* et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne », *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac I*, Paris, Aubier, 1963, p. 189-222. – T. GREGORY, *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Ist. Stor. Ital. per il M. E., 1992.

On considère communément que, dans la première scolastique, se développent deux tendances théologiques qui se répercutent assez directement dans la théologie de la création. Une ligne considère l'économie chrétienne surtout dans sa dimension historique, et la création comme le commencement de l'histoire du salut. Les victorins seraient les représentants les plus qualifiés de cette ligne de

1. Cf. R. ROQUES, « Jean Scot Érigène », *art. cit.*, p. 743s ; T. Gregory, Giovanni Scotto Erigena, *op. cit.*, p. 25s.

2. Cf. WOHLMANN, *art. cit.*, p. 248.

pensée. Au contraire, l'école de Chartres manifeste une orientation plus grande vers l'idéalisme cosmique platonisant, unie à une plus grande attention à la nature : « Il y a dans l'école de Chartres une découverte de la nature, du monde comme univers ordonné. Dans l'explication du récit de la création, [ses auteurs] se servent de la spéculation philosophique du moment mais aussi des sciences naturelles¹. » Ne pouvant suivre dans le détail la pensée de tous et chacun des représentants de ces écoles théologiques², nous mentionnerons seulement quelques théologiens plus importants du XII^e siècle.

Hugues de Saint-Victor : la création ordonnée à la restauration de l'homme

Hugues de Saint-Victor († 1141) a exercé une influence notable surtout avec son œuvre capitale sur *Les sacrements de la foi chrétienne*. La ligne platonicienne de Denys l'Aréopagite n'est pas absente de sa pensée, mais le courant augustinien et anselmien, plus historique, y laisse aussi son empreinte. Dans la disposition générale du traité sur *Les sacrements*, on peut observer l'intérêt historique. Hugues traite d'abord ce qu'il appelle l'œuvre de la création (*opus conditionis*) par laquelle ce qui n'existait pas est venu à l'existence. Lui répond l'œuvre de la restauration (*opus restaurationis*), certainement beaucoup plus importante que la première dans l'esprit de notre auteur. Cette œuvre est menée à bien pour que ce qui était mort, l'homme avant tout, passât à une meilleure existence (*ut melius esset*). Le centre de cette œuvre de restauration est le salut opéré par Jésus³. L'œuvre de la création serait en elle-même l'objet des livres profanes, tandis qu'il revient aux livres sacrés de traiter surtout de l'œuvre de la restauration. Celle-ci est beaucoup plus digne que la première. Mais la Bible traite aussi de la création pour pouvoir entrer avec plus de compétence dans ce

1. T. GREGORY, *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, op. cit., p. 121.

2. Cf. pour plus de détails, L. SCHEFFCZYK, *Création et Providence*, op. cit., p. 122-136 ; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, op. cit., p. 551-610, plus général.

3. Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Les sacrements*, I, Prol. 2 ; PL 176, 183.

qui lui correspond particulièrement. Il faut savoir comment a été créé l'homme pour pouvoir comprendre comment il a chuté et comment il a été racheté. L'Écriture examine ces matières de son propre point de vue, « selon la foi¹ ». La création est vue dans une perspective manifestement historico-salvifique. Hugues maintient la réalité historique du récit de la création en six jours. Il distingue, comme saint Augustin, un état « informe » de la première création, qui a existé au premier instant ; en même temps a été créée la matière des choses visibles et invisibles. La création a ensuite reçu la forme actuelle qui provient de cette première « infirmité² ». Ce second moment répond aussi à la disposition éternelle du Créateur³. La création *ex nihilo* et libre de la part de Dieu n'est pas pour autant oubliée. Dieu est l'unique principe de ce qui existe ; il fit à partir de rien ce qu'il voulut quand il le voulut⁴. La création ne signifie en Dieu ni mutation ni perte :

Demeurant ce qu'il était, il fit ce qui n'existait pas [...]. Après l'avoir fait, il demeura sans changement, sans manquer de rien. Il n'assuma rien de nouveau, il ne perdit rien d'ancien, il donna tout sans rien perdre⁵.

C'est la bonté, non la nécessité, qui porte Dieu à créer⁶, car Dieu crée seulement par amour. Toute l'œuvre des six jours a comme sens ultime la création de l'homme⁷.

Abélard : l'Esprit Saint âme du monde

En ce même XII^e siècle, nous devons considérer la figure d'Abélard († 1142), qui donnera lieu à diverses interventions magistérielles sur le thème de la création. Abélard a développé amplement la notion de l'Esprit Saint comme âme du monde (*anima mundi*), qu'il croit découvrir dans les écrits de Platon. L'autorité dont jouit Platon à ses yeux est due à sa conviction que la Trinité lui a été révélée. L'Esprit a été présent dans le monde dès le moment de

1. Cf. *ibid.*, I, Prol. 3 ; 184.

2. *Ibid.*, I,1,5-7 ; 189-193.

3. *Ibid.*, I,2,10 ; 210.

4. *Ibid.*, I,1,1 ; 187.

5. *Ibid.*, I,2,3 ; 207.

6. Cf. *ibid.*, I,2,4 ; 208 ; également, I,6,1 ; 263.

7. *Ibid.*, I, Prol. 3 ; 184 ; I,2,1 ; 205.

la création. C'est pourquoi on parle d'une procession « temporelle » de l'Esprit, selon l'effet qu'il produit dans les créatures, à côté de sa procession éternelle, comme troisième personne de la Trinité¹. Abélard s'est aussi posé la question de savoir si Dieu pouvait faire les choses mieux qu'il ne les a faites. Il semble y répondre négativement, suivant les enseignements platoniciens. Cette certitude est liée à l'idée de la révélation de la bonté de Dieu. Si en effet il révèle sa bonté en créant, il doit avoir créé le meilleur des mondes possibles. Selon ce même principe, Dieu ne peut empêcher le mal.

Plus ou moins bien comprises ou interprétées, ces doctrines trouveront des contradicteurs, en particulier saint Bernard, mais aussi les conciles de Soissons et de Sens, qui les condamneront respectivement en 1121 et en 1140 (ou 1141)². En ce qui concerne notre sujet, le concile de Sens condamne l'assertion selon laquelle le Saint-Esprit serait l'âme du monde sans être en même temps de la substance du Père (can. 2). Il refuse aussi l'affirmation selon laquelle Dieu ne peut faire plus qu'il ne fait, ou seulement de la façon et dans le temps dans lequel il fait (can. 6). Il est exclu enfin que Dieu ne dût ni ne pût éviter le mal (can. 8). Ces condamnations furent approuvées par le pape Innocent II. Comme on le voit, c'est toujours la question de la distinction fondamentale entre Dieu et la créature qui est en jeu, en même temps que la divinité et donc la transcendance de l'Esprit Saint par rapport à toute la réalité créée. D'autre part, la liberté de la création concrète est encore une fois mise en évidence. Il ne s'agit pas seulement de savoir si Dieu peut ou non créer – le problème ne se pose pas directement –, mais de la liberté divine dans la modalité pratique de cette création.

Pierre Lombard : une synthèse sur la création

Plus que par leur originalité, *Les Sentences* de Pierre Lombard († 1160) sont capitales par l'influence qu'elles exerceront sur la théologie médiévale de la création, comme sur presque toutes les questions théologiques de l'époque. Pierre Lombard traite de la création dans le livre II, après avoir parlé de Dieu. Il établit avec clarté

1. Cf. ABÉLARD, *Théologie chrétienne*, IV, 149 ; CCCM 11, p. 339 ; T. GRÉGORY, *Mundana Sapientia*, op. cit., p. 192.

2. Cf. DzS 721-739.

la notion de création : faire quelque chose à partir de rien (*de nihilo aliquid facere*¹), et pour cette raison, créer convient seulement à Dieu. Dieu est l'unique principe de tout, de sa volonté vient tout ce qui existe et les choses viennent à l'existence sans aucune mutation de leur auteur. À la suite de Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard signale que la communication de la béatitude de Dieu à d'autres est l'unique raison de la création. Cette communication se fait « par la seule bonté, non par nécessité² ». La création des anges occupe le premier plan, parce que c'est eux selon l'évêque de Paris, que concerne la phrase de Si 1,4 : « Avant toute chose fut créée la sagesse³. » À la longue discussion sur les créatures spirituelles succède le développement sur l'œuvre des six jours. L'affirmation générale de Gn 1,1, selon laquelle au commencement Dieu créa le ciel et la terre, les précède. Les cieux sont les créatures angéliques, tandis que la terre se réfère à la matière des quatre éléments, confuse et informe⁴. À partir de cette matière informe a lieu l'œuvre des six jours dans laquelle Dieu distingua les diverses créatures⁵. Le « Dieu dit » répété au long du récit de Gn 1, se rapporte à la disposition éternelle existant dans le Verbe de ce qui doit survenir dans le temps⁶. Pierre Lombard recueille ainsi l'antique formule selon laquelle le Père crée par le Fils (ou en lui) et dans l'Esprit Saint. Mais dans son exposé, il ne s'arrête pas pour étudier la différenciation des œuvres des personnes et évite une interprétation subordinatianiste de ces prépositions. Il faut surtout comprendre que le Père œuvre « avec le Fils et l'Esprit Saint », c'est-à-dire que les trois interviennent dans l'œuvre créatrice. Les autres distinctions ne reflètent pas seulement les processions intratrinitaires, mais elles indiquent également au sens propre une différenciation de fonctions dans l'œuvre créatrice⁷. La considération de l'œuvre des six jours est brève. Notre auteur va s'arrêter surtout à la création de l'homme⁸. Nous trouvons donc dans les *Sentences*

1. PIERRE LOMBARD, *Les Sentences*, II,1,2 ; PL 192, 652.

2. *Ibid.*, II,1,3 ; 653.

