

Saint Augustin
L'éternité et le temps *Confessions*, livre XI

Laurent Cournarie & Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Remarques introductives

Le livre XI¹ est une méditation sur l'éternité, le temps et leur rapport. Comment cette méditation sur l'éternité et le temps est-elle introduite ?

1/ Avant de parler de l'éternité, le livre XI commence par une immense prière à l'éternité ; cette prière d'ailleurs souligne d'emblée ce qu'il y a d'aporétique - et même de doublement aporétique - dans une parole adressée à Dieu ("pourquoi dès lors vous raconter tout le détail de ces faits..... ?") :

a) Dieu est omniscient ; il ne peut donc rien apprendre de nous ; si la parole adressée à Dieu prétend lui transmettre une connaissance, elle est évidemment vaine ; il en résulte que la parole adressée à Dieu n'a pas pour fin de communiquer, elle n'a pas pour fin de changer Dieu ;

¹ Voir en particulier J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St Augustin*, Paris, Boivin, 1933, réédition Vrin, 2004 ; H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, Essai (poche) ; P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1 ; F Vengeon, « Le temps dans la pensée de St Augustin, in *Le temps*, Thema, ed. A Schnell, Paris, Vrin, 2007.

en parlant à Dieu, nous nous changeons nous-mêmes ; c'est un acte de parole qui vaut par sa propre profération.

b) la prière s'adresse à un Dieu éternel depuis le temps ; ce qui conduit à se demander comment le temporel peut se rapporter à l'éternel. C'est tout le thème du livre XI

2/ La prière, par sa forme même, nous jette dans la dramatique du temps ; l'être qui prie se saisit comme temporel de part en part. La méditation augustinienne ne part pas d'un *concept* du temps, mais du temps comme *dimension de l'existence*, de l'expérience ; la méditation existentielle ouvre la voie à la méditation conceptuelle. Nous avons là d'ailleurs un fil conducteur du livre XI : nous sommes jetés dans le temps avant de réfléchir sur lui, nous avons avec le temps une connivence, une complicité ; nous avons toujours déjà un savoir non thématique, marginal, silencieux du temps, une pré-compréhension du temps, qui d'ailleurs se dérobe dès que nous cherchons à la fixer en un concept explicite.

3/ Le chapitre 2 annonce le projet des trois derniers livres : "méditer sur votre Loi", c'est-à-dire méditer sur l'Écriture. Dans le ch 3 s'engage une méditation sur le début de la Genèse : "dans le principe, Dieu a créé le ciel et la terre" – ici Augustin se livre à une fiction où il lui serait donné de pouvoir questionner Moïse, le rédacteur inspiré de la Genèse. Mais pour savoir si Moïse dit vrai, il faudrait comparer son discours dans l'âme avec la Vérité elle-même. Si l'Écriture est l'autorité, la mesure de la vérité de l'autorité est la Vérité intérieure. D'emblée Augustin suggère le lien entre création et parole à condition de distinguer le discours humain (ici représenté par la voix de Moïse) et le Verbe divin identique à la vérité intérieure.

Au chapitre 5 apparaît le style aporétique de la méditation. L'aporie, c'est que la création ne peut être comprise sur le modèle de la production, telle que les Grecs l'ont comprise, contrairement à ce que pourra croire Thomas d'Aquin dans son *De potentia*, point de vue sur lequel il revient dans la *Somme* (Ia, 44, 2c).

Le "modèle" de la production est inapplicable : tout en elle (la matière, la représentation de la forme, l'âme même, les gestes, le corps...) ² relevant de l'ordre du créé, elle est incapable d'expliquer la création ³. Reste donc à admettre que c'est la parole même de Dieu qui est créatrice. "Donc tu as parlé, et les choses ont été faites, et c'est dans ton Verbe que tu les as faites". La parole créatrice sanctionne ainsi une dépendance absolue et une contingence absolue. Tandis que dans le néoplatonisme, l'Un en dépit de sa transcendance est comme dans la nécessité d'engendrer des êtres (procession), comme s'il ne pouvait exister seul, le Créateur crée par un don gratuit. La création est donc précisément le don gratuit de l'être par l'Être.

Comment penser cette parole ? (ch. 6) L'Écriture rapporte des manifestations "intra-temporelles" de la parole de Dieu ("Celui-ci est mon fils bien-aimé") ; lorsque la parole de Dieu se manifeste ainsi intratemporellement, elle a un commencement, une fin, une successivité. Son régime ontologique ne fait aucun doute : elle est le mouvement d'une chose créée. Ce mouvement est le médiateur entre le Verbe éternel qui s'exprime en elle et l'intelligence qui l'accueille comme expression du Verbe éternel ; et l'intelligence comprend que ce mouvement

2 L'homme exerce bien une activité efficace dans la production (≠ occasionalisme) mais elle reste par ses conditionnements ultimes dépendante de la création divine (conditionnement de la matière, de la forme, de l'agent, de ses propres facultés...). Donc inversement, l'action divine est créatrice en tant qu'elle est libre de tout conditionnement (elle est inconditionnée). Mais si le monde n'est pas tiré d'un être, d'un lieu et d'un temps, bien que l'expression ne figure pas dans le texte ici, il s'agit bien d'une production *ex nihilo*. (la formule est donnée plus loin en XII, VII, 7) quand la création sera envisagée du point de vue du créé. Tout ce qui est n'existe que parce que Dieu est, sans cause intermédiaire. Le Verbe est précisément le nom qui désigne cette action transitive inconditionnée.

