

LIVRE II

La doctrine de la création

A consulter : S. Thomas, S. th., I, q. 44-49. Petau, De sex primorum mundi dierum opificio, IV (éd. Paris, 1906). Janssens, Summa theol., VI. Palmieri, De Deo creante et elevante (1878). Mazzella, De Deo creante (1800). Tepe, Inst., II, 417 sq. Pesch, III. Lahousse, De Deo creante et elevante. Jungman, De Deo creatore (1883). Hontheim, Inst. theol., 748 sq. Van Noort, De Deo creatore (1912). Diekamp, II, 1-45. Minges, I, 161-191. Beraza, De Deo creante (1921). D. ct. théol., III, 2034-2200, v. Création (riche bibliographie).

Après avoir étudié Dieu en lui-même, l'exposé dogmatique passe à son action extérieure. Son œuvre première et fondamentale est la Création. Elle est la condition préalable de toute son action extérieure. On doit cependant distinguer l'acte divin créateur (*creatio activa*) de l'œuvre créée (*creatio passiva*). Par suite, le traité de la Création se divise en deux sections. L'acte créateur lui-même peut être distingué logiquement, quand on l'envisage dans son commencement, dans sa durée et dans sa fin et ceci produira une nouvelle division : 1^o La Création proprement dite, primitive ; 2^o Sa conservation ; 3^o La direction ou le gouvernement du monde pour le conduire à sa fin dernière.

PREMIÈRE SECTION

L'acte créateur

CHAPITRE PREMIER

La Création du monde

§ 62. L'acte créateur en soi

THÈSE. Dieu a appelé le monde à l'existence en le tirant du néant ; autrement dit, il l'a créé.
De foi.

Explication. La Création du monde a été souvent définie. Comme elle est une vérité spécifiquement chrétienne, le *Symbole des Apôtres* l'exprime déjà : « Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem cœli et terræ. » Contre les erreurs panthéistes et dualistes, le IV^e Concile

de Latran déclare : « Unum universorum principium, Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium ; qui sua omnipotenti virtute ab initio temporis utramque de *nihilo condidit creaturam*, spiritualement et corporellement, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. » (Denz., 428.) A l'époque contemporaine, Günther, Hermès, le panthéisme et le monisme, amenèrent le Concile du Vatican à exprimer de nouveau l'antique doctrine. Le canon décisif de ce Concile est formulé ainsi : « S. q. non confiteatur, mundum resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, *secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas*. . . a. s. » (Denz., 1805.) Ainsi la notion de Création, qui se rattache à la Bible et qui a été élaborée par la Scolastique, a été incorporée à la définition. Le mot « creare » (*bara*), comme on le démontrera en réfutant les objections, désigne la « production rei ex nihilo sui et subjecti », comme le dit l'École, ou « *secundum totam substantiam* », comme le dit le Concile : par conséquent, la production de la matière et de la forme. Toute « production » est « *ex nihilo sui* », en tant que la forme produite n'existait pas avant ; mais dans la Création seulement elle est aussi « *ex nihilo subjecti* », en tant que là, et là seulement, il manque aussi la matière de laquelle et dans laquelle la forme pourrait être produite.

Il faut bien entendre l'expression « *ex nihilo* ». Ce mot ne désigne pas quelque chose avec quoi Dieu a fait le monde, la cause matérielle ; cette cause est précisément niée. Le dogme veut dire : Dieu a produit l'univers sans se servir de rien d'autre, par sa volonté toute-puissante. Dieu est la cause absolue, unique du monde. Par suite, on ne peut pas nous opposer l'axiome : « De rien rien ne se fait », car le monde n'a pas pour origine le néant, il ne s'est pas produit de lui-même (*sine causa efficiente*), mais il a été produit par Dieu.

Preuve. « In principio creavit Deus cœlum et terram. » (Gen., I, 1.) Les mots ciel et terre désignent l'univers. Leur production s'appelle *bara*. (LXX : ἐποίησεν, *creavit*.) Si le verbe a parfois le sens de « faire », « façonner avec une matière existante », le contexte, ainsi que toute la doctrine biblique et son interprétation juive et chrétienne, indiquent qu'il faut l'entendre dans le sens intensif de « *creare ex nihilo* ».

D'après la Bible, Dieu apparaît non pas comme le *modeleur* de l'univers, mais comme son Créateur. « Au commencement », alors que rien encore n'existait (au sens absolu), Dieu créa, etc. Il est vrai qu'on a essayé d'affaiblir le sens de « *bara* », en le vocalisant en « *bero* », et en traduisant : « Quand Dieu fit le monde », avec l'intention de sous-entendre, dans ce verset, une prétendue « *creatio secunda* » et de l'assimiler aux cosmogonies païennes. Seulement « entendre cette phrase comme une phrase *subordonnée* donne une construction véritablement désespérante et supprime le mouvement et la simplicité de cette phrase puissante de la Bible ». (Böhl, I, 57.) Au reste, la Bible ne sait rien des cosmogonies païennes ; Dieu est partout le maître de la matière comme de ses formes. Ce n'est que plus tard, après la production de la matière, qu'il peut être question d'une « *creatio secunda* » dans les plantes et les animaux, ainsi que dans l'homme. Mais pour la lumière (*fiat lux*) et pour l'insufflation de l'esprit de vie (l'âme) dans le corps de l'homme, il s'agit de nouveau d'une « *creatio prima* ». Au reste, il est facile de reconnaître la « *creatio secunda* » : « Germinet terra herbam », « producat terra animam »

viventem », etc. La « creatio secunda » est une création improprement dite, médiate, qui tombe dans le temps.

Le Dieu Créateur est le dogme fondamental de tout l'Ancien Testament. Les Prophètes et les Psaumes en parlent en termes éloquents : « Qui a mesuré l'océan dans le creux de sa main et l'étendue des cieux à l'empan ? Qui a mesuré au boisseau toute la poussière de la terre et a pesé les montagnes au crochet ? Qui a dirigé l'esprit de Jahvé ? ... Toutes les nations sont devant lui comme rien, il les compte pour néant et vanité. » (Is., XL, 12-17.) Le psaume CIII est un hymne enthousiaste à la Création. (Cf. Ps. VIII, XVIII, XXXII ; CXLV, 6. Job, IX, 5-13 ; XII, 7-11 ; XXVI, 5-14 ; XXXVII, 1-22 ; XXXVIII, 4-41. Sap., XIII, 1-9 ; XIV, 1-14. Prov., VIII, 22-31. Eccli., XVIII, 1.) Le terme « ex nihilo » se rencontre pour la première fois dans la bouche de la mère des Macchabées qui atteste la foi juive : « Peto, nate, ut adspicias ad cælum et terram et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo (ἐξ οὐκ ὄντων) fecit illa Deus. » (II Macch., VII, 28.) Cette foi universelle à la Création n'est pas démentie par Sag., XI, 18, où il est dit : « (Deus) creavit orbem terrarum ex materia invisibilis (ἐξ ἀόρατου ὕλης). » Il n'est pas nécessaire de voir dans ce texte un emprunt de la Diaspora à la doctrine platonicienne ; il s'explique très bien comme s'appliquant à la « creatio secunda » sortie du chaos du premier jour. (Gen., I, 2.) De même, Hébr., XI, 3 : « Aptata esse sæcula verbo Dei ut ex invisibilibus visibilia fierent » — des choses non visibles (μὴ ἐκ φαινομένων) ont été faites les choses visibles. Il faut probablement penser ici à la puissance créatrice de Dieu par laquelle a été produit le visible.

Jésus n'avait pas besoin d'annoncer le dogme de la Création à son peuple. Il y fait cependant quelquefois allusion. Il appelle solennellement Dieu le « Seigneur du ciel et de la terre » (Math., XI, 25) et rétablit le mariage comme il était « au commencement » (Math., XIX, 4), et dit que « le Père du ciel fait lever son soleil sur les bons et les mauvais et pleut sur les justes et les injustes » (Math., V, 45), et a souci de toutes les créatures. (Math., VI, 26.)

Les Apôtres signalent la Création pour des raisons christologiques, afin de prouver que le Christ est la tête de la Création. Il est « primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia. » (Col., I, 15 sq.) « Quem (Filium) constituit heredem universorum, per quem fecit et sæcula. » (Hébr., I, 2.) « Quoniam ex ipso (Deo) et per ipsum et in ipso sunt omnia : ipsi gloria in sæcula. » (Rom., XI, 36 ; cf. Col., III, 10 ; Eph., III, 9 ; I Tim., IV, 3 sq. ; Jacq., I, 18 ; I Pier., IV, 19.) « Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est. » (Jean, I, 3.) « Ego sum... primus et novissimus, principium et finis. » (Apoc., XXII, 13 ; cf. III, 14.) La jeune Église, dans sa détresse, conjure Dieu,

par sa puissance créatrice, de lui apporter secours (Act. Ap., IV, 24) ; elle exhorte les païens à s'élever du culte des créatures au culte du Créateur. (Act. Ap., XIV, 14 ; cf. XVII, 24-31.)

Synthèse. 1° Dieu et le monde sont essentiellement distincts ; tout est produit par la parole de Dieu, par sa libre puissance créatrice, et non par émanation ou évolution naturelle ; 2° Il n'y a pas d'opposition, pas de combat avec le chaos, comme dans les cosmogonies païennes, pour modeler la matière ; 3° La matière obéit immédiatement à toute « parole » du Créateur ; elle continue d'obéir aux lois naturelles créées, comme elle l'a fait au commencement ; 4° De même que nulle part n'apparaît l'ombre d'un combat mythologique du démiurge contre la résistance du chaos et qu'on voit au contraire la production, sans effort, par la simple volonté du Créateur ; de même on ne trouve nulle part trace de dualisme : c'est partout le même principe de création : Dieu ; 5° On ne trouve pas non plus la théogonie païenne qui, dans les antiques cosmogonies, constitue une succession d'intermédiaires. L'Ancien Testament ne connaît qu'un Dieu, qui est en même temps créateur ; il ne connaît pas de démiurges ; 6° La force cosmique (ruach Elohim) pénètre la matière, elle ne la façonne pas de l'extérieur ; 7° Dans le récit mosaïque de la Création, et là seulement, il y a des idées morales : l'action de Dieu est « bonne », « très bonne » et sert de modèle à la fête du sabbat. La création a été faite pour les élus ; plus tard les psaumes disent qu'elle a été faite « ad gloriam Dei ».