3. Cf. *ibid.*, II,2,1 ; 655.

4. Cf. *ibid.*, II,12,1 ; 675.

5. *Ibid.*, II,12,3 et 6 ; 676-677.

6. Cf. *ibid.*, II,13,6 ; 678.

7. *Ibid.*, II,13,7 ; 679.

8. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

une doctrine de la création déjà fermement établie : avec les siècles, la théologie s'est consolidée.

Le mouvement « cathare » et sa condamnation à Latran IV

Cette doctrine facilita la réponse officielle du magistère aux doctrines des « cathares » – les « purs », appelés parfois improprement « albigeois », parce que c'est dans la ville d'Albi que s'enracina un de leurs groupes¹ – qui s'étendront à l'Europe occidentale à partir du milieu du XII^e siècle. Les cathares ressuscitent les anciennes tendances dualistes et manichéennes. Ils considèrent que le monde matériel est produit par le principe du mal, Satan, dieu de l'Ancien Testament, qui soumit les âmes à la création matérielle et s'oppose au créateur du monde spirituel, le Dieu du Nouveau Testament. D'où une attitude éthique qui déprécie ce monde, et la prescription d'éviter au maximum les contacts avec lui (mariage, travail, etc.). Avec l'entrée dans la secte et la vie ascétique, les « cathares » se rachètent eux-mêmes et sont sûrs de leur salut.

La réaction de l'Église au plan doctrinal se manifeste surtout au concile de Latran IV en 1215, durant le pontificat d'Innocent III. Pour ce qui a trait à la doctrine chrétienne de la création, il est affirmé que Dieu, Père, Fils et Esprit Saint sont l'unique principe du monde :

Unique principe de toutes choses, créateur de toutes les choses, visibles et invisibles, spirituelles et corporelles, qui par sa force toute-puissante, a tout ensemble créé de rien (*de nihilo*) dès le commencement du temps (*simul ab initio temporis*) l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, puis la créature humaine, faite à la fois d'esprit et de corps. En effet, le diable et les autres démons ont été créés par Dieu bons par nature ; mais ce sont eux qui se sont rendus eux-mêmes mauvais. Quant à l'homme, c'est à l'instigation du démon qu'il a péché².

Quelques points de cette importante définition méritent un commentaire et, en premier lieu, l'affirmation que Dieu, un et trine, est

1. Cf. J. DUVERNOY, *Le Catharisme : l'histoire des cathares ; Le catharisme : la religion des cathares*, 2 vol., Toulouse, Privat, 1979.

2. COD II-1, p. 495 ; DzS 800 ; FC 29.

l'unique principe des créatures. La tendance remarquée chez Pierre Lombard, qui voit dans la création l'œuvre des trois personnes divines en leur unité, et non seulement dans leur différenciation personnelle, est consolidée. Ce Dieu un et trine est le créateur de tout, du visible et de l'invisible, comme le mentionnait déjà le concile de Nicée. Les choses visibles et invisibles semblent s'identifier respectivement avec les corporelles et les spirituelles. Les êtres tant spirituels que corporels ont été créés au commencement du temps. On exclut donc l'existence d'une réalité « coéternelle » à Dieu. Ils ont été créés *de nihilo*. C'est la première fois qu'un concile œcuménique utilise cette expression, qui a constitué l'un des aspects fondamentaux du développement de la doctrine de la création. Avec cette formulation, l'Église s'est opposée aux tendances dualistes. L'homme, corps et âme, participe en même temps aux caractéristiques des êtres corporels et spirituels. Vient enfin la question de l'origine du mal. Celui-ci n'est pas lié à la matière ni à la création, mais à la liberté de la créature : des anges d'abord, des hommes ensuite qui suivront la suggestion du diable. La bonté originelle de la création face à tout dualisme, et en même temps son importance face aux tendances panthéistes, sont clairement affirmées.

Le XIII^e siècle, au commencement duquel se célébra ce concile œcuménique de l'Occident, voit la naissance et le développement des grands ordres mendiants et avec eux de la nouvelle et spectaculaire floraison théologique de la grande scolastique. C'est à elle que nous prêtons maintenant attention.

2. LA GRANDE SCOLASTIQUE : UNE MÉTAPHYSIQUE DE LA CRÉATION

LES AUTEURS ET LES TEXTES : BONAVENTURE, *Breviloquium (Bref discours)*, vol. 2, éd. T. Mouiren et alii, Paris, Éd. franciscaines, 1967 ; *Commentaires sur les IV livres des Sentences*, Quaracchi, coll. « S. Bonaventurae », 1882-1887 ; *Les six jours de la création*, éd. M. Ozilou, Paris, Desclée/Cerf, 1991.

THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, la q. 44-74 ; trad. franç., Paris, Cerf, t. 1, 1984 ; *Écrit sur les livres des Sentences*, éd. M.F. Moos, Paris, Lethielleux, t. 2, 1929. – *Compendium de Théologie*, Turin, Marietti, 1954. – *Somme contre les Gentils*, trad. franç. R. Bernier et alii, Paris, Cerf, 1993. – *Exposition du Symbole des apôtres*, Turin, Marietti, 1954.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : G. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1929, ch. VI : la création, p. 179-195 ; *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1942, « La création » etc., p. 203-257. – Y. CONGAR, « Le sens de l'“Économie” salu-

taire dans la "théologie" de saint Thomas d'Aquin », *Festgabe J. Lortz*, Baden-Baden, Grimm, 1958, p. 73-122 ; « Le moment "économique" et le moment "théologique" dans la *Sacra doctrina* », *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris, Cerf, 1967, p. 135-187. – H. Urs von BALTHASAR, « Bonaventure », *La Gloire et la croix*, II Styles, 1. *D'Irénée à Dante*, Paris, Aubier, 1968, p. 237-323. – G. MARENGO, *Trinità e creazione*, Roma, Città Nuova, 1990. – P. GILBERT, *Introduzione alla teologia medievale*, Casale Monferrato, 1992. – L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris, Éd. franciscaines, 1992.

L'école franciscaine

Alexandre de Halès fut le premier grand théologien de l'école franciscaine. Fondamentalement augustinien, il part de l'idée de Dieu comme du plus grand Bien, à partir duquel il comprend d'une part les processions trinitaires, et d'autre part les créatures qui participent au plus grand Bien. Il revient aussi à Augustin quand il commente *Les Sentences*, s'opposant à l'opinion de Pierre Lombard, et considérant que le principe dont on parle en Gn 1,1 est le Fils, archétype de la création. Pour la simultanéité de la création des êtres corporels, il retourne aussi à Augustin. Tout aussi augustinienne est son idée des vestiges de la Trinité (*vestigia trinitatis*) visibles dans la création. Alexandre semble affirmer la prédestination absolue de l'incarnation à laquelle la création et le salut apparaissent unis en un même dessein divin¹.

Bonaventure : la création dans le temps

Bonaventure, le grand maître de l'école franciscaine, a résumé dans son *Breviloquium* sa doctrine de la création :

La totalité de la machine du monde a été produite dans l'être, dans le temps, et de rien, par un unique premier principe, seul et souverain, dont la puissance, bien qu'incommensurable, a disposé « toutes choses dans un certain poids et nombre et mesure » (Sg 11,20)².