3 Les êtres de la nature crient qu'ils ont été faits et ne se sont pas faits eux-mêmes (ch. 4) : est créé ce qui change, est incréé l'immuable – de sorte qu'on peut parler d'une confession du monde même, d'un aveu d'indigence et d'une confession de louange (la beauté du monde est le signe de la beauté transcendante de Dieu).

est au-dessous d'elle (puisqu'il n'a pas statut d'être, mais fuit et passe). Si donc on admet que la parole créatrice du Ciel et de la Terre relève du mouvement, donc d'une substance corporelle, donc de quelque chose de créé, le problème n'est pas résolu, mais simplement reculé : se repose la question de savoir quel est le statut de la parole *originellement* créatrice, celle qui a créé la parole qui a créé le Ciel et la Terre.

Et puis aussi : d'où vient que la causalité divine créatrice soit pensée sous le régime de la parole ?

Le texte de la Vulgate (trad. de St Jérôme, à partir du texte grec de la Septante) se présente ainsi :

1 In principio creavit Deus caelum et terram

2 terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas

3 dixitque Deus fiat lux et facta est lux

4 et vidit Deus lucem quod esset bona et dividit lucem et tenebras

5 appellavitque lucem diem et tenebras noctem factumque est vespere et mane dies unus

La Bible de Jérusalem, ed. du Cerf, 1955, donne la traduction suivante :

“Au commencement, Dieu créa le Ciel et la terre. Or la terre était vague et vide, les ténèbres couvraient l'abîme, l'esprit de Dieu planait sur les eaux.

Dieu dit : “Que la lumière soit” et la lumière fut. Dieu vit que la lumière était bonne, et Dieu sépara la lumière et les ténèbres. Dieu appela la lumière “jour” et les ténèbres “nuit”. Il y eut un soir et il y eut un matin : premier jour.”

Creavit/créa : le mot hébreu est *bara* ; qui signifierait étymologiquement couper ; il est spécifiquement employé pour exprimer l'action créatrice de Dieu. Il n'est pas question ici de création à *partir du néant*.. C'est l'idée de coupure, de discontinuité qui domine, que l'on retrouve d'ailleurs au niveau de la création des poissons et de celle de l'homme. On ne trouve pas de référence directe non plus à la sphère de la parole. Celle-ci n'intervient explicitement que dans la création de la lumière (Dieu dit – hébreu *amira* : la parole qui appartient à *Elohim*, le créateur des lois de la nature).

Qu'en est-il, alors, du lien entre parole et création ?

On voit au Chapitre 9 que la formule *In Principio* se réfère, selon la lecture qu'en fait augustin, à la sphère de la parole.

In principio, en hébreu *berechit*, dans la Septante *en archè*, littéralement “dans un commencement” ; la traduction courante est *au commencement*, avec une signification temporelle. La Genèse dirait ainsi qu'il y a commencement de toutes les créatures. Augustin admet ce sens comme un des sens possibles du début de la *Genèse* (XII, 20, 29 : “Dans le principe Dieu a fait le ciel et la terre = *dans le commencement* même de son action et de son oeuvre, Dieu a fait le Ciel et la Terre”). Mais ce n'est pas ce sens qui a sa préférence : “Dans le principe, Dieu fit le ciel et la terre, cela signifie que Dieu fit, *dans son Verbe co-éternel* à lui-même le monde intelligible et sensible ou spirituel et corporel”. Donc, dans le latin *in Principio*, plutôt que *au commencement* Augustin entend : *dans le principe* ou *dans le Verbe*, le verbe étant compris comme le principe de toutes choses⁴.