Les Pères. Ils eurent l'occasion de parler du dogme de la Création pour combattre le paganisme qui admettait l'éternité et l'existence indépendante de la matière. Ils s'appliquèrent aussi à chercher les traces de Dieu dans la Création pour démontrer par là l'existence de Dieu. Le dualisme et le gnosticisme les obligèrent à étudier de plus près l'acte créateur. Ces hérésies voulaient séparer la Création de Dieu au moyen des démiurges ou bien expliquaient l'acte créateur comme une émanation de Dieu, un écoulement de la divine substance dont auraient été formées les choses créées. Il fallait donc affirmer la création libre du monde « ex nihilo » et par un simple acte de la Toute-Puissance divine. Par ailleurs, la question du Logos, qui préoccupa beaucoup les apologistes, était en connexion étroite avec l'acte créateur et demandait un examen constant de la doctrine de la Création. Il fallait, avant tout, établir une distinction entre « generare, creare, emanare, facere ». (Cf. § 51 et 53.) Les Pères expliquent maintes fois le « bereschit » (Gen., I, 1) de la manière suivante : « In principio, ἐν ἀρχῇ = in Filio. » (Jean, VIII, 25.)

Ils réfutèrent l'éternité de la matière en s'appuyant sur sa mutabilité. Une matière éternelle doit être immuable. Si elle est immuable, il serait impossible que Dieu en fasse le « substratum » de son organisation du monde, comme le prétendaient Platon et ses partisans. C'est ainsi qu'argumente S. Irénée. (A. h., II, 2 ; II, 4 ; II, 5 ; II, 30.) S. Théophile écrit : « Ce qui peut devenir est changeant et soumis au changement ; ce qui est sans commencement est immuable et n'est pas soumis au changement. Ensuite qu'y aurait-il de grand pour Dieu, s'il avait fait le monde d'une matière préexistante ? Un simple artisan humain, quand il trouve quelque part une matière, en fait lui aussi ce qu'il veut. » (Ad Autol., II, 4.) D'après l'auteur de l'« Avertissement aux Gentils » (Justin ?), la différence entre le Créateur et un démiurge la fait avec une matière préexistante. (Cohort. ad Gent., 22.) De même Tertullien, S. Ambroise, S. Basile, S. Augustin. Ils repoussent le dualisme en démontrant que l'existence de deux principes suprêmes serait une contradiction interne. En effet, le mal n'a pas d'existence propre ; il n'a donc pas été créé, mais plutôt il a son fondement dans la volonté libre de l'homme ; enfin, disent-ils, il n'y aurait pas de bien, si le monde avait été produit par un principe mauvais.

La Scolastique eut à combattre les mêmes adversaires du dogme que les Pères. Elle le fit avec les mêmes moyens, d'une manière plus étendue et plus pénétrante. Les tendances dualistes furent représentées par les Pauliciens, les Bogomiles, les Albigeois, les Cathares ; les tendances panthéistes le furent par Almaric de Bena,

David de Dinant; plus tard par le faux mysticisme (Eckart) et par l'humanisme. Toutes ces erreurs se rencontraient dans la croyance à l'éternité de la matière. De là les efforts de tous les scolastiques, et particulièrement de S. Thomas dans ses deux *Sommes*, pour établir ces deux thèses, du point de vue de la Révélation comme du point de vue de la raison : Dieu n'est d'aucune façon identique au monde et, par conséquent, Dieu et le monde sont et restent absolument différents dans leur être; ensuite le monde n'est ni éternel ni produit par un principe juxtaposé à Dieu, mais il a été librement tiré du néant par Dieu. Ce qui est tiré du néant n'est, au sens strict, que l'« *esse simpliciter* », non l'« *esse tale* ». « *Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum (par ex. : vivere, etc.), quæ ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, pertinent ad causas secundas, quæ agunt per informationem (en donnant une nouvelle forme), quasi supposito effectu causæ universalis.* » (De pot., III, 1, corp.)

La Création est-elle une vérité de raison? Les réponses sont différentes. Pierre Lombard répondait déjà affirmativement. Heinrich (v, xxix, 64sq.), se prononce lui aussi énergiquement pour l'affirmative, en invoquant l'autorité du Concile du Vatican; d'autres, comme Schanz, sont plus réservés. « Personne ne peut se passer de cette notion, mais personne non plus ne doit attendre d'elle qu'elle l'introduise dans l'atelier de Dieu et lui mette devant les yeux le comment de l'activité créatrice divine. Il faudrait être Dieu pour comprendre la création. La notion répugne à notre imagination, mais ne présente pas pour la pensée pure de difficultés insurmontables, pour ne pas dire, avec les scolastiques, qu'elle ne présente aucune difficulté. Ce n'est pas une notion contradictoire. » (Schanz-Koch, Apol., 14, 668.) La difficulté pour nous réside en ceci : il nous est impossible de nous représenter un commencement complètement absolu; nous ne pouvons penser que dans la catégorie du temps. Sur le jugement de S. Thomas, cf. § 63.

Historiquement il est certain qu'aucun peuple et aucune philosophie, en dehors de la Révélation positive, ne connaît la notion stricte de la Création. S. Thomas dit à ce sujet : « *Quidam posuerunt mundum æternum, quidam materiam mundi æternam, ex qua aliquo tempore mundus cœpit generari, vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore, aut lite : ab omnibus enim his ponitur aliquid præter Deum æternum, quod fidei catholicæ repugnat.* » (Cont. Gent., II, 38.) Il manque aux théories païennes de la « création » : 1° L'élément de la liberté de Dieu; Aristote ne connaît pas de volonté créatrice de Dieu; 2° La « production ex nihilo ». — Quand on n'admet pas que la création soit une vérité de raison on n'est pas atteint par les décisions du Concile du Vatican (sess. 3, c. 1, can. 1), car les Pères du Concile, dans la discussion à ce sujet, déclarèrent : « *Etsi in canone legatur vocabulum « Creator », non ideo defuitur creationem proprie dictam ratione demonstrari posse.* » (Granderath, Const. Concil. Vatic., 42 et 46.)

L'importance de la notion exacte de la Création résulte évidemment de ce que nous avons dit. Elle distingue nettement Dieu, dans son Être, de toute créature et barre complètement la route à toute contamination panthéiste. Mais aussi à la lumière de la doctrine de la Création, Dieu apparaît comme le « Maître du monde », ou « du ciel et de la terre », infiniment parfait et infiniment bon, qui est en droit d'attendre du monde entier, mais particulièrement de la créature humaine, le tribut de l'adoration. Par suite, l'acte divin créateur est aussi le fondement premier de la religion. La Rédemption, par rapport à cet acte, est secondaire en tant qu'elle est le rétablissement de l'humanité tombée, dans ses relations pures et primitives avec Dieu. C'est pourquoi aussi le Symbole des Apôtres commence par affirmer la foi à Dieu le Créateur tout-puissant du ciel et de la terre. Dans l'Ancien Testament, l'acte divin créateur est mis absolument au premier plan. Dans le Nouveau Testament, cet acte doit d'abord provisoirement céder la première place au second grand acte de Dieu, la Rédemption. Mais, dès l'âge patristique, les deux actes sont mis sur le même plan. Déjà, à partir de la Didaché, les chrétiens ont la coutume de remercier Dieu, dans la grande prière eucharistique, pour les dons de la Création et de la Rédemption. La profession de foi au Dieu Créateur apparaît avec une force

Tableau synoptique de l'œuvre des six jours (1)

	1. Décret de création	2. Réalisation	3. Description	4. Louange	5. Ordre des jours	6. Bénédiction
Premier jour. Lumière. (Gen., 1, 3-5.)	Dieu dit : Que la lumière soit.	Et la lumière fut.	Et il sépara la lumière des ténèbres.	Dieu vit que la lumière était bonne.	Et il y eut un soir et un matin et ce fut le premier jour (2).	
Deuxième jour. Firmament. (1, 6-8.)	Dieu dit : Que le firmament soit.	Et cela fut ainsi.	Et Dieu fit le firmament.	Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un soir et un matin, le second jour.	
Troisième jour. Mer, terre et plantes. (1, 9-13.)	Dieu dit : Que les eaux se rassemblent... Il dit : Que la terre germe.	Et cela fut ainsi. Et cela fut ainsi.	Et Dieu appela le sec terre... Et la terre germa.	Et Dieu vit que c'était bon. Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un matin et un soir, le troisième jour.	
Quatrième jour. Lumières du ciel. (1, 14-19.)	Dieu dit : Qu'il y ait des lumières.	Et cela fut ainsi.	Dieu fit deux grandes lumières et les plaça...	Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un soir et un matin, le quatrième jour.	Et Dieu les bénit en disant...
Cinquième jour. Animaux aquatiques et de l'air. (1, 20-23.)	Dieu dit : Que l'eau produise des animaux rampants et des oiseaux.	Et cela fut ainsi.	Dieu créa les grands animaux aquatiques.	Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un soir et un matin, le cinquième jour.	
Sixième jour. Animaux terrestres et homme. (1, 24-31.)	Dieu dit : Que la terre produise des animaux vivants. Il dit : Créons l'homme.	Et cela fut ainsi. Et cela fut ainsi.	Dieu créa les bêtes. Et Dieu créa l'homme.	Et Dieu vit que c'était bon. Dieu vit tout ce qu'il avait fait et c'était très bon.	Et il y eut un soir et un matin, le sixième jour.	Et Dieu les bénit et leur dit...