1. Cf. surtout sa *Glose sur les IV livres des Sentences*, II, 1,3 ; et la *Somme théologique (Summa Halensis)*, II,1,38 ; 250-252 ; éd. Quaracchi, coll. S. Bonaventurae, t. II, 1928, p. 313-316. Cf. L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, 142-144.

2. BONAVENTURE, *Breviloquium*, II,1,1 ; Éd. franciscaines, 2, p. 55.

L'explication qui suit ce texte est significative : avant tout, la création s'est produite dans le temps. L'idée de la création est pour Bonaventure une vérité de foi¹, mais il pense aussi qu'on peut prouver par la raison l'impossibilité qu'elle soit éternelle. Il s'est toujours opposé à ceux qui pensaient que le monde pût être éternel, idée qui provenait d'Averroès. En disant que la création est *ex nihilo*, on évite l'erreur de ceux qui affirment l'éternité de la matière ; en affirmant un seul principe, on exclut l'erreur des manichéens. En outre, Dieu a créé toutes les choses sans le ministère des êtres inférieurs. En disant enfin que tout est réalisé avec poids, nombre et mesure, Bonaventure montre que la création est l'œuvre de la Trinité, selon la causalité efficiente, exemplaire et finale. C'est pour cela qu'on trouve dans toutes les créatures, y compris les corporelles, des vestiges du Créateur². Le docteur franciscain exclut la simultanéité de la création et accorde de la valeur à l'œuvre des six jours³. Lors des trois premiers sont créés les anges et la matière, dans les suivants les différents êtres matériels⁴. La perfection de toute chose vient de Dieu, principe parfait. Comme Dieu n'a besoin de rien hors de lui-même, il est nécessaire qu'il exerce cette triple causalité par rapport à la créature. Celle-ci est constituée en son être par la cause efficiente, elle se conforme à la cause exemplaire et est ordonnée à la cause finale⁵. En relation avec cette dernière, Bonaventure montre que la fin de la création est la gloire de Dieu, qui est en même temps le plus grand bien de la créature⁶. La Trinité tout entière agit dans la création, comme le soulignent les premiers versets de la Genèse : l'intervention du Fils est évoquée dans l'expression « au commencement », celle de l'Esprit Saint dans l'esprit qui plane sur les eaux de Gn 1,2⁷. Le mystère de la Trinité appose son sceau sur les choses créées : le Père est l'origine et le

1. *Commentaires sur les Sentences*, II, d.1, p.1, a.1, q.1-2 ; Quaracchi, t. II, p.14.

2. *Breviloquium*, II,1,2 ; Éd. franciscaines, 2, p. 57.

3. Cf. *ibid.*, II,2,5 ; 2, p. 65.

4. *Commentaires sur les Sentences*, II, d.1, a.2, q.3 ; Quaracchi, t. II, p. 30-33.

5. *Breviloquium*, II,1,4 ; Éd. franciscaines, 2, p. 59.

6. *Commentaires sur les Sentences*, II, d.1, p.1, a.2, q.1 ; Quaracchi, t. II, p. 25-27.

7. *Breviloquium*, II,5,4 ; Éd. franciscaines, 2, p. 81.

fondement de tout, le Fils est l'image selon laquelle tout est fait, l'Esprit Saint est le lien d'union (*compago*)¹. L'influence de Hugues de Saint-Victor semble visible dans la distinction qu'on trouve dans le *Breviloquium* entre l'œuvre de la création et les œuvres de la réparation. Si l'Écriture traite surtout des secondes, on doit aussi se référer à la première, parce que le principe de réparation ne peut être connu sans le principe effectif, manifesté déjà dans la création elle-même. Pour cette raison, on peut parler du « livre de la création » (*liber creationis*) d'une façon semblable à celui des Écritures. Ces dernières, quant à la création et au salut, sont une connaissance sublime et salvatrice : sublime parce qu'elle traite du premier principe, salvatrice parce qu'elle traite du Christ médiateur². Ainsi la Bible unit-elle la création au mystère du salut.

Bonaventure admet la possibilité de la prédestination absolue du Christ, c'est-à-dire l'opinion selon laquelle l'incarnation se serait aussi produite dans le cas où l'homme n'aurait pas péché. C'est, dit-il, une opinion catholique, comme son contraire, et défendue par des catholiques. Mais personnellement, il tend à voir dans la libération du péché la raison principale de l'incarnation. Si, au point de vue « naturel », l'autre opinion, c'est-à-dire la perfection de l'œuvre initiée par Dieu dans la création, peut paraître plus opportune, l'Écriture semble montrer l'incarnation comme remède au péché. D'autre part, cette sentence entraîne plus à l'amour de Dieu, car l'incarnation a eu lieu pour notre péché et non pour perfectionner l'œuvre divine³. Bonaventure a vu la création surtout comme expression et vestige de Dieu. Les choses, en effet, procèdent de Dieu comme vestige. Ces vestiges constituent l'immanence même de Dieu aux choses. Dieu est plus intime à chaque chose que celle-ci à elle-même⁴. D'où le symbolisme qu'utilise fréquemment le maître franciscain.

1. *Les six jours de la création*, II,23 ; éd. M. Ozilou, p. 137.

2. Cf. *Breviloquium*, II,5,2-3 ; Éd. Franciscaines, 2, p. 76-79 ; également I, 2 ; 1, p. 61.

3. Cf. *Commentaires sur les Sentences*, III, d.1, a.2, q.2 ; Quaracchi, t. III, p. 23-27. Le texte de cette question est très nuancé.

4. Cf. *ibid.*, III, d.29, q.2 ; Quaracchi, t. III, p. 642-643.

Thomas d'Aquin : la création, la foi et la raison

Saint Thomas introduira, dans sa doctrine de la création, à côté des éléments de la théologie augustinienne de la participation à l'être, qui prévalaient chez Bonaventure, des éléments de la philosophie aristotélicienne¹ qui, à cette époque, faisait son apparition en Europe à travers la pensée arabe.

Pour Thomas, la création n'est pas seulement une vérité de foi, mais elle peut également être connue par la raison ; « la raison aussi la démontre », affirme-t-il dans le *Commentaire sur les Sentences*². Dans la *Somme*, cette affirmation n'est pas répétée, mais l'Aquinat donne des arguments rationnels en faveur de la création *ex nihilo*, et présuppose que Platon et Aristote l'ont connue³. En outre, la création dans le temps est une vérité de foi, mais qu'on ne peut affirmer avec clarté qu'à partir des affirmations scripturaires. Par la raison, on ne peut la prouver de façon définitive. Il ne rejette pas l'existence depuis toujours d'un être qui en aucun cas ne serait « éternel » comme Dieu, car il existerait dans la « succession », ce qui ne survient pas en Dieu. La raison pour laquelle le commencement du monde ne peut être prouvé est que dans les causes finies, qui agissent par le mouvement, l'effet suit chronologiquement l'action. Mais garder ne peut être appliqué à Dieu, puisque son action est instantanée et non successive, et pour cela il n'est pas nécessaire que l'agent soit antérieur à l'effet quant à la durée⁴. D'autre part, on ne peut prouver non plus que le monde n'a pas eu de commencement. Saint Thomas se sépare ainsi nettement des tendances averroïstes sur l'éternité du monde. En outre, il y a des raisons de convenance en faveur d'un commencement temporel. La cause du monde, Dieu, se manifeste plus clairement si le monde a un principe que s'il n'en a pas. Le monde mène ainsi plus aisément à la connaissance du pouvoir divin⁵.

Cette ultime observation nous introduit à une autre question importante. La « causalité » que Thomas privilégie, sans oublier les

1. Cf. P. GILBERT, *Introduzione alla teologia medievale*, op. cit., p. 126.

2. THOMAS d'AQUIN, *Commentaire sur les Sentences*, II, I, d.1, q.1, a.2.

3. *Ibid.*, Ia, q.44, a.1 ; éd. du Cerf, t. 1, p. 468.

4. *Ibid.*, Ia, q.46, a.1 ; Cerf, t. 1, p. 482-485.

5. *Ibid.*

autres, pour expliquer la création, est la causalité efficiente. Ainsi, quand il s'agit de la création dans la *Somme*, il étudie en premier lieu la cause efficiente : Dieu qui est absolument principe de tout, y compris de la matière prime, elle aussi créée par la cause universelle de tous les êtres. Vient ensuite la cause exemplaire, qui est Dieu lui-même, et la cause finale, la bonté même de Dieu, à la ressemblance de laquelle toutes les choses acquièrent leur perfection¹.

