

# Albert le Grand et Thomas d'Aquin : un débat sur le commencement du monde créé

Travail de Licence canonique présenté à la Faculté de théologie  
de l'Université de Fribourg (Suisse)  
sous la direction du Professeur Gilles Emery, op

Fr. Ghislain-Marie Grange, op

Semestre de printemps 2019

# Conventions et abréviations

## ***Œuvres d'Albert le Grand***

Pour les œuvres d'Albert le Grand, nous utilisons l'édition dite « de Cologne » lorsqu'elle est disponible. Pour notre étude, il s'agit du commentaire de la *Physique* et du début de la *Somme de théologie*. Elle est indiquée par l'abréviation « Col. » suivie du numéro de volume et de la page. Lorsqu'elle n'est pas disponible, nous utilisons l'édition Borgnet, indiquée par le terme « Borgnet » suivi du numéro de volume et de la page.

*In I Sent.* : *Commentarii in primum librum Sententiarum* (Borgnet, vol. 25-26)

*In II Sent.* : *Commentarii in secundum librum Sententiarum* (Borgnet, vol. 27)

*In III Sent.* : *Commentarii in tertium librum Sententiarum* (Borgnet, vol. 28)

*In IV Sent.* : *Commentarii in quartum librum Sententiarum* (Borgnet, vol. 29)

*Phys.* : *Physica* (Col., vol. 4/1-2)

*Summa theologiae* : *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* (Col., vol. 34/1 ; Borgnet, vol. 31-32)

## ***Œuvres de Thomas d'Aquin***

Pour les œuvres de Thomas d'Aquin, nous utilisons le texte critique de l'édition Léonine lorsqu'il est disponible, parfois dans des éditions plus accessibles de ce même texte, à savoir dans l'édition Pauline pour la *Somme de théologie* et dans l'édition Marietti pour la *Somme contre les Gentils* et le commentaire de la *Physique*. Lorsque l'édition Léonine n'est pas encore disponible, c'est-à-dire ici pour le commentaire des *Sentences* et les questions disputées *De potentia*, nous utilisons la meilleure édition disponible. Les numéros renvoient à l'édition Marietti. Nous indiquons les références à l'édition Léonine par l'abréviation « Léon. » suivie du numéro de page et de ligne.

*In I Sent.* : *Scriptum super libros Sententiarum, liber primus* (Mandonnet, 1929)

*In II Sent.* : *Scriptum super libros Sententiarum, liber secundus* (Mandonnet, 1929)

*In Phys.* : *In octos libros physicorum Aristotelis expositio* (Marietti, 1954)

*ScG* : *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, qui dicitur Summa contra Gentiles* (Marietti, 1967)

*Sum. theol.* : *Summa theologiae* (Éditions Paulines, Rome, 1962)

### ***Traductions***

Les traductions des auteurs médiévaux sont nôtres. Si nous nous appuyons sur une traduction existante, nous la mentionnons en note.

### ***Citations***

La Bible est citée selon les abréviations et la traduction de la *Bible de Jérusalem*. Les guillemets français (« ... ») indiquent la citation littérale d'un auteur. Les guillemets anglais (“...”) sont utilisés pour les citations dans les citations et pour les collections d'ouvrages. Les guillemets simples ('...') encadrent l'expression à laquelle on se réfère.

### ***Collections***

CCSL : *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols.

PL : Patrologie latine, Migne.

### ***Abréviations latines***

a.	articulus	lib. / l.	liber
al.	alii	mb.	membrum
cap.	caput	obj.	objectio
d.	distinctio	pa.	particula
Ia	prima pars	pr.	proœmium
IIa	secunda pars	q.	quaestio
IIIa	tertia pars	q. inc.	quaestio incidens
ibid.	ibidem	resp.	respondeo
id.	idem	s. c.	sed contra
inq.	inquisitio	sol.	solutio
lect.	lectio	tr.	tractatus

### ***Abréviations françaises***

col.	colonne	n <sup>o</sup>	numéro
éd	édité par/édition	p.	page
dir.	dirigé par	t.	tome
l.	ligne	trad.	traduction de
n.	note	vol.	volume