(1) Ce tableau est emprunté au *Traité de la Création* du théologien espagnol Beraza (Bilbao, 1921)

(2) D'après la conception juive, le jour s'étendait du soir au soir.

plus tard par le faux mysticisme (Eckart) et par l'humanisme. se rencontreraient dans la croyance à l'éternité de la matière. De us les scolastiques, et particulièrement de S. Thomas dans ses établir ces deux thèses, du point de vue de la Révélation comme e la raison : Dieu n'est d'aucune façon identique au monde et, ieu et le monde sont et restent absolument différents dans leur monde n'est ni éternel ni produit par un principe juxtaposé à librement tiré du néant par Dieu. Ce qui est tiré du néant n'est. l'« *esse simpliciter* », non l'« *esse tale* ». « *Causalitates enim entis in primam causam universalem ; causalitas vero aliorum etc.* », quæ ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, secundas, quæ agunt per informationem (en donnant une quasi supposito effectu causæ universalis. » (De pot., III, 1,

elle une vérité de raison? Les réponses sont différentes. tendait déjà affirmativement. Heinrich (v, xxix, 64sq.), se prononce ment pour l'affirmative, en invoquant l'autorité du Concile du comme Schanz, sont plus réservés. « Personne ne peut se passer is personne non plus ne doit attendre d'elle qu'elle l'introduise eu et lui mette devant les yeux le comment de l'activité créatrice être Dieu pour comprendre la création. La notion répugne à mais ne présente pas pour la pensée pure de difficultés insur- e pas dire, avec les scolastiques, qu'elle ne présente aucune pas une notion contradictoire. » (Schanz-Koch, Apol., 14, 668.) nous réside en ceci : il nous est impossible de nous représenter complètement absolu ; nous ne pouvons penser que dans la Sur le jugement de S. Thomas, cf. § 63.

est certain qu'aucun peuple et aucune philosophie, en dehors positive, ne connaît la notion stricte de la Création. S. Thomas quidam posuerunt mundum æternum, quidam materiam mundi quo tempore mundus cepit generari, vel a casu, vel ab aliquo amore, aut lite : ab omnibus enim his ponitur aliquid præter mod fidei catholicæ repugnat. » (Cont. Gent., II, 38.) Il manque s de la « création » : 1^o L'élément de la liberté de Dieu ; Aristote volonté créatrice de Dieu ; 2^o La « production ex nihilo ». — pas que la création soit une vérité de raison on n'est pas atteint a Concile du Vatican (sess. 3, c. 1, can. 1), car les Pères du cussion à ce sujet, déclarèrent : « Etsi in canone legatur voca- non ideo definitur creationem proprie dictam ratione demons- derath, Const. Concil. Vatic., 42 et 46.)

la notion exacte de la Création résulte évidemment de ce que p distingue nettement Dieu, dans son Être, de toute créature ent la route à toute contamination panthéiste. Mais aussi à la e de la Création, Dieu apparaît comme le « Maître du monde », a terre », infiniment parfait et infiniment bon, qui est en droit e entier, mais particulièrement de la créature humaine, le tri- ar suite, l'acte divin créateur est aussi le fondement premier emption, par rapport à cet acte, est secondaire en tant qu'elle e de l'humanité tombée, dans ses relations pures et primitives arquoi aussi le Symbole des Apôtres commence par affirmer la r tout-puissant du ciel et de la terre. Dans l'Ancien Testament, est mis absolument au premier plan. Dans le Nouveau Testa- l'abord provisoirement céder la première place au second grand emption. Mais, dès l'âge patristique, les deux actes sont mis éjà, à partir de la Didachè, les chrétiens ont la coutume de s la grande prière eucharistique, pour les dons de la Création La profession de foi au Dieu Créateur apparaît avec une force

Tableau synoptique de l'œuvre des six jours (1)

	1. Décret de création	2. Réalisation	3. Description	4. Louange	5. Ordre des jours	6. Bénédiction
Premier jour. Lumière. (Gen., I, 3-5.)	Dieu dit : Que la lumière soit.	Et la lumière fut.	Et il sépara la lumière des ténèbres.	Dieu vit que la lumière était bonne.	Et il y eut un soir et un matin et ce fut le premier jour (1).	
Deuxième jour. Firmament. (I, 6-8.)	Dieu dit : Que le firmament soit.	Et cela fut ainsi.	Et Dieu fit le firmament.	Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un soir et un matin, le second jour.	
Troisième jour. Mer, terre et plantes. (I, 9-13.)	Dieu dit : Que les eaux se rassemblent... Il dit : Que la terre germe.	Et cela fut ainsi. Et cela fut ainsi.	Et Dieu appela le sec terre... Et la terre germa.	Et Dieu vit que c'était bon. Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un matin et un soir, le troisième jour.	
Quatrième jour. Lumières du ciel. (I, 14-19.)	Dieu dit : Qu'il y ait des lumières.	Et cela fut ainsi.	Dieu fit deux grandes lumières et les plaça...	Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un soir et un matin, le quatrième jour.	
Cinquième jour. Animaux aquatiques et de l'air. (I, 20-23.)	Dieu dit : Que l'eau produise des animaux rampants et des oiseaux.	Et cela fut ainsi.	Dieu créa les grands animaux aquatiques.	Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un soir et un matin, le cinquième jour.	Et Dieu les bénit en disant...
Sixième jour. Animaux terrestres et homme. (I, 24-31.)	Dieu dit : Que la terre produise des animaux vivants. Il dit : Créons l'homme.	Et cela fut ainsi. Et cela fut ainsi.	Dieu créa les bêtes. Et Dieu créa l'homme.	Et Dieu vit que c'était bon. Dieu vit tout ce qu'il avait fait et c'était très bon.	Et il y eut un soir et un matin, le sixième jour.	Et Dieu les bénit et leur dit...

(1) Ce tableau est emprunté au *Traité de la Création* du théologien espagnol Beraza (Bilbao, 1921)
(2) D'après la conception juive, le jour s'étendait du soir au soir.

surprenante dans les actes des martyrs : en face des *païens*, on ne pouvait invoquer que cette foi.

Pour l'explication de l'œuvre des six jours. Les Pères et les scolastiques interprètent le récit de la Création conformément à leur méthode, à la fois littéralement et allégoriquement. Depuis la découverte du système du monde de Copernic (Galilée), la théologie fut obligée de tenir compte des données de la science et présenta différentes théories pour harmoniser le récit biblique avec ces données : 1^o La théorie du déluge (les couches terrestres actuelles proviennent du déluge) ; 2^o La théorie de restitution (elles proviennent d'une catastrophe mondiale antérieure) ; 3^o La théorie périodique (jour = une longue période d'évolution mondiale) ; 4^o La théorie idéale (Gen. I = un poème pédagogique qui répartit subjectivement en sept jours les idées d'un « opus creationis, distinctionis » et d'« ornatus », afin de créer par là une analogie entre la semaine juive et son sabbat d'une part et l'œuvre créatrice d'autre part) ; 5^o La théorie de vision (analogue à la précédente, cependant elle admet une vision inspirée d'Adam sur l'œuvre créatrice pendant un sommeil extatique) ; 6^o La théorie des mythes (Gen. I propage d'antiques mythes orientaux de la Création) ; cette dernière théorie est soutenue par la théologie moderne particulièrement par Gunkel et l'école critique. Les théories 1-5 n'ont pas été réprochées par l'Eglise, qui a cependant exigé qu'on se tienne dans certaines limites. On doit, d'une manière générale, reconnaître le caractère *historique* de Gen., I, III, spécialement dans les points qui « *christiana religionis fundamenta attingunt* : uti sunt... rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis ; peculiaris creatio hominis ; formatio primæ mulieris ex primo homine ; generis humani unitas ; originalis protoparentum felicitas in statu iustitiæ, integritatis et immortalitatis ; præceptum a Deo homini datum ad ejus obedientiam probandam ; divini præcepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio ; protoparentum dejectio ab illo primævo innocentie statu ; necnon Redemptoris futuri promissio ». Mais tout ne doit pas s'entendre à la lettre, certaines choses ne s'expliquent que d'une façon métaphorique et anthropomorphiste, selon l'interprétation des Pères et de l'Eglise elle-même. Ainsi, on a toute liberté dans l'interprétation de l'expression « *yôm* » (jour). Au reste, le but du récit de la Création n'est pas de donner une explication *scientifique* du monde. Il se tient dans le cadre des conceptions populaires du temps. (Commission biblique, 30 juin 1909.)

Le premier récit de la Création contient, outre la tendance *historique*, un effort de construction intellectuelle (idées). S. Thomas répartit déjà l'ensemble ainsi : 1^o L'« opus creationis » (v. 1) ; 2^o L'« opus distinctionis » (v. 4, 7, 9 « divisit ») ; 3^o L'« opus ornatus » (v. 12, 16 sq., 21, 25 ; cf. II, 1). Un examen attentif permet d'établir le tableau ci-contre que nous empruntons à Beraza, « De Creatione », 186.

S. Thomas écrit que les Pères sont unanimes sur le fait de la Création, mais diffèrent sur le *comment*. « Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cuius *veritatem* diversa expositione salvantes diversa tradiderunt. » (In 2, dist. 12, q. 1, a. 2.) Sur ce sujet, il faut interroger l'astronomie, la géologie, la paléontologie. « In prima institutione naturæ non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat », dit S. Thomas avec S. Augustin. (S. th., I, 67, 4 ad 3.)

Les sources du récit de la Création. Aucune créature n'ayant été témoin oculaire, le récit peut avoir pour source : 1^o La Révélation ; 2^o D'autres cosmogonies ; 3^o Une conception subjective. *Nikel* objecte au n^o 1 que Gen. I et II sont des récits différents et que, par conséquent, l'unité de conception fait défaut ; au n^o 2 qu'un emprunt est indémontrable. *Gunkel* lui-même juge que la différence entre Gen. I et les mythes de création babyloniennes est « très grande ». Il ne reste donc plus que le n^o 3 pour lequel se décide *Nikel*. Naturellement l'auteur qui a « conçu » le récit était inspiré. « L'auteur biblique, dit-il, part de son point de vue religieux fondé sur la prophétie dans le peuple d'Israël et devient ainsi capable de créer une cosmogonie qui est unique parmi les antiques cosmogonies et dont les

pensées fondamentales ont encore aujourd'hui leur valeur, parce qu'elles sont indépendantes des évolutions des sciences naturelles. » (K. H. Lex., II, 1992 sq.) D'après N. Peters (La femme dans l'Ancien Testament), « l'auteur inspiré utilisa d'antiques récits populaires qu'il trouva ».