4 Par là remarque Gilson (*Introduction*), “le problème de l'origine radicale des choses se trouve reporté de la métaphysique du temps à la métaphysique de la cause ; il ne s'agit plus de savoir comment l'éternel peut créer le

L'attribution d'une dimension de parole au *principium* de la Vulgate (*principium = verbum*) s'inspire manifestement aussi du Prologue de l'Évangile de Jean, qui dit en grec : *en archè èn o logos* :

Au commencement : le logos Le logos est vers Dieu Le Logos est Dieu

La formule de VII, 9 : “qui est Dieu auprès de vous également Dieu” se rapporte aussi à Jean : *kai o logos èn pros ton theon, theos èn o logos*). *Logos* traduit ici l'hébreu *davar*, dont nous avons remarqué tout à l'heure la dimension à la fois créatrice et dialogale. Dans le *De Genesi ad litteram*, Augustin distingue *principium* et *Verbum* (qu'il tend à identifier dans les *Confessions*) et il distingue corrélativement deux statuts de l'*ens creatum*, un statut d'imperfection (créé = fini = imparfait) et un statut de perfection (que la créature atteint quand elle se convertit à son créateur) : “Il n'est pas fait mention du Fils comme Verbe, mais comme Principe seulement, quand il est dit *Dans le Principe, Dieu créa le Ciel et la Terre* ; là est insinué seulement le commencement de la créature dans l'infirmite de l'imperfection. Mais il est fait mention du Fils comme Verbe quand il est écrit : *Dieu dit : qu'il soit fait*. De la sorte, par le fait qu'il est Principe est indiqué le commencement de la créature qui existe par là encore imparfaite, et par le fait qu'il est Verbe est indiquée la perfection de la créature, ramenée à lui, afin qu'elle soit formée en adhérant au Créateur”.

En résumé, l'idée d'une parole divine créatrice correspond sans doute à un aspect fondamental de la compréhension hébraïque du langage, telle qu'elle apparaît dans l'hébreu *davar*⁵ Et c'est précisément cette puissance créatrice que souligne le début de la *Genèse*. La lecture juive du texte n'interprète pas le passage comme le caractère créateur de Dieu mais comme le caractère créateur de Dieu *par le caractère créateur du langage*. Ainsi “à la limite, ce n'est pas parce que le langage est de Dieu qu'il est sacré (idée commune à toutes les grandes religions du Livre, de la révélation), c'est bien plutôt parce que Dieu use du langage qu'il est Dieu créateur. (...) Telle est la première idée force : Dieu, à l'instant où il crée l'univers, use de la parole ... et, s'il peut le faire, c'est parce que la parole, en sa pureté, est créatrice (c'est ce qu'entend l'exégèse rabbinique)” (p. 58).

La sphère de la parole intervient d'ailleurs ou se précède déjà dans la formule : *In Principio* (*berechit*, Septante : *en archè*, littéralement “dans un commencement”). La traduction courante est *au commencement*, avec une signification temporelle. La *Genèse* dirait donc qu'il y a commencement de toutes les créatures. Augustin admet ce sens comme un des sens possibles du début de la *Genèse* (XII, 20, 29 : “Dans le principe Dieu a fait le ciel et la terre, c'est-à-dire *dans le commencement* même de son action et de son œuvre, Dieu a fait le Ciel et la Terre”). Mais ce n'est pas ce sens qui a sa préférence : “Dans le principe, Dieu fit le ciel et la terre, cela signifie que Dieu fit, *dans son Verbe co-éternel* à lui-même le monde intelligible et sensible ou spirituel et corporel”⁶. Donc, dans le latin *in Principio*, plutôt que *au commencement* Augustin

temporel, mais comment l'infini peut créer le fini”.

⁵ Zarader (*La dette impensée*) observe que, dans l'univers hébraïque, le langage n'a pas statut d'instrument : la langue est le creuset de tout ce qui est. M. Zarader se réfère à l'hébreu *Davar* (ce n'est pas le mot de la *Génèse*, qui est *amira*). *Davar* désigne le mot et la chose. Le contraste est très vif avec les autres langues qui établissent une dichotomie entre l'ordre du langage et l'ordre du réel (*logos/ ta onta ; res/verbum*). L'unité du *davar* implique que la parole accompagne toute venue en présence. Les mots ne servent pas à désigner les choses, ils leur enjoignent d'être. L'existence n'est que la manifestation d'une réalité contenue en puissance dans le mot. D'où le sens tout à fait particulier de la pratique de l'exégèse : il ne s'agit pas simplement de retrouver le sens d'un texte, mais de dessiner le visage du monde. En outre le langage est dialogal : la parole, dans la Bible, n'est jamais simplement parole sur...mais toujours déjà parole à. “Lorsque Dieu parle, il use des modes impératif et optatif, c'est-à-dire en forme d'adresse à un interlocuteur réel ou potentiel” (op. cit p. 62). Et si l'essence de toute parole est d'être dialogale, c'est parce que le langage est d'emblée expérimenté, quant à son essence, selon la double catégorie de l'appel et de l'écoute.

⁶ Car le Verbe divin n'est pas « une suite de paroles où, l'une achevée, l'autre lui succède, de façon qu'à la fin tout puisse être exprimé, mais tout est exprimé en même temps et éternellement. (...) Mais votre Verbe étant vraiment

entend : *dans le principe* ou *dans le Verbe*, le verbe étant compris comme le principe de toutes choses. Par là remarque Gilson (*Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 256), "le problème de l'origine radicale des choses se trouve reporté de la métaphysique du temps à la métaphysique de la cause ; il ne s'agit plus de savoir comment l'éternel peut créer le temporel, mais comment l'infini peut créer le fini"⁷.