# Introduction générale

Les historiens parlent d'un débat sur l'*éternité* du monde pour évoquer la controverse née au XIII<sup>e</sup> siècle autour de l'hypothèse selon laquelle le monde pourrait avoir été créé sans commencement ni fin<sup>1</sup>. Ce débat découlait d'une contradiction apparente entre les affirmations de la foi et de la raison. D'une part, la révélation enseigne que le monde a eu un commencement<sup>2</sup>. D'autre part, la redécouverte des œuvres d'Aristote semblait apporter, parmi de nouvelles connaissances sur la nature, une démonstration de l'éternité du monde<sup>3</sup>. Dans ce débat, Thomas d'Aquin adopte une position originale : bien que la raison puisse connaître la création *ex nihilo*, elle ne peut démontrer ni l'éternité ni le commencement du monde. En effet, la notion de création engage le principe d'origine et non le principe de durée, bien que la révélation affirme que les créatures possèdent un tel principe de durée<sup>4</sup>. La distinction apportée par Thomas d'Aquin repose sur une réflexion théologique concernant la relation entre la création, au sens de la dépendance de ce qui est par rapport à Dieu, et le commencement. En effet, depuis la controverse avec Arius, les chrétiens considèrent que le commencement est la marque propre des créatures ; le commencement est ce qui distingue les créatures du Fils éternel du Père<sup>5</sup>. La possibilité de l'éternité du monde met donc en péril le statut créé du monde et la différence entre 'procéder comme personne divine' et 'être créé'.

Pour mettre en lumière l'originalité de Thomas d'Aquin sur ce point, nous l'étudierons en comparaison avec Albert le Grand. Premièrement, parce qu'Albert a été le maître de Thomas

---

<sup>1</sup> La littérature sur ce sujet est très abondante. On verra en particulier Luca BIANCHI, *L'errore di Aristotele: la polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, "Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano ; 104. Sezione a cura del dipartimento di filosofia 2", La Nuova Italia, Florence, 1984 ; Richard C. DALES, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1990 ; Cyrille MICHON (dir.), *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde*, Flammarion, Paris, 2004.

<sup>2</sup> Deux versets bibliques sont souvent invoqués : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1, 1) ; « Yahvé m'a créée, prémices de son œuvre » (Pr 8, 22), qui comporte dans la Vulgate le terme « *initium* ». Par ailleurs, le concile de Latran, en 1215, a défini que le monde avait eu un commencement dans le décret *Firmiter*, cf. Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. P. Hünermann, Cerf, Paris, 2001, p. 291, n° 800.

<sup>3</sup> Sur l'histoire de l'introduction d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle, voir Fernand VAN STEENBERGHEN, « La philosophie de la nature au XIII<sup>e</sup> siècle », in ID., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, "Philosophes médiévaux 18", Publications Universitaires de Louvain - Éditions Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1974, p. 493-511 ; Serge-Thomas BONINO, *Brève histoire de la philosophie latine au Moyen Âge*, Academic Press Fribourg - Cerf, Paris, 2015, p. 93-97.

<sup>4</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 14, ad s. c. 8 : « De ratione vero creationis [est] habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides. » Pour les conventions de ponctuation, nous suivons la typographie des éditions utilisées.

<sup>5</sup> ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre Arius*, § 32, in Bernard SESBOUË, Bernard MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?*, *Le débat trinitaire au IV<sup>e</sup> siècle*, "Textes en main", Cerf, Paris, 1993, p. 73.

durant ses premières années d'étude (vers 1245-1251/1252) et a certainement influencé sa réflexion<sup>6</sup>. Deuxièmement parce qu'Albert le Grand est représentatif de la position selon laquelle le commencement est une conséquence du statut de créature. Pour lui, 'ex nihilo' (à partir du néant) signifie aussi 'post nihil' (après le néant)<sup>7</sup>. La création désigne donc à la fois la dépendance par rapport à Dieu (l'origine) et le principe de durée (qui signifie d'abord le commencement mais dont il faudra préciser le sens). Par exemple, Bonaventure est en accord avec Albert le Grand sur ce point<sup>8</sup>. La pensée de ce dernier semble donc particulièrement appropriée pour étudier l'originalité de Thomas. Inversement, étudier Albert dans l'optique de son élève Thomas nous permettra de ne pas nous perdre dans le foisonnement des œuvres du maître, et de choisir les textes liés aux positions de l'Aquinate. Nous étudierons donc chez Albert et Thomas les raisons et l'enjeu de la présence ou de l'absence de la distinction entre le principe d'origine et le principe de durée.