§ 63. Acte créateur éternel et monde temporel

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 46 ; C. Gent., II, 31 sq. ; Opusc. de æternitate mundi. Krause, Quomodo Bonaventura mundum non esse æternum sed tempore ortum demonstravit (1891). Au sujet de Scot, cf. Belmond, Dieu, 186 sq.

THÈSE. Dieu créa le monde dans un acte éternel avec un commencement temporel. *De foi.*

Explication. Later. IV : « Ab initio temporis... condidit creaturam. » (Vatic., s. 3, c. 1.) Il est clair que Dieu ne peut pas être entraîné dans le flux du devenir. Il reste l'Être éternel sans aucune succession dans l'activité (§ 29).

Preuve. « Au commencement », Dieu créa le ciel et la terre. (Gen., I, 1.) Avant le commencement, il était par conséquent seul dans son éternité, ou bien, comme dit S. Augustin, seul en lui-même et avec lui-même. Avec la Création fut posé le commencement du temps. Cette vérité est maintes fois répétée. (Ps. CI, 26 ; Prov., VIII, 22-31 ; Éph., I, 4 sq.) A Dieu seul est attribuée l'éternité et c'est précisément par opposition à Dieu qu'on affirme le caractère temporel et changeant aux créatures (§ 31).

Les Pères. En polémiquant contre la théorie platonicienne de l'éternité de la matière, ils affirment par là-même le caractère temporel du commencement du monde. Dans l'enseignement du caractère temporel du monde, ils sont tous d'accord, alors même qu'ils ne s'appuient pas tous sur Gen., I, 1. S. Théophile, Clément, S. Basile, etc., interprètent en effet ce texte dans leur spéculation christologique parallèlement à Jean, I, 1 et l'entendent du *Logos* divin dans lequel tout a été créé. S. Augustin : « Non est mundus factus in tempore sed *cum* tempore », le temps n'a commencé qu'avec la Création. (Civ., XI, 6.) Origène, il est vrai, même dans son explication de la Création, se laissa dominer par le platonisme, à tel point qu'à l'encontre de tous les autres Pères et de l'enseignement traditionnel de l'Eglise, il admit l'éternité de l'œuvre créatrice et d'une manière générale une révolution éternelle des choses. (Tixeront, I, 290.)

Une Création éternelle est-elle possible ? Quand on part du monde mobile, rien ne semble plus simple que la nécessité d'un commencement. Un monde éternel semble une contradiction interne. Il en est tout autrement si l'on part de l'acte créateur éternel de Dieu. Il semble alors aussi logiquement nécessaire d'admettre l'éternité du monde que d'admettre l'éternité de l'acte qui l'a produit. Dans cette question purement théorique, de grands maîtres de la pensée s'opposent. S. Bonaventure considère un monde éternel comme une contradiction interne. S. Thomas et son École (Durand, Cajetan, Bañez, Suarez, Vasquez, etc.), estiment qu'un commencement du monde est philosophiquement indémontrable. Scot ne veut pas se décider. On connaît le mot de S. Thomas : « Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. » (S. th., I, 46, 2.) Mais un monde *immuable* seul pourrait être éternel et non un monde *changeant*. (Schanz-Koch, I, 293 sq.) La question est purement académique pour la théologie, mais non pour l'apolo-gétique. Les considérations qui suivent aideront à l'intelligence de S. Thomas.

Platon et Aristote avaient enseigné l'éternité du monde, mais pas de la même

manière. Platon affirmait l'éternité d'une matière chaotique informe. Celle-ci fut ensuite, dans le temps, modelée pour devenir le monde visible actuel. Le principe spirituel divin trouva donc, de toute éternité, devant lui, le chaos. Il fit sortir de lui-même le démiurge et par celui-ci produisit l'âme du monde et finalement d'autres âmes particulières. Ces âmes sont toutes, en soi et essentiellement, éternelles et, dans le temps, elles s'unissent à la matière en descendant d'en haut en bas, du monde supérieur et sidéral dans ce monde grossier et matériel. Ainsi elles ont modelé l'univers, lequel, dans son être intérieur et proprement dit, est par suite divin.

Aristote, par contre, part de Dieu, le premier moteur immobile, lequel se trouve également en face d'une matière éternelle. Aristote ne connaissait aucune liberté dans sa notion de Dieu. Dieu a constitué le monde de toute éternité avec la nécessité de son être. S'il n'avait pas, de toute éternité, mis la matière en mouvement, il serait passé de la puissance de mouvoir à l'acte, et cela justement contredit son être de premier moteur immobile. Il n'y a pas de nombre infini ; il faut que le mouvement auquel correspond le nombre parte d'un commencement. Ce commencement est « Dieu ». Celui-ci, à son tour, n'est pas mu par un être plus élevé, mais au contraire il est l'éternel immobile qui met tout le reste en mouvement. Aussi longtemps donc que Dieu a existé, il a agi comme moteur. Le mouvement et le temps doivent donc nécessairement être éternels. Bref, le monde existe éternellement dans sa forme actuelle. — Cette difficulté, qui plus tard fut souvent reprise par d'autres, par ex. : le néo-platonisme panthéiste et l'arabisme, maître Eckart et les représentants de la philosophie moderne, ne peut être résolue que si l'on introduit dans la notion de Dieu l'élément de liberté. A la vérité, comme on l'a dit plus haut (§ 38), cela ne peut se faire que pour les actions « ad extra ». — Platon et Aristote ont été parfois interprétés par des auteurs catholiques dans le sens de notre dogme.

Maimonide, scolastique juif, défendit le dogme biblique de la création « ex nihilo », ainsi que son caractère temporel, mais il affirma que le caractère temporel du monde ne peut se démontrer que par la Révélation. Par contre, on peut, d'après lui, prouver la nécessité de la création « ab aeterno ».

S. Thomas connaît trois opinions : 1^o Celle d'Aristote ; 2^o Le caractère temporel du monde est démontrable philosophiquement, de plus c'est un dogme (S. Albert le G., S. Bonaventure, etc.) ; 3^o Le commencement du monde est sans doute un dogme, mais ne peut se démontrer. S. Thomas considère la première opinion comme fautive et hérétique. Quant à la seconde, il ne la rejette pas entièrement, mais ne lui attribue qu'une probabilité et non une certitude métaphysique. « Dico ergo quod ad neutram partem questionis (de la première comme de la seconde opinion) sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticæ rationes ad utrumque. » (Sent., II, dist. 1 a. 5.) Dans la *Somme théologique*, il est encore plus catégorique : « Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest. » (S. th., I, 46, 2.) Il considère le commencement du monde comme un mystère aussi profond que la Trinité ; il ajoute en effet : « Sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. » (Ibid. ; cf. Sent., II, dist. 1, q. 1, a. 5 sol.) S. Thomas, en outre, pose ce principe sensé qu'il ne faut pas, par des preuves insuffisantes, rendre le dogme ridicule aux yeux des incrédules. « Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare præsumens, rationes non necessariis inducat, quæ præbeant materiam ridendi infidelibus, existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt. » (S. th., I, 48, 2.)

Mais, pour bien comprendre S. Thomas et toute la difficulté de la question, il faut remarquer quel genre de preuve il rejette. C'est la « demonstratio propter quid ». Cette preuve est celle qui part de la cause et montre par l'essence de cette cause que non seulement l'effet procède d'elle, mais encore, avec une certitude et une évidence absolues et métaphysiques, qu'il n'en peut procéder que de cette manière, si bien que Dieu lui-même (potentia absoluta) ne peut penser et agir autrement. En dehors de cette démonstration, S. Thomas en connaît une autre : la « demonstratio quia », celle qui remonte de l'effet à la cause. Elle part dans notre cas des créatures concrètes et montre que ces créatures, telles qu'elles existent, ont eu un

commencement. Mais, d'après son avis, cette démonstration ne peut pas prouver qu'il n'aurait pas pu en être autrement ; elle établit simplement que le monde a été, de fait, créé tel qu'il est par la sagesse et la bonté de Dieu (potentia ordinata). On ne peut pas, de la constitution physique du monde actuel, conclure à l'impossibilité métaphysique d'un monde éternel. Car, pour établir cette preuve, on n'a pas le droit de s'appuyer sur tel ou tel monde créé, il s'agit purement et simplement de la créature formaliter et reduplicative, en tant que créature. Et, par suite, deux notions seulement entrent en ligne de compte dans la preuve, le « créé » et l'« éternité ». La notion de créé nous indique que la créature a reçu son existence et son être, a été tirée du néant à l'être ; la notion d'éternité indique que cela s'est fait éternellement.

S. Thomas affirme que, pour prouver le commencement du monde, on n'a que deux voies : on part du monde ou on part de Dieu. Mais aucune de ces voies ne conduit, avec nécessité métaphysique et évidence, au commencement du monde. « Et la raison est celle-ci : le commencement temporel du monde ne peut pas être prouvé par le monde lui-même. Car le principe d'une preuve scientifique est l'être de la chose en question (demonstrationis enim principium est « quod quid est »). Or toute chose, pour ce qui est de l'essence de son espèce, est en dehors de l'espace et du temps ; c'est pourquoi l'on dit que les notions générales d'essence (universaux) sont partout et toujours, sont éternelles. Par suite, on ne peut pas prouver strictement que l'homme ou le ciel ou la pierre n'ont pas toujours existé. (Toutes ces choses, pour ce qui est de leur essence, laquelle seule entre en ligne de compte dans une telle preuve, ne permettent aucunement de conclure le temps et l'espace.)