Observons que le problème de la création, du caractère créateur de la Parole divine est étranger à la pensée grecque. Les philosophes grecs, même quand ils admettent que le monde relève d'une causalité divine, le considèrent comme éternel : Dieu est antérieur selon la cause, non selon le temps. Pour concilier la formation du monde par Dieu et la durée éternelle attribuée au monde, les philosophes platoniciens conçoivent la possibilité d'une créature co-éternelle à Dieu, et illustrent par une métaphore citée par Augustin (*Cité de Dieu* X, 31 :

"Supposons que le pied d'un homme se soit de toute éternité imprimé dans la poussière, on n'en pourrait pourtant pas conclure qu'il existait avant la trace, bien qu'il soit impossible de nier que la trace ait le pied pour cause. Il en est de même pour les rapports du monde et de Dieu. Le monde a toujours été, parce que celui qui l'a fait a toujours été".

Dieu a toujours existé et a toujours créé le monde : le monde est créé par Dieu mais co-éternel à sa cause créatrice.

Cette éternité elle est même tout à fait certaine et se prouve par l'absurde : 1) un monde temporel suppose un temps avant le temps et un Dieu changeant ; or on ne peut concevoir ni un temps d'avant le temps, ni un Dieu changeant ; donc le monde est éternel. 2) le monde ne peut s'altérer puisqu'il comprend en lui tout ce qui existe. Et un monde indestructible est éternel.

Dans *la Genèse*, au contraire, Dieu crée, commence de créer. L'acte créateur semble même occuper un temps : il commence, il se distribue en 7 jours, puis il cesse ; le ciel et la terre sont dus à une initiative divine. C'est sans doute cette successivité, avec l'opposition de l'action et du repos, qui a pu faciliter l'assimilation de la création divine avec la fabrication humaine. Pourtant il y a bien une illusion ou une manière de parler pour s'adapter à la faiblesse de notre imagination (cf. Gilson, *op. cit.*, p. 257) : Dieu crée dans le même instant toutes choses, et si le ciel et la terre précèdent les autres créatures, c'est seulement selon l'ordre causal. Autrement dit, il faut appliquer le sens symbolique général de l'acte créateur (dans le verbe divin) à l'énumération de la création (tout en même temps selon la différence de la condition au conditionné). La réflexion augustinienne s'inspire de la Genèse : la création est une vérité de foi. Elle ne peut donc pas admettre une éternité du monde ; le monde est créé et s'il y a apparence d'une temporalité de l'acte créateur, le verbe créateur n'a pas lui-même un statut temporel ; il ne comporte aucune successivité interne, tout y est dit ensemble et éternellement. Mais comment comprendre ce que la foi nous enseigne ? C'est dans le verbe et comme principe que Dieu crée, c'est-à-dire à partir de l'éternité, et pourtant les choses n'existent pas de toute

immortel et éternel, il n'y a en lui ni passage ni succession » (XI,7). Il s'agit de penser comme un acte éternel du verbe. Comme dit *La cité de Dieu* : « faut-il attribuer puérilement une fatigue de manœuvre, à lui qui a parlé, et dont la parole intelligible, sans succession de temps et de syllabes, a fait toutes choses » (XI, p. 23-24).

7 Dès les premiers temps de l'Eglise primitive, on a rapproché le texte de la *Genèse* et le premier verset de l'Evangile de saint Jean qui précise que c'est dans le *Logos* de Dieu que tout a été fait. Donc il faudrait comprendre le *in principio* non pas au sens chronologique mais au sens ontologique : au principe, c'est-à-dire dans le principe de son Verbe, Dieu créa le ciel et la terre. Pourtant le sens temporel n'a pas disparu. Le IVe concile de Latran (1215) demande l'adhésion de foi pour cette définition de la création : elle a eu lieu *ex nihilo* et *ab initio temporis*. « Nous croyons fermement et nous professons absolument qu'il n'est qu'un seul vrai Dieu, éternel, immense, immuable, incompréhensible, tout-puissant et ineffable, Père, Fils et Esprit Saint (...) sans commencement <existant> toujours et sans fin (...) principe unique de toutes choses, créateur de toutes les réalités visibles et invisibles, spirituelles et corporelles, qui par sa vertu toute-puissante a créé à partir de rien, au commencement du temps, ensemble l'une et l'autre créature, spirituelle et corporelle » (cité in *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Eternité du monde*, GF, p. 353).