Puisqu'il apparaît comme un laboratoire en pleine effervescence, le débat sur l'éternité du monde servira de point de départ à l'étude de chaque théologien. Les travaux des décennies précédentes ont beaucoup enrichi notre connaissance de cette controverse<sup>9</sup>, mais ses enjeux théologiques ont été peu abordés. À notre connaissance, seuls deux articles soulignent clairement la nature théologique du traité *De aeternitate mundi* de Thomas d'Aquin<sup>10</sup>. L'ampleur de la controverse met nécessairement en jeu la doctrine de la création des théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle.

Notre étude aura donc pour centre les questions sur l'éternité du monde dans des ouvrages *théologiques*. Pour Albert le Grand, nous nous concentrerons sur le début du deuxième livre de son commentaire des *Sentences*<sup>11</sup>, rédigé entre 1243 et 1249, c'est-à-dire à la fin de son enseignement à Paris ou au début de son enseignement à Cologne ; et sur le début de la

---

<sup>6</sup> Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Cerf, Paris, 2015, p. 39-50.

<sup>7</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia, tr. 7, q. 30, cap. 3, a. 2 (Col., vol. 34/1, p. 237). « Quod hoc modo ex nihilo est, initium habet esse et durationis » ; « hoc est ex nihilo, hoc est, post nihil ».

<sup>8</sup> Cf. Timothy B. NOONE, « The Originality of St. Thomas's Position on the Philosophers and Creation », *The Thomist* 60 (1996), p. 275-300 ; Anna RODOLFI, « "Ex nihilo id est post nihilum". Alberto Magno e il dibattito sull'eternità del mondo », *Studi medievali* 40 (1999), p. 681-704.

<sup>9</sup> Cf. Richard C. DALES, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, *op. cit.*

<sup>10</sup> James A. WEISHEIPL, « The Date and Context of Aquinas' *De aeternitate mundi* », in Lloyd P. GERSON (dir.), *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR*, "Papers in Medieval Studies 4", Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1983, p. 239-271 ; Ferdinandus J. A. DE GRIJS, « The Theological Character of Aquinas' *De aeternitate mundi* », in Josefus B. M. WISSINK (dir.), *The Eternity of the World in The Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*, "Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 27", Brill, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1990, p. 1-8.

<sup>11</sup> ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 1 (Borgnet, vol. 27, p. 5-41).

deuxième partie de la *Somme de théologie*<sup>12</sup>, datée de la dernière période de sa vie à Cologne (1268-1280)<sup>13</sup>. On sait que l'authenticité de la *Somme de théologie* d'Albert est remise en question (en particulier la deuxième partie) parce qu'elle témoigne de positions différentes par rapport à ses œuvres de jeunesse<sup>14</sup>. Les éditeurs de Cologne maintiennent cependant son authenticité au nom de l'unanimité des catalogues anciens des œuvres d'Albert. Nous irons dans ce sens tout en gardant à l'esprit qu'elle n'est pas nécessairement le témoin le plus sûr de la pensée d'Albert. S'il est bien authentique, cet ouvrage peut enrichir le débat du fait qu'Albert connaissait alors la position de Thomas. Sans qu'elles soient le centre de notre étude, nous aurons également recours à deux autres œuvres d'Albert : la *Summa de creaturis*, probablement achevée au début de son enseignement à Paris, vers 1243 ; et son commentaire de la *Physique* d'Aristote, datant de la période d'enseignement à Cologne (1248-1254).

Pour Thomas d'Aquin, nous étudierons également le début du deuxième livre de son commentaire des *Sentences*<sup>15</sup>, rédigé durant sa première période d'enseignement à Paris (1252-1256)<sup>16</sup> ; la question 3 des questions disputées *De potentia*, écrite probablement durant la première année de la période romaine, c'est-à-dire vers 1265-1266 ; et le traité de la création de la *Prima pars* de la *Somme de théologie*<sup>17</sup>, composée durant cette même période romaine, entre 1265 et 1268. Nous devons également recourir à son commentaire de la *Physique* d'Aristote, datant vraisemblablement du début du deuxième enseignement parisien, vers 1268-1270, ainsi qu'au traité *De aeternitate mundi*, rédigé un peu plus tard durant cette même période, vraisemblablement vers 1270-1272 (probablement en 1271).