Il est également impossible de tirer la preuve de la cause efficiente (Dieu), laquelle agit en vertu de sa volonté. La volonté de Dieu, en effet, ne peut pas être scrutée par la raison, sauf en ce qu'il est absolument nécessaire qu'elle veuille (c.-à-d. son propre Être). Mais la raison ne peut rien savoir de ce que Dieu veut par rapport aux créatures (parce qu'il les veut librement). « ... Potest autem per rapport aux créatures (parce qu'il les veut librement). » (S. th., I, 46, 2.) L'opinion de S. Thomas est partagée par beaucoup de théologiens de son École, ainsi que de l'École de Scot et de Suarez. Les adversaires eux-mêmes doivent reconnaître que le monde éternel a existé comme idée divine. Ainsi donc l'idée d'un monde éternel ne contient aucune contradiction. Parce que son autorité, Aristote, avait admis l'éternité du monde, sans cependant contester son origine divine, S. Thomas traite cette question avec une abondance particulière de détails.

La « grande difficulté » d'expliquer pourquoi l'acte éternel de volonté, en tant qu'« actus purus » et non pas acte de résolution ou de velléité, n'a pas pour correspondant un effet également éternel (la Création), a déjà été signalée dans la théodicée (§ 38), et, pour autant qu'elle comporte une solution, examinée. — Si maintenant l'on demande quelle raison Dieu a pu avoir pour ne pas créer le monde de toute éternité, il faut répondre qu'il n'en a eu aucune. Dieu a créé le monde quand et comme il a voulu. Cela résulte de la théodicée (§ 38). On a démontré également, dans la théodicée, que l'acte créateur n'a apporté aucun changement en Dieu, mais seulement en dehors de lui (§ 30). « Attamen negari non potest, adversarios dogmatis objicere nobis haud levem difficultatem, ortam ex æternitate, simplicitate et potissimum ex immutabilitate Dei. » Car « velle in Deo idem est ac esse » et « Deus non potest non esse ». (Beraza, De Deo creante (1921), 52.)

§ 64. Liberté et sagesse de la Création

THÈSE. Dieu accomplit la Création avec pleine liberté.

De foi.

Explication. La liberté de la Création est inconciliable avec tout panthéisme. Elle fut également atteinte par *Hermès, Günther, Rosmini*, comme elle l'avait été par *Abélard, Wicléf*, et plus tard *Leibnitz*. Tous

admettaient en Dieu un élément *nécessitant*. C'est pourquoi le Concile du Vatican a défini que Dieu a créé librement (*liberrimo consilio*). « S. q. d. Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse quam necessario amat se... a. s. » (S. 3, c. 1, can. 5; *Denz.*, 1805.)

Cette liberté est une liberté complète; Dieu pouvait donc *créer* ou *ne pas créer* (*libertas contradictionis*); il pouvait créer *ce* monde ou en créer *un autre* (*l. specificationis*); mais il *ne pouvait pas* créer un monde mauvais qui fût en contradiction avec la bonté de son Être. Ce dernier point n'a pas besoin d'être discuté, car il est une conséquence de l'attribut divin de la sainteté. Les deux premiers points résultent de l'essence de la liberté que nous avons expliqué plus haut (§ 38). La création est un acte libre de la volonté divine et non « le péché de l'Absolu ». (Ed. v. Hartmann.)

Preuve. L'Écriture exprime, de la manière la plus générale et la plus constante, cette vérité que Dieu a créé le monde d'après son libre bon plaisir. « Il dit et ce fut fait, il commanda et ce fut créé. » (Ps. XXXII, 9.) Tout se fit d'après sa libre décision. Tout était « bon », « très bon » (Gen., 1) et correspondait à ses intentions. La volonté toute-puissante et libre de Dieu est la raison dernière de la Création. « Tout ce qu'il veut, le Seigneur le fait au ciel et sur la terre, dans la mer et dans toutes les profondeurs. » (Ps. CXXXIV, 6; cf. CXIII b, 3; Eph., 1, 11; Apoc., IV, 11.)

Les Pères. Ils parlent de la liberté de Dieu d'une manière *doctrinale*, en expliquant le fait de la Création, mais aussi d'une manière polémique, particulièrement dans leur controverse avec les ariens. Il s'agissait là, en effet, de distinguer entre la génération du Fils, qui se fait nécessairement et que l'erreur d'Arius prétendait libre, et la Création du monde dont l'Église a toujours affirmé qu'elle est une action libre de Dieu. S. Athanase surtout insista sur cette distinction, à l'encontre des hérétiques. (C. Arian, I, 16, II, 24, 25; III, 62, 66; *Tixeront*, II, 68 sq.) S. Augustin est amené par ses considérations philosophiques à parler de la liberté de la Création. D'après lui, le monde, avant son existence réelle, existe d'une manière idéale, en Dieu, où il fait partie du contenu des idées éternelles. Ce monde, Dieu l'a fait passer à l'existence en vertu de sa volonté libre et par pure bonté. Pour cette volonté libre de création, on ne doit pas, d'après S. Augustin, chercher une raison plus haute: Dieu a créé parce qu'il voulait. Mais il n'y fut forcé ni intérieurement, ni extérieurement. (De diversis quæstionibus 83, q. 28; *Enchir.*, 95; De Gen. c. Manich., I, 2; *Civ.*, XXI, 7, etc.)

La *raison*, avec S. Augustin, déduit la liberté complète, de l'indépendance parfaite et du caractère absolu de Dieu. Comme il possède toutes les perfections en son Être et que, dans cette possession, il est infiniment heureux, il ne peut plus rien chercher ou désirer. L'Absolu ne peut recevoir de quelque chose, en dehors de lui, un accroissement d'être ou de bonheur. Il ne peut que communiquer et non recevoir, rendre heureux et non devenir plus heureux. Platon raisonne déjà ainsi.

L'*optimisme* limite la liberté divine de création au monde le meilleur et affirme que le monde réel est aussi le meilleur possible. (Abélard, Malebranche, Leibnitz, etc.)

Quand *Leibnitz* pense que la sagesse et la bonté de Dieu exigent que ce qui est pour lui le meilleur possible soit aussi réalisé, il y a, dans sa conception, cette idée panthéiste que, dans la Création, l'Être divin a épuisé tout son pouvoir de production. Il n'y a rien en Dieu qui nécessite la Création, ni du côté de son Être, ni du côté de ses attributs. Au reste, le meilleur monde possible est une idée irréalisable, car on pourrait toujours penser un monde meilleur que tout monde existant, tant qu'il ne serait pas *absolument* parfait, c.-à-d. tant qu'il ne serait pas un Dieu créé. L'acte de création seul, une fois posé librement, devait nécessairement être parfait, car il est entièrement divin, identique à l'Être divin (formaliter immanens). S. Thomas dit que dans la phrase: « Deus aliquid melius facere potest » le mot décisif est « melius »: Si l'on entend « melius » comme substantif (objet de la création), alors Dieu pourrait créer « mieux ». Si l'on entend « melius » comme adverbe, alors Dieu ne pourrait pas créer « mieux ». L'opération de Dieu est toujours parfaite, mais l'objet opéré, en tant que fini, est déjà par là-même imparfait. Et comme il a été voulu librement, il est même d'une imperfection différente et graduée. C'est ce que nous enseignons, avec une clarté évidente, un regard sur le monde. (S. th., I, 25, 6.) L'optimisme est toujours, consciemment ou inconsciemment, allié au panthéisme. (Platon, Aristote, les Stoïciens, Plotin, N. de Cusa, Giordano Bruno, etc.) Le Dieu panthéiste produit constamment tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut pour atteindre sa propre perfection. Seul le Dieu chrétien opère librement, parce qu'il a sa perfection en lui-même et ne peut rien acquérir de l'extérieur. Il en résulte que la vraie notion de Dieu postule la vraie notion de la Création et vice-versa. C'est pourquoi les défauts d'une notion reparaissent dans l'autre. — Un « méliorisme » ou un optimisme, d'après lequel le monde et l'humanité progressent sans cesse vers des formes d'être et de vie plus parfaites, est représentée par Kant, Nietzsche et d'autres théoriciens de l'évolutionisme.

L'optimisme relatif. Bien que le monde ne soit pas en soi le meilleur que Dieu aurait pu créer et que, par suite, il aurait dû nécessairement créer, tous les théologiens parlent cependant d'un optimisme relatif de la Création. Cet optimisme consiste en ce que la plus grande bonté convient à la Création: 1° En raison de son Auteur (*ratione causæ efficientis*), qui est Dieu lui-même; 2° En raison de son origine, par laquelle elle provient de l'intelligence divine, dont procède le plan créateur dans son ensemble et dans ses détails (*r. causæ exemplaris*); 3° En raison de sa fin élevée (*r. causæ finalis*), qui est de servir à la gloire de Dieu; 4° En raison de son mode d'exécution, parce que sans déploiement de force et d'efforts, comme l'imaginent les cosmogonies païennes, elle a été appelée à l'existence par un simple acte de la volonté divine.

Au sujet de l'optimisme relatif, cf. S. th., I, 25, 6 ad 4, où S. Thomas nomme les trois plus grandes œuvres concevables: 1° L'« unio hypostatica »; 2° La « visio beata », en tant que « fruitio Dei », et, 3° La maternité divine de Marie; ces trois choses « habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis » parce que « nihil melius esse potest Deo ». A ces trois œuvres la revue « Divus Thomas » en ajoute une quatrième: notre conformité à la volonté de Dieu. (1924, fasc. 2.)

Déclarations optimistes chez les Pères et les scolastiques. Les auteurs qui se rattachent à Platon et au néo-platonisme, comme Origène, S. Augustin, le pseudo-Denys, S. Jean Damascène, disent parfois que Dieu ne pouvait pas reproduire l'image de ses perfections dans une seule espèce de créatures et qu'il lui fallait nécessairement passer de la création des esprits à celle de l'homme et à la multitude des créatures purement matérielles jusqu'au degré d'être le plus infime. Quelques scolastiques disent que Dieu a dû nécessairement produire toute créature possible en soi, parce que cela appartient à la perfection de la Création (ad perfectionem universi). Mais tout cela ne vise qu'une convenance et non une force *nécessitante stricte*. Que Dieu ait créé des représentants réels de tous les êtres possibles, nous ne pouvons absolument rien en savoir, parce que le domaine de la possibilité nous est inconnu. S. Jean Damascène cite S. Grég. de Naz. sur la nécessité de la création des anges, mais il ramène cette nécessité à sa juste mesure: « Il

§ 65. La toute-puissance de l'acte créateur

THÈSE. Dieu a créé le monde par sa volonté toute-puissante.