Thomas d'Aquin : participation et relation dans les créatures

Saint Thomas connaît aussi la catégorie de la participation et l'utilise dans ce même contexte². Il part de la distinction entre celui qui a l'être pour lui-même, c'est-à-dire Dieu, et ceux qui participent de lui, les créatures. L'être par participation doit être causé par un autre. La différence entre l'être nécessaire et l'être contingent, et le fait que le second soit causé par le premier, sont particulièrement soulignés. Les auteurs plus augustinien soulignaient davantage le reflet, la ressemblance, que Dieu imprime dans la créature. Naturellement Thomas en parle aussi et reconnaît l'existence des « vestiges », des empreintes divines de Dieu dans la création, y compris du Dieu trine. Dans les êtres rationnels, ces empreintes sont « selon l'image », car elles sont capables de comprendre et d'aimer. Mais dans tous les autres êtres, nous trouvons des vestiges de la Trinité, puisqu'en tous il y a quelque chose qu'il faut référer aux personnes divines comme cause³.

Thomas a aussi expliqué la création en terme de *relation*. La création, dans la créature, est une certaine relation au Créateur, comme principe de son être⁴. Dans la *Somme contre les Gentils* il définit la créature comme la dépendance même de l'être créé par rapport au principe par lequel elle est constituée⁵. Ainsi saint

1. *STh*, Ia, q.44, a.1-4 ; *Cerf*, t. 1, p. 467-471. Sur la cause finale, cf. *Ila-lae*, q.132, a.1 ; *Cerf*, t. 3, p. 733-735 : Dieu recherche sa gloire pour nous, non pour lui. Cf. aussi Ia, q.19, a.3 ; q.103, a.2.

2. *STh*, Ia, q.44, a.1 ; *Cerf*, t. 1, p. 467-468.

3. *Ibid.*, Ia, q.45, a.7 ; *Cerf*, t. 1, p. 479-480. Dans ce contexte, Thomas se sert de Sg 11-20, comme le faisait Bonaventure.

4. *STh*, Ia, q.45, a.3 ; *Cerf*, t. 1, p. 474-475.

5. *Somme contre les Gentils*, II,10 ; éd. du *Cerf*, p. 191-192.

Thomas se libère-t-il d'une conception de la création qui ne tient compte que du début temporel de l'être, au profit d'une référence beaucoup plus universelle et absolue. Cette dépendance se prolonge dans le temps et ne cesse jamais d'être telle : pour cela « la conservation des choses par Dieu ne suppose pas une nouvelle action de sa part, mais seulement qu'il continue à donner l'être¹ ».

La création signifie donc dépendance envers Dieu, référence à lui. Dieu est davantage dans les choses, signalera aussi Thomas, que celles-ci ne sont en lui². L'accentuation de la causalité efficiente permet une claire distinction entre Créateur et créature qui, donnant à celle-ci toute sa propre consistance, ne la prive jamais de sa référence à Dieu. La reconnaissance de la relative autonomie de l'être créé est sans aucun doute un des grands mérites de la théologie de la création de saint Thomas. L'être comme tel est le don surabondant de Dieu qui jaillit de sa liberté. Oter quelque chose à la perfection de la créature revient à l'enlever à la perfection de la puissance créatrice. Dieu n'ôte pas aux êtres ce qui leur appartient en propre³. Si dans la ligne platonicienne et augustinienne, l'idée de la participation, du reflet de Dieu dans la créature, apparaît d'abord, chez saint Thomas prévaut l'idée que la réalité créée a sa consistance propre, qui évidemment lui vient totalement de Dieu à tout instant. L'idée de la participation, comme nous avons eu l'occasion de le voir, n'est cependant pas oubliée.

Thomas d'Aquin : une création trinitaire

L'intervention des trois personnes divines dans la création est fortement soulignée par saint Thomas. Il affirme en même temps que, puisque créer est propre à l'essence divine, ce sont les trois personnes, et non seulement le Père, qui agissent dans l'œuvre créatrice. Créer n'est le propre d'aucune personne, mais est commun à toute la Trinité. Ce qui ne signifie pas que l'œuvre créatrice soit indépendante des processions personnelles. Celles-ci sont

1. *Ibid.*, la, q.104, a.1, ad 4m ; Cerf, t.1, p. 851.

2. *Ibid.*, la, q.8, a.3 ; Cerf, t. 1, p. 203-204..

3. *Somme contre les Gentils*, III,69 ; Cerf, p. 543-547. Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, I, op. cit. ; O. Gonzalez de Cardedal, *Teología y antropología. El hombre imagen de Dios en el pensamiento de santo Tomás*, Madrid, Moneda y Crédito, 1967, p. 77.

les « raisons » (*rationes*) de la production des créatures, car Dieu est la cause des choses par son intellect et sa volonté. Dieu a créé le monde par son Verbe et son Amour (le Fils et l'Esprit Saint). Au Père, on attribue la création et la puissance, parce qu'il n'a reçu de personne le pouvoir de créer, au Fils la sagesse, à l'Esprit Saint la bonté qui se manifeste dans le gouvernement des choses¹. On attribue également au Fils l'exemplarité, selon l'interprétation connue de Gn 1,1, qui rapporte au Fils le « au commencement² ». Les processions trinitaires et la création, clairement différenciées et distinguées, sont décrites ensemble dans leurs relations internes.

D'autre part, il n'existe pas chez saint Thomas de développement spécial sur la connexion entre la création et le salut dans le dessein divin. Sa position quant au motif de l'incarnation est connue : celle-ci est surtout un remède au péché³. Avec ce présupposé, il n'est pas facile d'harmoniser de l'intérieur ces deux moments de l'œuvre de Dieu *ad extra*. Comme l'a montré Y. Congar, le sens historique ne fait pas défaut chez saint Thomas⁴. Mais ce n'est pas le point central de sa doctrine de la création. Jusqu'à un certain point, on a pu interpréter celle-ci dans la théologie postérieure, avec plus ou moins de raison, comme « indépendante » de la théologie et du mystère salvifique⁵. On a aussi mis en relief comment, dans ses œuvres exégétiques, saint Thomas n'a pas oublié la doctrine de la création en Jésus-Christ et l'a exposée avec plus de détails que dans ses écrits systématiques⁶. Mais on doit avoir présent à l'esprit sa tendance à interpréter les textes bibliques en référence au Verbe préexistant plus qu'au Verbe incarné. Il ne s'agit donc pas chez lui d'une omission des énoncés bibliques, mais ceux-ci n'acquièrent pas toute leur vigueur dans l'exposition systématique.

1. *STh*, Ia, q.45, a.6 ; *Cerf*, t. 1, p. 478-479.

2. *Ibid.*, Ia, q.46, a.3 ; *Cerf*, t. 1, p.487-488.

3. *Ibid.*, IIIa, q.1, a.3 ; *Cerf*, t. 4, p. 19-20.

4. Cf. Y. CONGAR, *art. cit.* ; également M. GIGANTE, *San Tommaso e la storia della salvezza. La polemica con Gioacchino da Fiore*, Salerno, Ist. Super. di Scienze Religiose, 1986.

5. Cf. P. GISEL, *La Création*, *op. cit.*, p. 164-167.

6. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Création et Providence*, *op. cit.*, p. 155-157.

La profession de foi de Michel Paléologue

Nous devons signaler une déclaration magistérielle importante qui concerne la création dans le contexte de la doctrine trinitaire, avant la fin du XIII^e s. Il s'agit de la profession de foi de l'empereur Michel Paléologue, au concile de Lyon II en 1274 :

Nous croyons en la sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, Dieu tout-puissant [...] Créateur de toutes les créatures, de qui, en qui, par qui sont toutes les choses qui sont dans le ciel et sur la terre, visibles, invisibles, corporelles et spirituelles¹.

Il faut surtout noter l'affirmation de la création comme œuvre des trois personnes. Mais les prépositions qui, dans la tradition, se réfèrent au Père, au Fils et à l'Esprit Saint, sont appliquées ici sans discrimination à toute la Trinité. L'usage différencié permettait d'en-trevoir une différenciation des fonctions créatrices en lien avec les processions intratrinitaires. Cette idée était encore présente chez Bonaventure et chez Thomas, comme nous venons de le voir.

3. LA FIN DU MOYEN ÂGE : VOLONTARISME DIVIN ET MYSTIQUE

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952. – C. BALIC', art. « Duns Scot », *DsP* t. III, (1957), 1801-1818. – W. DETTLOFF, « Duns Scotus/Scotismus », *TRE*, IX, p. 218-231. – G. LEFF, *William of Ockham. The Metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester, University Press, 1975. – P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIV^e siècle*, Montréal-Paris, (éditeur) 1948. – G. MARTELET, « Sur le motif de l'incarnation », *Problèmes actuels de christologie*, sous la dir. de H. Bouëssé et J.J. Latour, Paris, DDB, 1965. – R.L. CĚCHSLIN, art. « Eckhart », *DSp*, t. IV, (1960), p. 93-116. – M. DE GANDILLAC, art. « Nicolas de Cues », *DSp*, t. XI, (1982), p. 262-269.