Le premier chapitre partira de la création elle-même, pour montrer quel lien Albert et Thomas établissent entre la création du monde et son commencement. En d'autres termes, il s'agira d'établir la présence ou non d'une distinction entre principe d'origine et principe de durée. Le deuxième chapitre en étudiera les conséquences dans le débat sur l'éternité du monde, en

---

<sup>12</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1 (Borgnet, vol. 32, p. 3-112).

<sup>13</sup> Pour la chronologie des œuvres d'Albert, nous nous appuyons sur James A. WEISHEIPL, « The Life and Works of St. Albert the Great », in ID. (dir.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, "Studies and Texts 49", Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1980, p. 13-51 ; Henryk ANZULEWICZ, « Albertus Magnus (1200-1280) », in Sebastian CÜPPERS (dir.), *Kölner Theologen : Von Rupert von Deutz bis Wilhelm Nyssen*, Marzellen, Cologne, 2004, p. 31-67.

<sup>14</sup> Cf. Albert FRIES, « Zur Problematik der „Summa theologiae“ unter dem Namen des Albertus Magnus », *Franziskanische Studien* 70 (1988), p. 68-91. En sens inverse, voir Robert WIELOCKX, « Zur „Summa theologiae“ des Albertus Magnus », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 66 (1990), p. 78-110. Et le jugement de Dionysius SIEDLER et Paulus SIMON, « Prolegomena » in ALBERT LE GRAND, Col., vol. 34/1, p. V-XVI. Cf. Gilles EMERY, *La Trinité créatrice : Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, "Bibliothèque thomiste 47", Vrin, Paris, 1995, p. 32, n. 2.

<sup>15</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1.

<sup>16</sup> Pour la chronologie des œuvres de Thomas d'Aquin, nous nous appuyons sur le catalogue de Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, op. cit., p. 429-486.

<sup>17</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 44-46.

mettant en lumière les raisons du désaccord entre Albert et Thomas. Nous verrons alors les retentissements de la distinction ou non entre principe d'origine et principe de durée sur ce que signifie 'être créé'. Enfin, le troisième chapitre étudiera les conséquences de cette même distinction sur la signification du principe de durée. Il s'interrogera sur les différents sens du principe de durée pour mettre en lumière, pour chacun de nos deux auteurs, la place qui revient à la notion de commencement dans la théologie de la création.

# Chapitre 1 – Le monde créé a-t-il un commencement ?

Aristote a démontré l'éternité du monde à partir de la nature du changement : s'il y a un premier changement, celui-ci présuppose par définition un état à partir duquel il soit venu à l'être, et donc un changement antérieur<sup>18</sup>. Suivant ce raisonnement du Stagirite, le changement, et donc le monde, ne peuvent pas avoir de commencement. La réception d'Aristote face au dogme de la création demande ainsi de préciser d'une part ce qu'affirme le philosophe à propos du changement, d'autre part ce qu'affirme la révélation à propos du commencement du monde créé. Que signifie 'être créé' par rapport au changement ? Ensuite, comment affirmer que la créature possède un commencement ? Nous étudierons en premier lieu l'analyse d'Albert le Grand (I) pour la comparer avec celle de Thomas d'Aquin (II).

## I. Chez Albert le Grand

Le commencement est d'abord une caractéristique du changement naturel qui fait apparaître une nouveauté. Pour étudier en quel sens la création peut avoir un commencement d'après Albert le Grand, trois questions seront abordées : la réception de la démonstration d'Aristote de l'éternité du monde (A), le sens donné à la notion de 'création *ex nihilo*' (B) et la possibilité pour la raison d'accéder au commencement du monde créé (C).

### A. La portée de la démonstration d'Aristote

Albert étudie de façon détaillée les arguments en faveur de l'éternité du monde dans trois œuvres : le commentaire des *Sentences*, le commentaire de la *Physique* d'Aristote, et la *Somme de théologie*. Dans le commentaire des *Sentences*, Albert se demande si Aristote a établi de manière suffisante que le monde est éternel. Le théologien dominicain s'inspire du *Guide des égarés* de Maïmonide selon lequel Aristote ne cherche pas à démontrer l'éternité du monde mais à apporter des arguments probables<sup>19</sup>. D'après Albert, le plus probable selon la raison est

---

<sup>18</sup> Cf. ARISTOTE, *Physique*, VIII, 1, 251 a 18-28 (trad. A. Stevens, p. 319).