De foi.

Explication. La thèse veut dire que le monde a sa raison d'être uniquement et immédiatement dans la toute-puissance ; que Dieu n'a pas eu besoin, comme le prétendent les cosmogonies dualistes, d'une cause médiate. Cette doctrine a été maintes fois définie. « Par sa force toute-puissante, il a tout créé et il n'y a qu'un principe de toutes choses », déclarait le IV^e Concile de Latran, que répète équivalement le Concile du Vatican. Il s'agit uniquement de ceci, à savoir que Dieu seul a créé le monde, mais non de la possibilité pour Dieu d'utiliser aussi des créatures.

Preuve. Le fait que le Tout-Puissant a créé seul le monde est prouvé, en dehors des textes du dogme principal, par les textes suivants : « C'est moi, le Seigneur, qui ai fait toutes choses, qui ai déployé le ciel ; moi seul qui ai fondé la terre et personne en dehors de moi. » (Is., XLIV, 24.) « Tout a été fait par lui (c.-à-d. le Verbe). » (Jean, I, 3.) « Celui qui a tout créé est Dieu. » (Hébr., III, 4.) « Tu es digne, ô Seigneur notre Dieu, de recevoir gloire et honneur et force, car tu as créé toutes choses et c'est à cause de ta volonté qu'elles ont eu l'existence et qu'elles ont été créées. » (Apoc., IV, 11.)

Les Pères. Ils examinent notre dogme dans leur polémique avec les ariens. S. Athanase écrit : « Ils disent à ce sujet que Dieu, voulant créer la nature existante et voyant qu'elle ne peut pas participer à la pure puissance du Père et à son activité créatrice, fait d'abord et crée un être et le nomme Fils et Verbe, afin que celui-ci se tenant dans une situation intermédiaire, tout puisse se produire de la même manière par son intermédiaire. » Contre une « telle extravagance » et une « telle impiété », il se réfère énergiquement à la toute-puissance et à la bonté de Dieu qui peut tout et ne méprise pas même ce qui est petit. (Cont. Arianos, II, 24 sq.) S. Augustin s'élève contre l'interprétation juive-philonienne de Gen., I, 26, qui prétend que Dieu s'adresse aux anges comme co-créateurs de l'homme et revendique pour Dieu seul, à l'encontre de cette exégèse platonisante, toute la puissance et toute l'activité créatrice. (De Gen. ad litt., IX, 15, 28.) S. Jean Damascène lui aussi combat la conception de ceux qui prétendent que les anges ont été co-créateurs. (De fide orth., II, 3, 19.)

Dieu peut-il confier à une créature la mission de créer?

S. Thomas répond négativement. 1^o Il donne comme argument que : plus l'effet est général, plus la cause doit être aussi générale. Or ce qu'il y a de plus général c'est l'être ; par suite, il ne peut être produit que par la cause première. (S. th., I, 45, 5.) Les créatures ne peuvent produire un effet que sur les choses existant déjà ; mais elles ne peuvent pas donner l'être même, produire une substance complète, comme cela se fait dans la création ; 2^o Ensuite la distance entre le pur néant et l'être est une distance infinie, et, par suite, elle ne peut être comblée par un être fini. La créature n'a aucune prise positive pour faire passer le non-être à l'être. 3^o Enfin l'acte de créer est un acte immanent de volonté ; or, un tel acte, dans une créature quelle que soit la force de sa production, ne peut avoir aucun effet extérieur. Même chez Dieu, cela est incompréhensible pour nous, bien que ce soit

absolument vrai et doit l'être. « A part la cause première, toute cause, dans son action, a besoin d'un objet qui reçoive en soi l'action. » (S. th., I, 115, 1 ob. 2 ; cf. I, 8, 1 c. ; C. Gent., III, 102.)

Pour ces motifs, on ne peut même pas admettre, avec Pierre Lombard et Suarez, que la créature ait pu servir de cause instrumentale dans la Création. Il lui manque la capacité de recevoir en soi une force infinie, nécessaire même pour la messe et d'un atome, et de la propager comme mouvement. La Consécration à la messe et les actions miraculeuses ne sont pas un argument contre cette affirmation, car ces actions s'exercent sur quelque chose d'existant déjà ; ce ne sont pas des actions créatrices. En face du néant, aucune créature ne peut agir, ni d'une manière indépendante, ni comme cause instrumentale.

Thèse. La Création est un acte essentiel et est également propre aux trois Personnes, mais cependant selon leur ordre intime les unes avec les autres (§ 57 et 58).

Omnia opera Dei ad extra sunt toti Trinitati communia. Il fallut que l'autorité doctrinale de l'Eglise affirmât, dès le commencement, l'équivalence de cet axiome scolastique, parce qu'on n'a jamais cessé, jusqu'à nos jours, d'en obscurcir le sens, soit en soutenant cette prétention hérétique que le monde a été créé par le Fils seul (θεωρεος θεός, δημιουργός), soit en employant, comme certains auteurs catholiques, des expressions équivoques qui tendent à attribuer ici au Fils une certaine activité exclusive. Cf. Heinrich, V, § 262, qui nomme Raymond Lulle, Henri de Gant, Staudenmaier, Günther et les protestants positivistes.

S. Augustin : « Inseparabilia sunt opera Trinitatis. » (Morin, 6.) D'après la doctrine trinitaire, l'Être divin, numériquement un, est possédé en commun par les trois Personnes qui le possèdent chacune d'une manière particulière et personnelle. Or l'Être divin est le principe de l'activité divine (principium quo). Les Personnes sont le sujet de l'activité (p. quod). Ainsi donc les trois Personnes accomplissent en commun, en vertu du seul et unique principe d'activité de la nature divine, l'œuvre de la Création, ainsi que toute œuvre « ad extra » ; cependant cette œuvre « ad extra » s'opère selon l'ordre interne et les relations personnelles qu'ont entre elles les divines Personnes dans la Trinité immanente.

S. Thomas : « Creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu : ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, que est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae sed commune toti Trinitati. » Mais ensuite il affirme ce fait qui ressort aussi de l'Ecriture : « Sed tamen divinae personae, secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. » « Car, comme on l'a dit précédemment, Dieu est la cause des choses par son intelligence et sa volonté, comme l'artiste est cause de son œuvre d'art. » Or l'artiste opère par la parole conçue dans sa raison (l'idée artistique) et par l'amour que sa volonté a pour quelque chose. De même, le Père a opéré par sa Parole, qui est son Fils, et par son Amour, qui est le Saint-Esprit. « Et secundum hoc processionis personarum sunt rationes productionis creaturarum inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas. » (S. th., I, 45, 6.) De cette manière S. Thomas indique comment on doit concevoir la relation mystérieuse entre les actes notionnels (personnels) purement immanents et les actes essentiels manifestés à l'extérieur, lesquels apparaissent d'une certaine manière comme une continuation des premiers. Car ce que dit S. Anselme des idées divines, à savoir qu'elles trouvent leur expression complète dans la génération du Fils : « Quidquid dicit. Verbo suo dicit. Uno igitur eodemque Verbo dicit seipsum et quaecumque fecit (Monol. 33, in fine) ; ce que répète S. Thomas en se rattachant à S. Anselme : « Filius ex hoc ipso quod est Verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam » (De verit., IV, 4), s'applique aussi « suo modo » à l'acte de volonté accompli dans la Spiration du Saint-Esprit. En raison de la connexion intime entre la Parole de Dieu, en tant

que « Filius Patris », et les « ideas creaturarum », S. Bonaventure peut écrire : « Hinc qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse. » (In Sent., I. dist. 6, q. 3.) Les idées en Dieu ne sont donc pas accidentelles, pas plus qu'elles ne sont créées ou faites, mais elles sont nécessairement incluses dans la génération du Fils. Cependant leur réalisation par l'acte divin d'amour, qui se confond dans une unité avec l'Amour qui opère dans la Spiration du Saint-Esprit, est libre.

Cette interprétation théologique a son appui dans l'Écriture. « Nous n'avons qu'un Dieu de qui tout vient et pour qui nous sommes et qu'un seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout est et par lequel aussi nous sommes. » (I Cor., VIII, 6.) « Par lui (le Verbe, λόγος) tout a été fait et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait. » (Jean, I, 3.) « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père, le Fils le fait pareillement. » (Jean, V, 19.) « Mais le Père qui demeure en moi, c'est lui qui fait les œuvres. Ne croyez-vous pas que je suis dans mon Père et que mon Père est en moi ? » (Jean, XIV, 10 sq.) S. Paul peut résumer toute l'activité créatrice et dire : « Ex ipso (Deo) et per ipsum et in ipso (eis αὐτόν, pour lui) sunt omnia : ipsi gloria in sæcula. Amen. » (Rom., XI, 36.)