De Duns Scot à Ockham : du volontarisme divin au nominalisme

Contingence de la créature et liberté de la création par Dieu, mais en même temps enracinement de la création dans l'être divin

1. DzS 851 ; FC 32.

trinitaire, tels sont les deux éléments de la synthèse de la grande scolastique. Mais progressivement la liberté divine tendra à se convertir en volontarisme. Duns Scot conservera encore l'équilibre fondamental. Dans sa théologie, il faut signaler la primauté de l'amour. Dieu s'aime d'abord lui-même, puis les choses les plus proches. L'amour est la raison de toute l'œuvre de Dieu *ad extra*. C'est pourquoi Duns Scot défend l'idée de la prédestination absolue du Christ, décidée par Dieu avant tout mérite ou démérite de l'homme¹. Ainsi la création peut-elle être située en relation avec l'histoire du salut et en son sein. Mais il n'est pas sûr que Duns Scot soit arrivé à cette intégration, probablement parce que l'idée de ce rôle central du Christ est déduite de l'idée de la création et de sa perfection. Évidemment la volonté divine opère conformément à la raison (*ordo*), de telle sorte que cette volonté ne peut rien vouloir de contraire à l'essence divine.

Les tendances volontaristes se manifesteront de façon plus aiguë dans le nominalisme, représenté surtout par Guillaume d'Ockham († environ 1348). La toute-puissance divine est seulement limitée par le principe de non-contradiction². Le sens de la contingence de la création est sans aucun doute ainsi accentué, et la distinction par rapport à Dieu exclut toute possibilité de panthéisme. La volonté de Dieu règle ainsi l'ordre du monde. Mais le résultat sera que l'intérêt pour Dieu se limitera à le considérer comme « cause » et, note P. Gisel, « la théologie n'aura plus de pertinence quant à l'être même du monde et des choses, mais seulement quant à ce qui se tient en leurs frontières, réellement à côté³ ». Elle sera quelque chose d'ajouté, de supplémentaire, d'accessible à la foi seule. Elle n'affectera pas l'être du monde, de l'homme et des choses. La foi en la Trinité, si l'on ne voit pas l'enracinement en elle de l'être tout entier, sera simplement fidéiste et la façon de comprendre le monde ne sera pas en relation avec elle.

1. Cf. DUNS SCOT, *Écrit de Paris sur le Livre III des Sentences*, d.7, q.4 ; *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1894, t. 23, p. 301-304.

2. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Création et Providence*, p. 165s.

3. P. GISEL, *La Création*, p. 169.

Maître Eckhart : l'immanence de la créature en Dieu

LES TEXTES : Maître ECKHART, *Traité*s, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1971 ; Sermons, 3 vol., Seuil, 1974-1979. – *Œuvres. Sermons. Traité*s, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 1987.

En même temps que le nominalisme, se développe aussi la mystique allemande. Eckhart (1260-1327), qui donnera une interprétation mystique de la synthèse scolastique, s'intéresse surtout à la relation des créatures à Dieu, en des termes qui ont parfois donné lieu au soupçon de panthéisme. Il insiste sur l'immanence des choses créées en Dieu : Dieu a appelé les choses à partir de rien, c'est-à-dire du non-être, car elles devaient trouver, recevoir et avoir l'être en lui. L'Être est Dieu et « les êtres créés demeurent en Dieu, parce qu'ils demeurent dans l'être¹ ». Cette profonde immanence se réfère, plus qu'aux choses créées, à leur existence idéale. C'est pourquoi la perfection de la créature a son type absolu dans le Verbe. Néanmoins, Maître Eckhart affirme clairement que l'être de la créature ne se confond pas avec celui de Dieu et qu'il a sa consistance propre.

Les doctrines d'Eckhart donneront lieu à une controverse doctrinale et à un procès à Cologne, puis en Avignon autour de 28 propositions tirées de ses œuvres. Jean XXII réprova à des titres divers ces thèses en 1329, deux ans après la mort du maître. Pour ce qui intéresse la création, le pape condamne des propositions² qui semblent affirmer l'éternité du monde et qui situent simultanément la création et la génération du Fils. Quand le Père engendra le Fils coéternel et en tout égal à lui, il créa aussi le monde (prop. 3). D'autres propositions paraissent ne pas maintenir comme il se doit la différence entre le Créateur et la créature : nous nous transformons en Dieu totalement, de façon similaire à la transsubstantiation eucharistique (prop. 10) ; ce qui est propre à la nature divine l'est aussi de l'homme, de sorte que la création et la génération du Fils sont aussi l'œuvre de l'homme juste (prop. 13). En outre, la consistance de la créature ne semble pas maintenue (prop. 26).

Bien que ces propositions ainsi formalisées soient difficilement soutenables, la question de l'orthodoxie d'Eckhart demeure contro-

1. R.L. CĒCHSLIN, *art. cit.*, *DSp*, t. IV, 100.

2. *DzS* 953, 960, 963, 976 ; *FC* 245, 246.

versée. « Si l'on éclaire les parties obscures ou difficiles par les textes parallèles dans l'œuvre d'Eckhart, estime R.L. Cechslin, on doit admettre que l'ensemble de son enseignement est orthodoxe¹. » Son langage est celui d'un mystique qui aime les formules extrêmes pour exprimer l'inexprimable, et les dialectise les unes par les autres. La question ne peut donc se résoudre par la juxtaposition de formules indépendantes comprises au plan de la représentation. Comme nous l'avons vu, la préoccupation d'Eckhart est de mettre en relief l'immanence de Dieu dans les choses. Si quelques formulations peuvent donner lieu à des malentendus, Eckhart distingue ailleurs clairement le Créateur de la créature.

La consistance de la créature, spécialement de l'homme, de même que l'omnipotence divine, ne semblent pas maintenues dans la conception déterministe de Wyclif. Aussi le concile de Constance, en 1415, confirmé par le pape en 1418, condamne-t-il ces propositions : « Dieu doit obéir au diable » (prop. 6) ; « toutes les choses surviennent par nécessité absolue » (prop. 27)².

L'exemplarisme de la création chez Nicolas de Cues

Dans la période de transition entre Moyen Âge et Renaissance se trouve la figure de Nicolas de Cues, qui voulut remettre en relief l'exemplarisme de la création, montrant ainsi une forte influence du néoplatonisme et du platonisme chrétien que les écoles théologiques de son temps avaient oubliés. Le monde entier est ainsi « image » de Dieu. La transcendance et l'immanence de Dieu dans les choses sont également mises en valeur dans sa notion de Dieu comme le « non-autre », à la différence des êtres intramondains qui sont simplement l'autre pour chacun³. L'idée de l'image et du reflet du Créateur dans le créé offrent à Nicolas de Cues une vision christocentrique de la création. Dans l'incarnation, la perfection du monde est survenue, Dieu se donnant au plus haut point à la créature. D'où sa curieuse interprétation du septième jour de la création, qui est identifié à l'incarnation du Christ. On voit ici la connexion avec l'école franciscaine, même si les idées de Nicolas

1. R.L. CECHSLIN, *art. cit.*, *DSp*, t. IV, 112.

2. *DzS* 1156 et 1177.

3. Cf. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, p. 1008 s.

de Cues ne trouvent peut-être pas leur source directe d'inspiration dans les textes bibliques.

L'affirmation du concile de Florence

Il existe une ultime intervention conciliaire sur la création, au seuil de l'âge moderne, lors du concile de Florence. Elle vient compléter l'enseignement des conciles médiévaux sur la création. Dans son décret pour les Jacobites (1442), le concile affirme que l'Église romaine

professe et prêche que le seul vrai Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, est le créateur de toutes choses visibles et invisibles, qui, quand il l'a voulu, a créé par sa bonté toutes les créatures tant spirituelles que corporelles, bonnes assurément parce qu'elles ont été faites par le souverain Bien, mais muables, parce qu'elles ont été faites à partir du néant¹.