éternité. Dieu crée par la puissance éternelle du verbe, mais la Genèse raconte aussi une succession dans la création (premier jour...) : toutes les choses n'arrivent pas en même temps qui toutes sont pourtant créées dans le verbe éternel. Le "en même temps" est en effet le propre de l'éternité. C'est ce que précise le chapitre 11 : l'éternité est toujours stable alors que la durée (*tempus*) ne l'est jamais. "La longueur du temps n'est faite que de la succession d'une multitude d'instant, qui ne peuvent se dérouler simultanément ; ... au contraire dans l'éternité, rien n'est successif, tout est présent, alors que le temps ne saurait être présent tout à la fois". On voit bien ici que le temps se démarque de l'éternité et qu'il est pensé à partir d'elle. Avant de penser le temps à partir de l'expérience du temps, le temps est pour ainsi dire pensé à partir du concept de l'éternité. Le temps c'est la non-éternité, le changement par rapport à l'immuabilité. Un être qui changerait toujours ne serait pas éternel mais perpétuel ou immortel comme l'âme. L'éternité n'est donc pas un mode quantitatif de la durée (une durée qui n'en finit pas) mais un mode qualitatif de la perfection. L'être éternel c'est l'être qui ne change pas de mode d'être. L'éternité est donc le mode de la perfection divine d'être, elle désigne la pleine actualité de son acte d'être, totalement présent à soi : "*totum esse praesens*". Autrement dit, le présent n'est pas initialement une détermination du temps, mais une marque de l'éternité. Le présent n'affecte le temps que parce que le présent éternel se distribue dans la succession. Il ne concerne le temps que de manière dérivé, ce qui oblige à distinguer deux modalités de l'instant ou du "maintenant" : le présent d'éternité et le présent du temps, le *nunc stans* et le *nunc fluens*⁸. Il faut bien y insister, sur la question du temps rencontrée à partir de la question de la création se greffe la rupture entre le logos philosophique et la foi religieuse. Comme justifier rationnellement le dogme de la création ? "Nous voyons le monde", dit Augustin dans la *Cité de Dieu* (XI, 4) et la raison peut légitimement, à partir de cette perception conclure à son éternité. "Mais nous croyons en Dieu. Or, que Dieu soit l'auteur du monde, nous n'en pouvons croire une plus sûre autorité que Dieu même" (p. 18). Comment la raison peut-elle raisonner sur la croyance pour justifier la création ? Etablir l'éternité du monde parce qu'on ne comprend pas comment il a plu au Dieu éternel de faire le ciel et la terre qu'alors il n'avait jamais faits, c'est "être possédé du mortel délire de l'impiété" (p. 19).

Avec le chapitre 10 commence l'analyse du temps, en s'interrogeant d'abord sur ce que peut signifier "avant la création" (10-13). La thèse de la création est bien "intempestive". Elle contient tout un nœud de difficultés : 1/ qu'est-ce que l'éternité ? comment la définir ? le temps est-il pensable à partir de l'éternité ou est-ce à l'inverse l'éternité qui n'est pensable qu'à partir du temps ? ; 2/ le Verbe créateur est co-éternel à Dieu (ch. 6-7) ; il n'y a en lui aucune durée, aucune succession ; et c'est par lui que se font toutes les choses dont Dieu dit qu'elles se fassent, toutes les choses créées, temporelles, successives. Comment concilier l'éternité du verbe créateur et la temporalité du créé ?

Une première solution consiste à faire intervenir la connaissance divine comme articulation de l'éternel et du temporel : "tout ce qui a un commencement et une fin commence et finit lorsque l'éternelle raison, où il n'y a ni commencement ni fin connaît qu'il doit commencer ou finir" (259). En d'autres termes, il y a en Dieu une connaissance non temporelle de l'ordre temporel. L'intersection entre Dieu et le temps, c'est la connaissance non temporelle de la succession temporelle. Dieu connaissant est ainsi pensé comme raison, comme Verbe, comme principe. Toutes ces significations se croisent. *Principium* signifie raison (au sens de *Grund*) et parole (ce sont les deux significations du *logos* grec). Dieu pensé comme principe est

⁸ Comme le dit F. Vengeon, Augustin « rencontre d'abord le problème du temps dans les rapports de la Création avec son créateur. Comment concilier la succession temporelle avec l'éternité divine ? Ce problème contient deux versants : un versant théologique qui se demande s'il faut situer l'événement de l'acte divin créateur dans le temps ; un versant cosmologique qui interroge le déploiement du temps à partir d'un plan éternel. Pour reprendre les formulations de Jean Guittou : le problème de la Création dans le temps et celui du temps dans la Création » (*ibid.*, p. 63-64).

une raison fondatrice (il répond ainsi à la requête du principe de raison) et Verbe dans la mesure où il nous parle en tant que Verbe de chair (Jean : *kai o logos sarx egeneto*).