Pour ce qui est de l'insuffisance des Pères apologistes qui attribuaient la Création exclusivement au Logos, on se reportera à la doctrine de la Trinité (p. 211 sq.). Si l'on remarque ici et là chez les Pères grecs postérieurs, comme chez les Cappadociens, une tendance à attribuer formellement la Création au Logos de même qu'à attribuer formellement la sanctification au Saint-Esprit, on peut en donner une double explication. Régnon (Trinité, I, 358) insiste sur la différence entre les Grecs et les Latins et relève que chez les premiers le terme « appropriation » n'était pas seulement inconnu, mais encore contraire à leur construction trinitaire. Nous avons déjà vu, dans le traité de la Trinité, quelle était leur formule : Dieu fait tout par le Fils dans le Saint-Esprit. Mais nous avons vu aussi, dans ce même traité, qu'ils concluaient de l'unité d'action à l'extérieur à l'unité intérieure d'essence ; si les Pères anténicéens ont parlé « sans souci » à ce sujet, les Pères postnichéens ont pris soin, en raison du subordinatisme arien, et tout en conservant leur formule : tout est « a Patre per Filium in Spiritu Sancto », de se tenir à l'écart de tout subordinatisme et d'affirmer l'unité d'action dans la Création et la sanctification, et de déclarer qu'à ces œuvres, parce qu'elles sont entièrement divines, les Personnes participent toutes les trois à leur manière. Citons seulement S. Athanase. La sainte et parfaite Trinité « est en elle-même égale et indivise quant à la nature ; unique également est son opération (ἐνέργεια). Car le Père fait tout par le Logos dans le Saint-Esprit et de cette manière (ὁμοῦς) l'unité de la Sainte Trinité est sauvegardée. » (Ep. I, ad Serap., 28.) Tel est le schéma grec et en même temps anti-arien qu'on a conservé ensuite en Orient. S. Grégoire de Nys. (Adv. Maced., 12) défend cette formule contre l'arianisme de la façon suivante : « Le Dieu souverain n'a pas tout fait par le Fils, parce que (comme l'enseigne le platonisme) il avait besoin d'une collaboration quelconque ; le Fils non plus n'opère pas tout dans le Saint-Esprit parce que sa force n'aurait pas été suffisante pour sa décision ; au contraire, la source de la force est le Père ; la Force du Père est le Fils ; l'essence de la force est le Saint-Esprit. » Schell (l'œuvre de Dieu un et trine) ajoute à ce sujet : « Dans ces paroles est affirmé expressément l'ordre de procession (des Personnes) dans l'opération *ad extra*. » Or on se souvient que S. Thomas, malgré la notion des appropriations, fait exactement ce que nous devons signaler chez S. Grégoire de Nys. Ainsi donc il y a une différence entre les Latins et les Grecs, mais cette différence est purement formelle et non objective. (Cf. Schell, chap. II sq.)

CHAPITRE II

La conservation et le gouvernement du monde

A consulter : S. Thomas, C. Gent., III, 65. Ders, Quæst. disp. de potent. q. 5. Lessius, De perf., X sq. Sur le concursus generalis : Suarez, Opusc. de concursu. Stenstrup, De Deo uno, c. VII. Dummermuth, O. P. S. Thomas et doctrina præmotionis physicae (1886). Contre lui, Frius, S. J., De cooperatione Dei cum omni natura creata præsertim libera (1894). Hontheim, Inst. th., 621 sq. Dict. théol., III, 1187-1197 (Conservation) et III, 782-799 (Concours divin). De San, De Deo uno, I (1894), 545-576. Stufler, De Deo operante (1923).

§ 66. La conservation divine

THÈSE. Dieu conserve toutes les choses dans leur existence.

De foi.

Explication. Le Concile du Vatican déclare, à l'encontre du *déisme* et du *rationalisme* qui ne reconnaissent aucune action du Dieu personnel sur la Création : « Universa vero, quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens suaviter. » (Sag., VIII, 1 : s. 3, c. 1 ; Denz., 1784.) Cf. Cat. Roman., p. I, c. 2, n. 21 : « Nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset atque eadem vi, qua ab initio constitutæ sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent. » Dans la conservation, comme dans la Création, la bonté de Dieu est le principe et la fin.

On distingue une double conservation : une conservation *négative*, c.-à-d. la non destruction du monde, ainsi que l'éloignement des forces destructrices, et une action *positive* ou *directe* sur l'être des créatures, par laquelle leur durée est prolongée ; cela n'empêche pas qu'une créature soit influencée par une autre d'une manière causale dans son être et son activité. Au reste, d'une manière générale, tous les êtres vivants et même les êtres inorganiques ont entre eux une certaine relation causale. Mais Dieu reste, par rapport à ces causes associées, la cause première et suprême, si bien qu'en dernière analyse tout être persiste dans l'existence en vertu de sa puissance qui le conserve. Ainsi donc les créatures ont un être véritable et de sa puissance qui le conserve. Ainsi donc les créatures ont un être véritable et non un être apparent, mais cet être doit être continuellement et directement conservé par Dieu. Dieu conserve médiatement les créatures corporelles par d'autres créatures ; par exemple, l'arbre par le soleil, l'air, la terre ; mais il doit conserver lui-même immédiatement les créatures spirituelles. Quant à l'influence des corps célestes que la Scolastique avait reçue de Platon, ainsi que la distinction des cieux, la théologie postérieure, qui connaît une nouvelle idée du monde, a abandonné ces théories.

Preuve. L'Écriture est aussi précise sur la conservation du monde que sur sa création. *Isaïe* (X, 17) dit : « Toutes les nations sont devant lui comme si elles n'étaient pas » ; par conséquent, elles ne sont pas par elles-mêmes, mais sans lui elles ne seraient jamais. « Quomodo autem posset aliquid permanere nisi tu voluisses ? aut quod a te vocatum non esset, conservaretur ? » (Sag., XI, 26 ; cf. I, 7 ; Ps. CXVIII, 90 sq. ; Job, XII, 9 sq.)

Jésus exprime ses pensées sur la conservation divine dans sa doctrine pratique sur la Providence, dont nous parlerons plus loin. Il s'exprime une fois d'une manière profondément philosophique : « Pater meus usque modo operatur. » (ἐως ἄρτι, Jean, v, 17.) S. Paul continue les développements des livres de la Sagesse : « Tout a été fait en lui... et tout subsiste en lui. » (Col., i, 16 sq.) « Portans omnia verbo virtutis suae. » (Hébr., i, 3.) Il rapporte, d'une manière générale, la conservation à Dieu, en s'exprimant d'une manière philosophique à Athènes : « In ipso vivimus, movemur et sumus. » (Act. Ap., xvii, 28.)

Les Pères. Ils expriment leur foi à la conservation divine de différentes manières, en se référant le plus souvent à Jean, v, 17. Ainsi S. Augustin qui déclare que ces paroles indiquent une certaine continuation de l'œuvre créatrice (continuationem quamdam operis ejus) par laquelle Dieu conserve toute la Création. S'il cessait cette activité, toutes les créatures s'abîmeraient immédiatement dans le néant. (De Gen. ad litt., iv, 12, 22 sq.; cf. Ép. CLXXXVII, 4, 14.) « Dieu lui-même, dont la puissance cachée pénètre tout d'une manière indiscernable, donne à tout ce qui d'une manière quelconque existe, l'existence, dans la mesure où cette chose en a une. » (Civ., xii, 25.)

La raison doit reconnaître aux créatures leur être actuel et substantiel. Il n'est pas possible de considérer les choses comme des manifestations passagères de la substance générale et de ramener l'univers d'une manière acosmique au néant. D'un autre côté, elle reconnaît aussi que l'être particulier des choses demeure un être faible et dépendant, et qu'elles ne peuvent jamais recevoir la force d'exister d'une manière absolue et indépendante. « Deus non potest communicare alicui creaturæ, ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare, quod non sit causa illius. » (S. th., i, 104, 1 ad 2.)

Dieu pourrait anéantir toute la création aussi bien et aussi facilement qu'il l'a produite. Qu'il ne le veuille pas, le dogme de la conservation nous l'enseigne : « Car il a tout créé pour l'existence. » (Sag., i, 14.) La destruction du monde prédite dans le Nouveau Testament doit s'entendre de la destruction, c.-à-d. du changement de ce monde et non de la destruction de l'univers en général. (S. th., i, 104, 4.)

Conservation et création. Ces deux choses sont en Dieu un seul acte éternel. C'est pourquoi S. Augustin dit que la conservation est une création continuée : « Conservatio continua creatio est. » Mais il faut remarquer que les effets de cet acte sont différents : par la création, l'être est, une première fois, tiré du néant ; dans la conservation, aucun être nouveau n'est produit, mais l'être déjà existant est continué. Ainsi donc la création pose l'être, la conservation le suppose. Dans la création, Dieu seul agit ; dans la conservation, les choses agissent avec lui dans la mesure où, par leur tendance à la conservation propre, elles coopèrent à leur durée. Cette conservation propre secondaire se manifeste particulièrement dans la conservation médiate, qui s'accomplit par les relations conservatrices mutuelles des créatures. « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse. » (S. th., i, 104, 1 ad 4.)

Dieu conserve-t-il le mal et le mauvais ? Il ne conserve le mal que dans la mesure où on le considère dans son existence ontologique et non dans sa nature formelle, en tant que méchanceté et contradiction ou négation du bien et du divin. Sous ce dernier aspect, le mal n'a pas besoin de conservation, parce qu'il n'est pas un être, mais est précisément la négation de l'être. En tant que l'enfer est un lieu de châtement, Dieu le conserve, il l'a aussi « créé » ; mais en tant qu'il désigne l'aversion des créatures pour Dieu, il n'a pas d'être proprement dit et n'a pas à être conservé. Il faut en dire autant de la conservation d'une disposition mauvaise dans l'homme et dans l'ange.

Thèse. C'est une doctrine enseignée par tous les théologiens depuis la Scolastique et qui est nettement attestée par l'Écriture, que Dieu prête son concours immédiat et physique à toute action créée (concursum physicus generalis).

Explication. On appelle cette coopération générale, parce qu'elle est accordée à toute créature sans exception. On l'appelle physique, parce qu'elle n'est pas offerte d'une manière extérieure et morale, mais d'une manière intérieure, en contact avec l'être des choses et leurs puissances. On l'appelle concours, parce qu'il y a collaboration de la cause première et de la cause seconde, de la cause principale et de la cause secondaire. L'action de Dieu avec la créature doit être entendue comme une entité uniforme, mais qui dépend essentiellement de la cause première et de la cause seconde, lesquelles s'unissent pour former un seul principe d'action ; leur union est intérieure et immédiate, et se trouve dans toutes les actions de la créature. S. Thomas : « Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. » (De pot., iii, 7 ; C. Gent., iii, 70 et 89 ; S. th., i, 105, 5.) C'est à propos du troisième point, « applicatio virtutis ad actum », que surgit la controverse des écoles.