Il n'est pas inutile de commenter quelques aspects de cette définition. En plus des éléments déjà connus, une grande importance est accordée ici à la bonté de Dieu. Si Latran IV avait souligné que la création est le fait de la toute-puissance divine, désormais c'est la bonté qui apparaît au premier plan. La bonté fondamentale de la créature dépend de cette bonté et en constitue le reflet ; toute nature, en tant que telle, est bonne. La liberté de la création unie à sa temporalité (« quand il l'a voulu »), est mieux mise en relief que dans les définitions antérieures.

III. DE LA PÉRIODE MODERNE À NOS JOURS : LA CRÉATION ENTRE THÉOLOGIE, PHILOSOPHIE ET SCIENCE

Dans la seconde moitié du XV^e siècle, de nouvelles découvertes – aussi bien géographiques que techniques – se développèrent dans tous les domaines. Elles n'eurent pas pour conséquences de grandes nouveautés théologiques dans l'enseignement de l'Église, mais un nouveau mode de compréhension du monde et de la création. Certains courants panthéistes réapparaissent et la redécouverte du monde classique ancien produit une certaine « sécularisation ».

1. COD II-1, p. 1169 ; DzS 1333.

Divers facteurs concourent à vider de son contenu, plus qu'à la nier directement, l'idée chrétienne de la création du monde par Dieu.

1. LES ACCENTS RELIGIEUX DE LUTHER

Face à ces courants, les Réformateurs insisteront sur la doctrine classique de la création de toutes choses par Dieu. Ce point ne sera pas un objet direct de controverse avec les catholiques. Mais Luther essaiera d'imprégner de contenu existentiel les formulations de l'enseignement traditionnel. Selon lui, l'idée de la création et de la relation entre le Créateur et la créature doit avoir pour conséquence l'abandon par l'homme de toute intention de trouver en lui-même le fondement de son être. D'autre part, cette donnée signifie que l'homme a reçu son être comme une grâce absolument imméritée. La création peut être vue comme une parole qu'à travers la créature Dieu adresse à l'homme. Ce concept de la créature-parole est considéré comme le centre et le résumé de la doctrine luthérienne de la création¹. Si quelqu'un se ferme à cette parole, il perd le sens du monde qui, n'étant plus sa propre maison, devient pour lui un désert. Dieu est plus profondément, plus intimement dans la créature que la créature elle-même², mais l'homme ne se rend pas toujours compte de cela. Cette présence de Dieu n'est pas toujours reconnue, parce que le monde, à cause du péché, n'est pas celui qui est sorti bon des mains de Dieu. Luther unit le récit de la création avec l'expérience actuelle. Nous devons nous rappeler les biens que nous avons perdus, et penser à la rédemption future dont parle Rm 8,19-25. Le chrétien est au commencement de la vie éternelle, parce qu'il commence à atteindre de nouveau cette connaissance des créatures perdue par Adam³.

Plus que de la réinterprétation des problèmes théologiques et métaphysiques de la création, Luther se préoccupe du profond caractère religieux de ces vérités de foi. On cite fréquemment la phrase de ses catéchismes, « Je crois que Dieu m'a créé, avec toutes

1. Cf. O. BAYER, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen, J.C.B. MOHR, 1990, p. 71 et 81.

2. Cf. WA 23, p. 137 ; BAYER, *op. cit.*, p. 30.

3. Cf. BAYER, *ibid.*, p. 49, 57, 67s.

les créatures¹ ». Sans oublier la référence à la totalité, clairement exprimée, la référence personnelle de cette vérité de foi est accentuée. L'idée de la création à partir du néant se répète en s'actualisant à tout moment de l'existence. Dieu aime tout ce qu'il a créé et s'y complait à nouveau à tout instant. Luther souligne la présence continue de Dieu plus que l'autonomie et l'être propre de la créature. La considération du caractère salvifique de la création prédomine sur l'ontologie. Ainsi, tout comme la Parole fait irruption « à partir de rien », pour Luther la création est une irruption continue de la présence².

2. PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE CHEZ FRANÇOIS SUÁREZ

LES AUTEURS ET LES TEXTES : CAJETAN, *Commentaire de la Somme théologique de saint Thomas*. (dans l'édition de la *STh* de saint Thomas), Romae, 1886.
 – F. SUÁREZ, *L'Œuvre des six jours*, Opera III, Paris, Vivès, 1856, 1-447.
 – *La Fin ultime de l'homme*, Opera IV, Vivès, 1856, 1-156.

La théologie catholique suivra, non sans les modifier, les lignes classiques de la scolastique. N'ayant pas de sérieux motifs de confrontation avec les protestants, même si on ne peut oublier une diversité d'accents, elle ne sentit pas la nécessité de repenser profondément cette doctrine, comme elle le fit par exemple pour la justification et la grâce.

À la nouvelle sensibilité, créée par la Renaissance, correspond sans doute une distinction, plus nette que celle de la grande scolastique, entre la philosophie et la théologie. La distinction avait été préparée par les époques antérieures. Quant au problème de la création, François Suárez le traite d'une part comme question philosophique, car il pense que cet article de foi est vérité de la raison, et d'autre part comme question théologique, dans le traité *Sur l'œuvre des six jours*. Au début de cette étude, Suárez présuppose déjà ce qu'il considère comme les principes généraux de la création : que celle-ci fut nécessaire pour que le monde existât, qu'elle est l'œuvre de la seule toute-puissance de Dieu sans aucun pré-supposé, c'est-à-dire qu'elle fut *ex nihilo*, que l'essence incréée est

1. Cf. WA 30/1, p. 24s et 292s ; cf. BAYER, *ibid.*, p. 80, 89.

2. P. GISEL, *La Création*, p. 220-221.

unique et que d'elle proviennent toutes les autres. Une fois tout cela établi, commence le discours proprement théologique :

Ces données étant acquises, qui peuvent être réunies par le discours de la raison naturelle, une fois réalisée la création des choses, à partir des effets que nous expérimentons, nous traitons ici surtout de la création du monde telle qu'elle fut faite, de sa manière et de ses circonstances. Puisque ces choses ont été déterminées par la libre volonté de Dieu, sa révélation fut nécessaire pour que nous puissions avoir des renseignements sûrs à leur sujet¹.

Il appartient à la théologie, selon cette distinction, de montrer comment s'est produite la création qui, en tant que fait, peut être connue par la raison. Le monde, mais aussi les anges, furent faits au début du temps. Suárez considère aussi que la création sans commencement temporel ne rebute pas *a priori* l'esprit ; mais il n'estime pas cette hypothèse possible dans le cas concret de la création qui a eu lieu, avant tout à cause de l'enseignement de l'Écriture, mais aussi parce que depuis toujours (*ab aeterno*), pourraient se créer des choses « permanentes » et non « successives », comme celles qui constituent le monde concret que nous connaissons². L'exposé des six jours, prolix et riche en détails, conformément à ce que l'auteur a expliqué dans l'introduction prétend montrer le comment de la création des choses. Avec ces présupposés, on ne peut penser que la doctrine de la création soit chez lui en relation intime avec l'histoire du salut. La création survenue semble être une modalité concrète d'une idée générale de la création, qu'on atteint par la philosophie.

3. CRÉATION ET MODERNITÉ : DE VATICAN I À VATICAN II

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : R. AUBERT, *Vatican I*, Paris, Orante, 1964. – L. SCHEFFCZYK, *Création et Providence*, Paris, Cerf, 1967, p. 225-242 (sur les auteurs et les autres tendances théologiques du XIX^e siècle). – L. ARMENDARIZ, « Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación », *Estudios Eclesiasticos* 45, (1970), p. 359-399. – Ch. THEOBALD,

1. SUÁREZ, *L'Œuvre des six jours*, I, prol.; *Opera omnia, op. cit.*, t. III, p. 1.
2. *Ibid.*, I,2,9 ; Vivès, t. III, p. 11.

« La théologie de la création en question. Un état des lieux », *RSR* 81, (1993), p. 613-641.

Nous ne rencontrons aucune définition magistérielle importante sur la création jusqu'au concile Vatican I, en 1870. Même si ce moment tombe déjà hors de la période de référence majeure de ce tome, il convient d'y faire quelque référence, pour compléter notre panorama.

Les problèmes posés par une nouvelle forme de monisme

L'occasion immédiate de l'intervention magistérielle fut une discussion concernant les tendances monistes de la philosophie du XIX^e siècle et l'intention de leur répondre chez ce qu'on appelle le « semi-rationalisme » de G. Hermès et A. Günther. Pour le premier, la vérité de foi sur la création affirme tout ce que la raison devrait admettre. Comme Dieu ne peut créer pour une fin égoïste, on ne peut affirmer qu'il a créé le monde pour sa gloire. Il faudra affirmer, autant par la raison que par la révélation, que c'est la béatitude de la créature qui est la fin ultime de la création. La providence divine signifie seulement que Dieu régit l'univers avec les lois naturelles. Une première réaction magistérielle à ces doctrines se produisit en 1836, quelques années après la mort de l'auteur. On lui impute surtout sa méthode, qui met le doute à la base de toute investigation théologique, et le principe selon lequel la raison est la norme principale et l'unique moyen par lequel l'homme peut obtenir la connaissance surnaturelle¹.