La deuxième solution consiste à réfuter ceux qui critiquent le dogme selon lequel le monde n'est pas éternel mais créé et créé *ex nihilo* – en leur objectant la *vétusté* de leur discours (argument *ad hominem* : l'argument *ad rem* est rejeté plus loin, en XIII, 15). C'est le sens du chapitre 11. L'antiquité de leurs paroles prouvent que paradoxalement en prônant l'éternité du monde ils sont entièrement soumis au temps, au vieillissement et à la mort et qu'ils ne parviennent pas à penser l'articulation de l'éternité et du temps. Les objections portent à faux dans la mesure où elles interrogent l'éternel à partir d'un horizon temporel et même à partir d'une sorte d'auto-affirmation du temporel ; elles portent à faux parce qu'elles viennent d'un cœur qui papillonne dans le temps et qui, par sa façon d'exister, s'est d'entrée de jeu privé de toute compréhension pré-ontologique de l'éternel. Or sans compréhension pré-ontologique de l'éternel, la question de la création ne peut que s'embarrasser dans les difficultés. Et si elles doivent se résoudre, ce sera d'abord dans l'existence. La sphère de la spéculation est régie, souvent de façon invisible, par ce qui se décide dans la sphère de l'existence.

Cette *vétusté* signifie aussi qu'ils parlent d'un monde révolu, à savoir le monde grec. Or pour une part, le christianisme a aboli la sagesse grecque, notamment en affirmant la création du monde. De fait toutes les objections adressées au dogme de la création sont d'inspiration grecque. Le chapitre 10 les avait énumérées, qui toutes tournent autour, si l'on veut, du principe de raison (ce qui est normal étant donné l'interprétation augustinienne du premier verset de la *Genèse*) :

1) que faisait Dieu avant de créer le monde et s'il était oisif pourquoi ne l'est-il pas resté ? Où il y a changement, se pose la question de la raison de ce changement. Or ici on n'aperçoit aucune raison suffisante de l'acte de créer le monde.

2) si l'on rapporte la création à la volonté de Dieu, la création ne paraît intelligible qu'au prix d'une illusion sur la nature de la volonté divine : car le rapport de Dieu et de sa volonté n'est pas le rapport entre Dieu et une créature. La volonté de Dieu est éternelle et donc appartient à sa substance même. Si la création a un commencement, si la volonté de créer introduit un vrai changement (rien/monde, éternité/temps), alors on nie l'éternité de Dieu. La volonté comme raison de la création implique contradiction avec l'éternité de Dieu. On peut approfondir cette difficulté. Si l'on soutient que Dieu a créé le monde par la décision de sa volonté, l'acte de création est un événement qui survient dans le temps. Dieu veut et le monde est. Mais il semble alors y avoir un avant et un après à l'apparition du monde et à la décision de la volonté divine. Dieu est passé d'un état où il ne voulait pas créer le monde à un état où il l'a voulu. Du même coup on retire à Dieu la plénitude de l'éternité. Et c'est bien ce qu'on n'a pas manqué d'objecter à la théologie de la création. Si Dieu est substance simple, ses attributs (son intelligence, sa volonté) sont identiques à sa substance. Mais si la volonté de Dieu a la nouveauté d'un événement, toute la substance de Dieu est engagée dans l'expérience temporelle. Or nouveauté et éternité sont évidemment contradictoires. La volonté de créer introduit la contradiction dans l'essence de Dieu – donc il faut plaider pour l'éternité du monde ;

3) et si, pour repousser la difficulté précédente, on suppose que la volonté de créer est éternelle en Dieu, alors on ne saurait comprendre pourquoi une volonté éternelle aurait créé un monde qui ne soit pas accordé à elle, c'est-à-dire un monde éternel.

D'où viennent les objections auxquelles Augustin doit répondre ? Des gnostiques "hérétiques" qui sont, pour Augustin, parmi les adversaires les plus dangereux on peut citer : 1) la gnose de Valentin (II^e s, mort en 161), qui est panthéiste — le panthéisme étant incompatible avec le christianisme, dans la mesure où celui-ci affirme la transcendance du Dieu unique et créateur du monde *ex nihilo* ; 2) la gnose de Mani (216-272) qui a une importance considérable