Preuve. L'Écriture attribue, d'une manière non philosophique, les actions créées aussi bien à Dieu qu'aux créatures. Mais qu'en cela la première place dans la causalité appartienne à Dieu, elle l'atteste clairement. Cependant, il n'y a pas de passage dans l'Écriture qui exprime formellement cette thèse. La raison en est que l'Écriture ne distingue pas avec précision entre la conservation et la coopération, pas plus qu'entre la nature et la surnature, pas même dans les passages qu'on cite ordinairement. (Is., xxvi, 12. Jean, v, 17 ; xv, 5. Act. Ap., xvii, 25. Phil., ii, 13.)

Les Pères. Le plus profond et le plus clair est encore S. Augustin. « S'il (Dieu) enlève aux choses sa force agissante... il leur est absolument impossible, et de toute manière, de demeurer dans l'état dans lequel elles ont été créées. » (Civ., xxii, 24, 2.) « S'il enlevait sa force créatrice aux choses, ne retomberaient-elles pas dans le néant, de même qu'elles n'étaient rien avant d'être faites ? » (Ibid., xii, 25.) « Il n'a pas créé pour s'éloigner ensuite, mais ce qui provient de lui est en lui. » (Conf., iv, 12.) Par suite, toute créature est soumise à la volonté de Dieu, (De Trin., iii, 1-6.) « La volonté de Dieu est la nature de chaque chose » (voluntas... conditoris conditæ rei cujusque natura est). (Civ., xxi, 8, 2.) « Vita corporis anima est, vita animæ Deus. » (M. 38, 881.) Pour l'activité intérieure, immédiate de Dieu, dans les créatures, Augustin se réfère à trois passages de l'Écriture : Sag., vii, 23 ; Jean, v, 17 et Act. Ap., xvii, 28. — Or S. Augustin n'applique pas seulement la causalité universelle de Dieu à la nature matérielle, mais aussi, d'une manière résolue et logique, à la nature spirituelle de l'homme. Act. Ap., xvii, 28. se rapporte d'une manière particulière à l'esprit humain, l'image proprement dite de Dieu. Dieu est, dans l'esprit qui connaît, la lumière de la connaissance (Deus autem est ipse qui illustrat ; Solil., i, 12 et tout le livre : De magistro), de même qu'il est la force de la volonté. Plus S. Augustin avançait en âge, plus il se fortifiait dans

la conviction que Dieu saisit intérioritément et immédiatement la volonté et la conduit où il veut. La raison de cette domination souveraine, c'est qu'il possède plus les volontés des hommes dans sa puissance, que celles-ci ne se possèdent elles-mêmes. (De corrupt. et grat., XIV, 45.) Mais nous entrons ici dans le domaine de la grâce surnaturelle dont nous nous occuperons plus tard.

S. Thomas traite d'une manière détaillée la coopération de Dieu. Dans sa *Somme* (S. th., I, 105, 1-5), il dit que Dieu, en tant que cause première, conduit toutes les créatures vers des fins déterminées, en les mouvant et en opérant en elles, intérioritément et immédiatement. Et cela est vrai non seulement des choses matérielles, mais encore de l'intelligence et de la volonté libre elle-même. (Cf. aussi Quæst. disp. de potentia, q. 3, ad 7, et De malo, q. 3, a. 1.) Le *Catéchisme romain* s'est approprié cette doctrine de S. Thomas et lui a conféré un certain caractère officiel. P. I, c. 2, n. 22 : « Quæ moventur et agunt aliquid, interna virtute ad motum atque actionem (Deus) ita impellit ut quævis secundarum causarum efficientiam non impediatur, præveniat tamen cum ejus occultissima vis ad singula pertineat. »

Le concours divin et la créature libre. Là aussi revient la controverse entre *thomistes* et *molinistes* que nous avons signalée dans la théodicée. Sans doute, il ne s'agit ici que du concours *naturel* et pas encore du domaine de la grâce, mais l'opposition des principes des deux écoles se manifeste ici aussi.

D'après le *thomisme* qui, à notre avis, peut ici se réclamer complètement de S. Thomas, la coopération de Dieu dans les choses est, comme le déclare le *Catéchisme romain* cité plus haut, un mouvement par Dieu (*præmotio physica, concursus prævius*) qui précède le mouvement propre des choses. Plus tard, on a même appelé cette prémotion prédétermination. Dieu meut préalablement la créature libre de telle sorte qu'elle doit nécessairement, selon la manière qu'il lui a prédestinée, se mouvoir elle-même. Mais Dieu meut la créature conformément à sa nature et, par conséquent, il meut la créature libre de telle sorte qu'elle se meut elle-même librement. Dès lors, il ne détruit pas la liberté, mais c'est alors précisément qu'il la fonde. Dieu et l'homme n'entrent pas en concurrence comme deux causes finies, l'une agissant d'autant moins que l'autre agit davantage. Au contraire, plus la cause divine agit, plus elle produit de causalité dans la créature et plus elle lui rend possible une activité propre.

Le *molinisme* soutient le concours *simultané* (*concursum simultaneum*). Dieu n'agit pas antérieurement à l'homme, mais en même temps que lui : il offre d'abord à la créature libre son concours (*c. oblatum*) et si celle-ci accepte indépendamment et librement ce concours, il le confère aussi réellement (*c. collatum*) et agit par ce concours. Le « *concursum oblatum* » est la volonté de Dieu de collaborer avec la créature, au cas où celle-ci veut se décider à agir. Par ce concours, Dieu n'opère rien dans la volonté de l'homme. Il est « *multiplex* », « *indifferens* » ; « *hypotheticus* » ; il est multiple parce que, sous son influence, l'homme peut se décider à toutes sortes d'actes ; c'est pourquoi aussi il est indifférent et hypothétique. Par contre, le « *concursum collatum* » est « *unus, determinatus et absolutus* », parce que précisément, dans ce concours, il s'agit d'un acte unique déterminé et absolu, auquel la volonté s'est décidée de fait. « *Verum ipsa illa determinatio voluntatis ad unum fit sub concursu Dei collato et virtute hujus concursu, ita ut determinatio voluntatis reddat concursum ex oblato collatum per modum conditionis simultaneæ, non præviæ.* » Pour ce qui est de cette simultanéité, « *rem difficilem esse concedo* ». (Honthelm, Instit. Theod., 621 sq. ; cf. 770 sq.) Avec cette explication du concours divin, le *molinisme* croit mieux sauvegarder la liberté humaine que le *thomisme*. Les deux écoles admettent le *concursum physicum*, mais le *thomisme* seul admet le *concursum prævius*.

Dernièrement Stüfler, dans son ouvrage : « *Divi Thomæ Aqu. doctrina de Deo operante in omni operatione creaturæ, præsertim liberi arbitrii* » (1923), soutient

cette thèse que jusqu'ici S. Thomas a été mal compris aussi bien des *thomistes* que des *molinistes* et que, si l'on consulte tous ses écrits, sa thèse est plutôt celle-ci : « Dieu meut les choses créées non pas par une impulsion passagère surajoutée à leur nature et conférée de nouveau à chaque action particulière, mais bien plutôt par une impulsion permanente fondée dans leur nature même et qui, par suite, y a été déposée au moment de la création. » Cette impulsion a son fondement dans les principes et les forces d'activité placés dans les choses au moment de leur création, en vertu desquels elles sont « *poussées d'une manière permanente* » à leur mouvement propre « *appetitu naturali per modum ponderis* ». S. Thomas a enseigné nettement « *que Dieu, depuis la création du monde, ne meut aucun corps immédiatement* ». Cela s'appliquerait aussi à l'intelligence et à la volonté, lesquelles, au reste, ne sont pas limitées à un seul objet comme les corps, mais cependant sont mues par Dieu au moyen d'un élément « *permanent* » qui est placé en elles. L'intelligence est mue par la « *virtus intelligendi* » et les « *species intelligibiles* » (*sp. impressa*) et la volonté par une « *motio permanens* ». L'« *instinctus naturæ* » qui donne la tendance indestructible au bonheur, laquelle est le dernier ressort de tout acte de volonté. D'une manière analogue, Dieu mouvrait la volonté dans l'ordre surnaturel par des principes infus, l'« *habitus* » des vertus théologales et morales, dont nous aurons à parler dans le *Traité de la grâce*. Malgré cette conception entièrement nouvelle, comme le dit Stüfler lui-même, les *thomistes* continuent de soutenir leur ancien point de vue. Pour plus de détails cf. *Traité de la grâce*.

§ 67. Fin de la Création

A consulter : Palmieri, De Deo creante et elevante, thes. 10 sq. Stenstrup, De Deo uno, thes. 68 sq. Tepe, Inst. th., II, 454 sq. Sur la Providence : S. Thomas, S. th., I, 23 ; C. Gent., III, 64-67. Ruiz, De Providentia Dei disp., I-4. Lessius, De perf. moribusque div., XI.

THÈSE. La fin subjective de la Création est uniquement la libre bonté de Dieu.
De fai.

Explication. *Vatic.* : « Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam. » (*Denz.*, 1783.)

Il faut distinguer la fin subjective, « *finis operantis* », de la fin objective, « *finis operis* ». La première s'appelle aussi motif (*motivum*). Comme il ne peut y avoir en Dieu de motif extérieur, pas plus qu'il ne peut y avoir de cause finale extérieure, il faut que le motif et la fin (*fin. operis*) se trouvent en lui-même. Dieu ne peut rien vouloir chercher dans la Création qu'il n'ait déjà, mais il peut se décider librement à une communication de sa perfection. Il ne peut être question d'une « *impulsion* » proprement dite à l'acte de volonté, car sa volonté est nécessairement éternelle et actuelle.

Dans la détermination de la fin divine du monde, il faut éviter tout anthropomorphisme, car ce serait dégrader la notion de Dieu. « *Nullo modo voluntas Dei causam habet.* » (S. th., I, 19, 5.) « *Qui ergo dicit : quare fecit Deus cælum et terram? Respondendum est : quia voluit... Qui autem dicit : quare voluit facere cælum et terram? majus aliquid querit quam est voluntas Dei : nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas et id quod non est non querat.* »