Günther essaiera, lui aussi, de donner un fondement rationnel à la foi dans la création. Celle-ci est considérée comme un produit secondaire du processus qui porte l'Absolu à se constituer comme le Dieu trine. L'idée qu'à Dieu de lui-même est accompagnée par l'idée du « non-moi », du rien. Mais en même temps, cette pensée a une certaine positivité, car elle s'enracine dans la conscience de l'Absolu. Cette pensée équivaut à l'idée que Dieu a de la création, idée qui doit ensuite se réaliser dans une manifestation *ad extra*. Ainsi la création apparaît-elle comme l'envers du processus de la vie divine elle-même. Les réactions officielles ne se feront pas

1. Cf. *DzS* 2738-2740.

attendre. En particulier le bref *Eximiam tuam* de Pie IX à l'archevêque de Cologne en 1857¹. Parmi d'autres erreurs sur la Trinité et l'incarnation, il est mentionné que Günther s'oppose à la doctrine catholique sur la suprême liberté de Dieu dans la création de toute chose. On l'accuse aussi de soumettre la foi à la raison humaine et à la philosophie.

Vatican I et la constitution « Dei Filius »

D'une façon plus équilibrée et systématique, le concile Vatican I, en 1870², expose les points fondamentaux de la doctrine de la création dans la constitution dogmatique *Dei Filius*. Le premier chapitre, intitulé « Dieu créateur de tout », contient les affirmations les plus importantes. L'unique Dieu vivant et vrai est le créateur du ciel et de la terre, il est distinct du monde et « ineffablement élevé au dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui³ ».

Ce seul vrai Dieu, par sa bonté et par sa toute-puissance, non pas pour augmenter sa béatitude ni pour acquérir sa perfection, mais pour manifester celle-ci par les biens qu'il accorde à ses créatures, a, dans le plus libre des desseins, tout ensemble, dès le commencement des temps, créé de rien les deux sortes de créatures, les spirituelles et les corporelles, c'est-à-dire les anges et le monde et ensuite la créature humaine qui tient des deux, composée qu'elle est d'esprit et de corps⁴.

Le texte reproduit, avec des ajouts notables, la définition de Latran IV que nous avons déjà rencontrée⁵. La mention de la toute-puissance divine est précédée par celle de la bonté dont parlait déjà le concile de Florence. Est aussi ajoutée et soulignée la mention explicite de la liberté avec laquelle Dieu a créé toute chose (*liber-rimo consilio*). Une dimension de cette liberté divine consiste en ce que Dieu ne crée pas pour augmenter sa béatitude ni pour l'acquérir. Par conséquent, il ne dépend en rien de la créature. La finalité de la création est, selon ce qu'on déduit du texte, la manifestation de la perfection divine par les biens concédés aux

1. Cf. *DzS* 2828-2831.

2. Sur le contexte historique de Vatican I, cf. t. 3, p. 501-502.

3. Cf. *COD* II-2, p. 1637 ; *DzS* 3001 ; *FC* 252.

4. *COD* II-2, p. 1637-1639 ; *DzS* 3002 ; *FC* 253.

5. Cf. *supra*, p. 64

créatures. Il est important de signaler ce point pour interpréter la notion de gloire de Dieu en accord avec celle que nous rencontrons ensuite. Cette déclaration est complétée par la mention de la providence divine : Dieu soigne et gouverne avec sa providence toutes les choses qu'il a créées, parce que rien n'est caché à ses yeux, pas même les choses futures (cf. Sg 8,1 ; He 4,13)¹.

Une différence avec Latran IV est cependant significative d'un écart dans la manière de considérer dogmatiquement la création. L'ancien concile l'avait attribuée au Dieu trinitaire, Père, Fils et Saint-Esprit, considérés comme un principe unique. En parlant du Dieu créateur Vatican I ne mentionne en rien la Trinité, pas même pour dire que la création est une œuvre commune des trois personnes. Il ne retient que la mention du Dieu unique. L'affirmation de la création sort en quelque sorte du cadre traditionnel du Credo, pour être traitée dans celui des « préambules de la foi » (*praeambula fidei*), préalables à la révélation et accessibles en droit à la raison. Ceci est confirmé par le caractère très philosophique du vocabulaire concernant les attributs du Dieu unique et son activité créatrice, et lié au plan de la constitution *Dei Filius* qui, dans son deuxième chapitre, après avoir traité du Dieu créateur, en viendra à la révélation. De même, la création est présentée sans aucun lien avec l'histoire du salut. La mention de la providence va dans le même sens. De plus, l'enseignement qui suivra immédiatement dans le chapitre 2, et selon lequel Dieu comme principe et fin de toutes les choses peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées, affecte indirectement la théologie de la création². La rédaction donne à penser que ces vérités, sans doute « crues et professées » par le concile, peuvent être rejointes par la raison naturelle, éclairée par la révélation, afin que « dans la condition présente du genre humain » elles puissent être connues « facilement, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur », (comme le dira le même ch. 2). La thèse sous-jacente est que « le dogme de la création n'est pas seulement un article de foi mais en même temps "une vérité d'ordre naturel" »³.

1. Cf. COD II-2, p. 1639 ; DzS 3003 ; FC 254.

2. Cf. COD II-2, p. 1639 et 1647 ; DzS 3004 et 3026 ; FC 86 et 104.

3. Cf. Ch. THEOBALD, *art. cit.*, p. 618, présentant la manière dont H. Pinard analysait le texte de Vatican I dans son article « Création » du DTC III, (1908), 2197.

Ces vérités devraient donc pouvoir être partagées avec d'autres esprits qui ne professent pas la foi chrétienne. Mais le concile n'entre pas dans les détails et laisse ouverte la question de la cognoscibilité par la seule raison de la vérité de la création en toutes ses particularités, par exemple la création *ex nihilo*, etc.

Ces affirmations sont complétées par les canons correspondants¹. Le concile y insiste sur la création de tout par Dieu, sur la distinction entre Dieu et la créature, qui ne sont pas une unique et même substance, de sorte qu'est condamné tout panthéisme (can. 1 et 3). Il exclut que les créatures corporelles et spirituelles puissent être considérées comme des émanations de l'essence divine, que tout vienne par évolution ou manifestation de cette même essence, ou que Dieu soit un être universel et indéterminé qui, dans le processus de sa détermination, constitue les distinctions entre les êtres (can. 4). Dans le canon 5, qui intéresse le plus notre sujet, le concile affirme d'abord de nouveau la création de tout *ex nihilo*, mais il en donne une formulation positive : toute chose dépend de Dieu selon toute sa substance (*substantia*), c'est-à-dire en tout ce qu'elle est. Ensuite, il revient sur la liberté de Dieu dans la création : Dieu n'a pas créé avec la même nécessité que celle qui est la sienne dans son amour pour lui-même. Il affirme enfin que le monde a été créé pour la gloire de Dieu. Ce concept, qui n'est pas nouveau, n'est pas défini. Mais en comparant ce canon avec le texte de la constitution, nous voyons comment la gloire de Dieu semble équivaloir à la manifestation de la perfection divine par les biens concédés à la créature. On recueille implicitement l'idée que nous avons rencontrée chez les grands auteurs scolastiques : la finalité de la création est Dieu lui-même, non parce qu'il doit se perfectionner, mais parce que les créatures trouvent leur plénitude dans la participation à sa perfection et à sa bonté.

On découvre aisément les problèmes auxquels voulaient répondre le concile Vatican I dans sa constitution *Dei Filius*. Face à toute confusion et identification de Dieu à sa créature, ou aux intentions de mettre en relation la création avec l'autodéfinition de Dieu lui-même, le concile signale clairement la différence entre le Créateur et la créature, la liberté totale de l'acte créateur, qui provient de sa bonté avant même sa toute-puissance. La clarification de cette doc-

1. Cf. COD II-2, p. 1645-1647 ; DzS 3021-3025 ; FC 255-259.

trine traditionnelle est sans doute l'un des mérites du concile Vatican I. Après lui ne se poseront plus de graves problèmes sur ces questions dans les milieux de la théologie catholique. Quelques-unes, auxquelles le concile ne put prêter attention, resteront cependant ouvertes : les interrogations scientifiques sur l'idée de la création, par exemple l'évolutionnisme, et l'interprétation faite jusque-là des récits bibliques des origines.