dans la vie d'Augustin puisqu'il lui a donné un temps son adhésion. Le manichéisme est un dualisme, qui admet deux principes, la Lumière et l'Obscurité, le bien et le mal, un dieu et un anti-dieu qui s'identifie à la matière ; le dualisme est incompatible avec l'idée que Dieu est le seul principe et que ce principe est générateur du monde : "Selon la doctrine de Mani, Dieu est lumière, c'est-à-dire une substance corporelle, brillante et très ténue. C'est cette même substance qui, après avoir resplendi en Dieu, brille dans les astres, luit dans notre âme et lutte contre les ténèbres. A cette époque, Augustin considérait donc Dieu comme un corps subtil et resplendissant ; corrélativement, Dieu étant lumière par essence, tout ce qui est corps et participe en un degré quelconque de la lumière lui apparaissait comme une partie de Dieu : "Je pensais, Seigneur Dieu et Vérité, que vous étiez un corps brillant et immense, et moi un morceau de ce corps". C'est en réaction contre cette première erreur qu'Augustin enseignera la création *ex nihilo*. A ses yeux, le monde ne peut avoir que deux origines : ou bien Dieu le crée de rien, ou il le tire de sa propre substance. Admettre cette dernière hypothèse, c'est admettre qu'une partie de la substance divine puisse devenir finie, muable, soumise aux altérations de toutes sortes et même aux destructions que les parties de l'univers subissent. Si pareille supposition est contradictoire, il reste que Dieu ait créé l'univers du néant. Entre le divin et le muable, l'opposition est donc irréductible, mais le problème n'en devient que plus difficile de savoir comment l'éternel et l'immuable peut avoir produit le temporel et le changeant" (cf. Gilson, *op. cit.*, p. 246-247)⁹ ; 3) l'objection vient également du platonisme du néo-platonisme qui ont été, dans les premiers siècles, une sorte de champ de bataille entre hellénisme et christianisme. Les auteurs chrétiens cherchent dans le platonisme ce qui peut éclairer philosophiquement la création dont parle la Bible (l'idée du démiurge dans le *Timée* ; les idées-archétypes dont on peut rapprocher le Verbe divin, qui serait ainsi le lieu des idées). Mais les adversaires des chrétiens cherchent également dans le platonisme (et le néo-platonisme) des arguments contre la création. Le platonisme est très vivant, dans les quatre premiers siècles, et constitue une scène où s'affrontent hellénisme et christianisme. En voici quelques jalons :

- Celse, philosophe platonicien, écrit en 174 après JC un *Discours véritable* contre les chrétiens. Il veut montrer que le christianisme est incompatible avec la dignité de Dieu, dans la mesure où il pense que Dieu peut descendre dans l'humain, pâtir et mourir, racheter les fautes des hommes, connaître le monde sub-lunaire. La raison exige l'autonomie, l'absoluité, la transcendance du Principe ; et cette transcendance de Dieu rend impossible qu'il se "commette" avec le monde. Le christianisme est une fable pour le peuple tandis que la philosophie enseigne la vérité.

- Origène (185-253), contemporain de Plotin, qui a été présenté comme le plus grec des Pères de l'Eglise. Il écrit les *Sources chrétiennes* contre Celse et soutient que ce qui réfute le dieu de la sagesse grecque, transcendant et impassible, c'est précisément le Christ, médiation entre le transcendant et la réalité naturelle. Pourtant il adopte l'idée grecque d'un monde éternel ; Dieu qui a créé le monde l'a créé de toute éternité. Ou plus exactement, Dieu a créé *des mondes* de toute éternité ; notre monde n'est que l'évolution dernière de ces mondes créés de toute éternité. Cette doctrine permet de rendre compatible l'éternité du monde et l'idée que *notre* monde est né à un moment donné.

- Plotin (204-270) dont la théorie de l'émanation est une alternative à la théorie de la création. Le Dieu de Plotin crée le monde en se répandant par émanation. Cette émanation est-elle à comprendre comme une production du monde par l'Un ? On observe que la signification causale de l'émanation a été souligné par Porphyre (disciple direct de Plotin et à qui l'on doit l'ordre usuel des *Ennéades*) plus que par Plotin lui-même ("L'Un est cause de tout").

⁹ Selon la doctrine de la *Pragmateia*, la cosmogonie s'effectue en trois temps : temps antérieur de la dualité des principes (bon/mauvais) ; temps médian où s'affrontent le roi de Ténèbre et le Père de Lumière qui donne lieu à plusieurs émanations, dont l'Homme primordial, Jésus splendeur... ; temps final non encore réalisé.

L'émanation comporte un moment que l'on pourrait dire de causalité efficiente (procession, dissémination), et aussi et surtout un moment de causalité finale (ainsi l'âme accomplit sa vocation lorsque, au lieu d'accompagner le mouvement processionnel qui la lie au corps, elle se convertit au Principe, qui est son origine et surtout sa fin). Plotin affirme l'éternité du "monde sensible" : "mais puisque, selon nous, le monde existe depuis toujours et qu'il n'y a pas d'instant où il n'existe, il est juste d'en conclure que la Providence universelle est la conformité de l'univers à l'intelligence" — "Ce monde n'est pas né parce que l'intelligence a réfléchi qu'il fallait le créer, il résulte d'une nécessité inhérente à la nature de second rang" (c'est-à-dire l'intelligence ou être). *Enneades*, II, 47

- Proclus (412-485, légèrement postérieur à Augustin 354-430). Théologien "païen" pour qui, conformément à Aristote la théologie est science des premiers principes. Souligne, dans les *Elements de théologie* la primauté de la cause finale. Etre cause, par excellence, c'est être fin. Le premier Principe est le Bien qui meut tous les êtres par l'attraction qu'il exerce sur eux (cf Aristote). Cette primauté de la causalité finale souligne la distance du divin, la solitude du Principe, l'absoluité de la transcendance (Dieu ne peut se mêler à sa créature ; on voit à nouveau que le sens grec du sacré met le religieux dans l'impasse. Dans la mesure où religare signifie relier, la philosophie est a-religieuse). Cependant, la finalité n'épuise pas la causalité du Principe ; Proclus joint à la causalité finale une causalité efficiente ; on ne peut pas penser la causalité finale sans causalité efficiente : on ne désire vraiment que ce dont on tient son être. Que tout se tourne vers le Principe montre qu'il y a une génération par le Principe ("comment le Ciel désire-t-il le divin, s'il ne tient pas de lui son origine ?"). Et cette causalité efficiente réintroduit une dimension d'immanence : il y a une présence de la cause première à toutes ses conséquences.

Le problème de l'éternité du monde est abordé dans le commentaire du *Timée*. La genèse du monde dont parle le *Timée* marque-t-elle un commencement ou simplement une dépendance ? Elle marque, répond Proclus, une dépendance. Le monde peut périr, mais cela n'implique pas qu'il ait un commencement. Le monde est éternel. Et cependant, en tant qu'il est engendré et dépendant, il est soumis à la temporalité. Et en effet la distribution de la force d'être se fait sur le mode successif. Le monde est éternel, mais il ne reçoit pas la force d'être d'un seul coup ; et cette donation d'être différée crée le rythme temporel des existences. Ici il s'avère que l'éternité du monde cesse d'être contradictoire avec le dogme créationniste.

Pour conclure ce bref exposé historique, on observera que c'est dans le combat du christianisme contre la gnose et le néo-platonisme que s'est précisé le sens de la *creatio ex nihilo*. Ce concept signifie que Dieu, sans tirer le monde de sa propre substance ni d'aucun élément préexistant le fait apparaître hors de lui, là où rien n'existait.

Par conséquent *ex nihilo* signifie d'abord *non ex deo*. D'où l'opposition entre créationnisme et émanationisme ; dans la doctrine de l'émanation, le monde est *ex deo* ; il est créé dans une sorte d'écoulement à partir de sa source divine ; il sort donc de la toute puissance divine. En revanche, dans le créationnisme, le monde est certes créé par Dieu, mais il l'est à partir de rien ou à partir du rien. Secondairement le *ex nihilo* signifie *non ex materia*. Tous les Pères de l'Eglise des 2 et 3e siècles combattent l'idée d'une matière incréée, préexistante, dont Dieu aurait eu besoin pour créer et qui constituerait une sorte de limite à la production divine. Cela vaut contre la gnose – les gnostiques ont vu dans la matière (agent extérieur) ou bien une sorte de limite à l'action divine, ou bien plus audacieusement, une anti-puissance divine, une manifestation du Dieu du mal, du second principe, principe de la négativité – ; contre le néo-platonisme : Athanase (295-373) montre que l'idée de matière incréée est une pièce essentielle de la doctrine de la procession et de l'émanation. Elle est agent de diversification du flux qui émane du Principe et qui ne trouve la possibilité de se multiplier que du fait de cette rencontre

avec la matière. Attaquer l'idée de matière incréée, c'est attaquer frontalement le néo-platonisme.

L'un ou l'autre sens est souligné selon les nécessités du combat apologétique. Quand il s'agit de lutter contre la notion d'un monde qui serait issu de Dieu par procession ou par émanation, *ex nihilo* signifie *non ex deo*. Quand il s'agit de récuser la gnose dualiste de Basilide, *ex nihilo* signifie plutôt *non ex materia*.

En conclusion : a) le créationnisme est en rupture avec la pensée grecque : aucun des processus générateurs connus de la pensée grecque ne répondent à la création chrétienne ; le point de rupture est l'idée d'*ex nihilo* ; b) cette création a un commencement : refus de l'éternité du monde, qui touche plusieurs adversaires, gnostiques et platoniciens-néo-platoniciens (ou même chrétiens, mais d'inspiration grecque, comme Origène) ; c) mais reste le problème philosophique : le caractère créé du monde est-il une vérité de raison ou un objet de croyance, une thèse philosophique ou un motif religieux ?

Au chapitre 11, Augustin entreprend de montrer à l'objecteur que son objection révèle une confusion entre l'éternel et le temporel. Le chapitre 11 est un chapitre de transition entre l'exposé des apories et la réponse augustiniennne. Ceux qui se refusent au dogme de la création ne le comprennent pas parce qu'ils parlent à partir de la confusion entre le temporel et l'éternel. Ils parlent de l'éternité à partir du temps, ils transportent dans l'éternité les attributs du temps. C'est au fond le fil conducteur de l'argumentation : les objecteurs parlent le langage de l'imagination qui n'est ni le langage de la raison ni celui de la foi. Ils aspirent à l'éternité mais sans rompre avec les habitudes de penser l'être à partir du temps. Autrement dit, il faut bien clarifier la différence entre le temps et l'éternité. C'est l'objet du chapitre 11.