Naturellement, le concile Vatican I fut le fruit de son temps. Les questions posées furent discutées et parfois résolues dans le contexte même où elles surgirent. Il est clair que Vatican I ne pouvait être indépendant de tous ces conditionnements. Dans toutes les affirmations sur la création et la providence, aux notions bien affinées, la connexion avec le mystère du Christ n'est pas explicitée. Il est seulement dit dans le prologue de la constitution, en termes généraux, qu'on veut confesser et déclarer la doctrine salvatrice du Christ. Nous avons vu que ce problème vient de loin en théologie¹.

Le concile de Vatican II : une création « anthropocentrique »

Le concile Vatican II n'a pas parlé explicitement du thème de la création. Mais on y trouve des allusions significatives. Déjà dans la constitution *Dei Verbum*, par exemple, la création est clairement inscrite dans l'ordre de la révélation qui a son sommet dans le Christ et située au début de l'histoire du salut à la lumière du récit biblique².

Mais c'est essentiellement dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes*,³ qui traite de l'activité humaine dans l'univers, que la création est présentée et de manière très « anthropocentrique » :

L'homme, créé à l'image de Dieu, a reçu l'ordre de soumettre la terre et tout ce qui y est contenu, de gouverner le monde en justice et sainteté et, reconnaissant Dieu comme Créateur de toutes choses, de lui rapporter sa personne et l'ensemble des réalités, de façon que, toutes choses en étant

1. Cf. SCHEFFCZYK, *Création et Providence*, p. 243 ; L. ARMENDARIZ, « Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación », *Estudios Eclesiásticos* 45, (1970), p. 359-399.

2. DV 2-3, COD II-2, p. 1973 ; cf. Ch. Theobald, *art. cit.*, p. 621.

3. GS, I^{re} partie, ch. 3, 33-39 ; COD II-2, p. 2207-2215.

soumises à l'homme, le nom même de Dieu soit l'objet d'admiration, sur toute la terre (GS 34).

La double finalité de la création, la gloire de Dieu et le bien de l'homme, sur laquelle Vatican I avait débattu, se trouve ici articulée et hiérarchisée. Dieu est l'unique créateur de toute chose. Les hommes, par leur action dans le monde, « prolongent » l'œuvre du Créateur. La bonté que le Créateur a imprimée dans la créature est mise en relief (GS 36), là où le document parle de l'autonomie de la réalité temporelle. L'achèvement de toute l'activité humaine est enfin attribué au Christ en son mystère pascal :

Le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair, et, venu habiter la terre des hommes, homme véritable, il est entré dans l'histoire du monde, l'assumant et la récapitulant en lui-même (GS 38).

Cette référence christologique porte inévitablement avec elle celle de la consommation eschatologique vers laquelle tend toute la création. Dans l'enseignement du concile celle-ci se trouve bien reconnectée avec l'ensemble de l'édifice dogmatique. Mais les déclarations de Vatican II reflètent un climat d'optimisme que les années qui suivront viendront démentir.

4. CONCLUSION : DOCTRINE ET THÉOLOGIE DE LA CRÉATION À LA FIN DU XX^E SIÈCLE

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : K. BARTH, *Dogmatique*, Vol. 3,1 : *La doctrine de la création*, Genève, Labor et Fides, 1960. – W. KERN, « La création, source permanente du salut » (1967), *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 6 : *La Trinité et la création*, Paris, Cerf, 1971, p. 229-336. – A. GANOCZY, *Homme créateur – Dieu créateur* (1976), Cerf, 1979 ; *Théologie de la nature* (1982), Paris, Desclée, 1988 ; *Schöpfungslehre*, Düsseldorf, 1983. – P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencements*, Paris, Seuil, 1986. – J. MOLTMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (1985), Cerf, 1988. – P. GISEL, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1980, 2^e éd. 1987. – COLLECTIF, *Création et salut*, Bruxelles, Fac. Univ. Saint-Louis, 1989.

En conclusion de ce long parcours historique sur la doctrine et le dogme de la création, il est intéressant de noter un regain d'intérêt dans la réflexion contemporaine pour un thème qui est longtemps demeuré quelque peu stagnant. Sur le fonds doctrinal désormais bien acquis, des orientations nouvelles se sont exprimées

et des questions se sont posées, qui ont d'ailleurs évolué depuis un certain nombre de décennies. Retenons trois points plus importants.

Le premier est l'intégration du thème de la création dans la perspective de l'histoire du salut et la remise en honneur de sa dimension proprement religieuse. Au milieu de ce siècle, l'influence de K. Barth a été importante à ce propos, en particulier sur la théologie catholique. Dans son interprétation du récit biblique des origines, Barth voit la création comme « le fondement extérieur de l'alliance », c'est-à-dire qu'elle en est un présupposé nécessaire, une préparation – certains diront un « prétexte » ou un « apprêt » – à l'édifice de la grâce ; réciproquement l'alliance est « le fondement intérieur de la création¹ », c'est-à-dire qu'elle en est le sens et le but et donc qu'elle la conditionne du tout au tout. Il est vrai que le mouvement de la révélation biblique va de l'alliance à la création, qui en est comme le premier temps universel, celui de l'ouverture de l'histoire du salut, et que le salut lui-même est souvent présenté comme une création nouvelle (cf. Is 40). Ces formules barthiennes ont été reconnues comme légitimes par J. Ratzinger et reprises, pour une large part, par W. Kern qui voit dans la création « la source permanente du salut² ». H. Bouillard, pour sa part, se demande si cette perspective n'est pas poussée trop loin chez Barth, au point de tomber dans un certain « docétisme » de la création, qui lui enlève sa consistance et sa valeur d'altérité par rapport à Dieu.

On sait les difficultés rencontrées au XIX^e siècle pour situer la spécificité du témoignage biblique sur la création par rapport aux découvertes scientifiques sur les origines du monde et de l'homme. Un fondamentalisme biblique inconscient a contribué alors à beaucoup de solutions « concordistes » qui ne pouvaient que s'écrouler. La problématique de ce qui revient au discours scientifique et au discours religieux en cette matière est aujourd'hui bien clarifiée. Le conflit a évolué en un véritable dialogue entre scientifiques et théologiens où chacun essaie d'écouter tout ce que l'autre peut apporter en vue d'une considération plus juste. L'ampleur des découvertes

1. Cf. K. BARTH, *op. cit.* ; voir la manière dont H. Bouillard en rend compte dans *Karl Barth, 2/1, Parole de Dieu et existence humaine*, Paris, Aubier, 1957, p. 188-189.

2. Cf. Ch. THEOBALD, *art. cit.*, p. 625-631.

scientifiques récentes sur l'origine du monde, et la complexité des problèmes épistémologiques posés pour en rendre compte au plan du discours, imposaient d'ailleurs une confrontation entre philosophie, théologie et science¹.

La théologie du XX^e siècle a largement mis en valeur le thème de la vocation de l'homme à « achever » la création par son travail sur la nature au profit d'un monde plus heureux et plus juste. Nous avons vu combien la constitution *Gaudium et Spes* a repris à son compte cette idée dans un climat de confiant optimisme. Mais depuis lors, l'activité humaine sur la création a donné lieu à de cruelles interrogations : l'homme n'est-il pas en train d'épuiser et finalement de détruire son environnement ? La théologie n'a-t-elle pas trop fait de celui-ci le « roi » de la création au lieu de le considérer comme son « gérant », celui qui en est responsable devant Dieu et devant ses frères, en particulier ses successeurs ? Devant des abus criants, la préoccupation écologique s'est généralisée, non sans tomber à son tour dans certains excès idéologiques et pratiques. Cette préoccupation a eu son impact sur la théologie, en particulier avec le *Traité écologique de la création* de J. Moltmann². Elle est aussi un objet de dialogue œcuménique³. Elle est sans doute appelée à des développements futurs. Car la création est à la fois le don de Dieu à l'homme et le lieu d'exercice de la liberté de l'homme dans sa réponse à Dieu.

1. Cf. « L'avenir de la création », *RSR* 81, (1993), p. 491-641, qui rend compte d'un colloque interdisciplinaire sur la création.

2. Cf. Ch. THEOBALD, *art. cit.*, p. 631-635.

3. Cf. Le rassemblement œcuménique européen de Bâle (mai 1989) qui avait pour thème « Paix, justice et sauvegarde de la création », *DC* 86, (1989), p. 733-759.