<sup>19</sup> MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. S. Munk, Verdier, Lagrasse, 1979, II, 15, p. 287. Maïmonide s'appuie sur les paroles d'Aristote lui-même. Cf. ARISTOTE, *Topiques*, I, 11, 105 a 12-17 (trad. J. Tricot, vol. 1, p. 26) : « Sont encore des problèmes [...] les questions au sujet desquelles nous n'avons aucun argument, parce qu'elles sont trop vastes et que nous croyons difficile d'en fournir la raison : si par exemple, le Monde est ou non éternel ». On appelle 'dialectique' un syllogisme qui conclut à partir de prémisses probables, aboutissant donc à une opinion. Cf. ARISTOTE, *Topiques*, I, 1, 100 a 30 (trad. J. Tricot, vol. 1, p. 2).

que le monde ait commencé, et les arguments d'Aristote permettent de démontrer qu'il ne pouvait pas commencer par le mouvement et la génération<sup>20</sup>.

Le commentaire de la *Physique* d'Aristote développe ce dernier point<sup>21</sup>. Albert y dresse un vaste panorama des opinions des philosophes sur la question de l'éternité du monde. Il synthétise les arguments de l'école péripatéticienne à partir de la classification de Maïmonide :

Après [ces philosophes] s'est levé Aristote, le plus important des philosophes, à l'origine de l'école des Péripatéticiens, prouvant tout cela [l'éternité du monde] et disant que ni le mouvement ni le monde n'ont commencé en un certain temps passé ni ne cesseront en un certain temps futur. Bien que nous ayons fidèlement exposé ses raisons précédemment [*Phys*, l. VIII, tr. 1, cap. 3], nous voulons y revenir et résumer les arguments par lesquels cette opinion est prouvée par les péripatéticiens postérieurs ; et elles sont toutes rassemblées par le philosophe juif Moïse l'Égyptien, à partir de divers lieux des livres d'Aristote<sup>22</sup>.

Dans le chapitre suivant, Albert rassemble des arguments sophistiques contre l'éternité du monde (cap. 12), puis il avance une preuve plus efficace en faveur du commencement du monde (cap. 13) et enfin réfute les arguments des péripatéticiens (cap. 14). Le principe de réfutation des péripatéticiens est la distinction entre création et mouvement, que ceux-ci n'ont pas vue :

Les péripatéticiens se sont trompés en ce qu'ils veulent assimiler le mode de commencement des principes de la nature et celui des réalités parfaites dans la nature, et ceci n'est pas vrai, parce que les réalités parfaites dans la nature sont engendrées à partir de la matière et se corrompent en matière, et elles sont dans la matière en puissance avant d'être produites<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 1, a. 10, sol. (Borgnet, vol. 27, p. 29) : « Absque dubio nihil probabilius etiam secundum rationem est, quam quod mundus inceperit, sicut dixit Moyses, et hoc fide tenendum. Sed hoc impossibile est, quod inceperit per motum et generationem : vel desinat per motum ad aliam formam, vel corruptionem ad aliam materiam : et hoc solum probant illae rationes, quae sunt Aristotelis : unde illae nihil contra fidem concludunt. » Toute cette réflexion est largement influencée par Maïmonide, comme l'a montré Anselm ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1913. Sur Albert et Maïmonide, cf. Caterina RIGO, « Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus », in Walter SENNER (dir.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, "Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge 10", Akademie Verlag, Berlin, 2001, p. 29-66. Sur Thomas et Maïmonide, cf. Avital WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, "Patrimoine", Cerf, Paris, 1988.

<sup>21</sup> ALBERT LE GRAND, *Phys.*, l. VIII, tr. 1, cap. 11-15 (Col., vol. 4/2, p. 568-581).

<sup>22</sup> ALBERT LE GRAND, *Phys.*, l. VIII, tr. 1, cap. 11 (Col., vol. 4/2, p. 570) : « Post omnes autem hos principes philosophorum surrexit ARISTOTELES incipiens sectam Peripateticorum haec omnia improbans et dicens neque motum neque mundum inceperit numquam in tempore aliquo praeterito et numquam ipsum esse desitutum in tempore aliquo futuro. Cuius rationes licet fideliter posuerimus in PRAEHABITIS, tamen ad hoc volumus redire et summam ponere rationes, quibus a POSTERIS PERIPATETICIS haec opinio est probata; et sunt in universo septem collectae a MOYSE AEGYPTIO, Iudaeorum philosopho, quae in DIVERSIS LOCIS LIBRORUM ARISTOTELIS colliguntur. »

<sup>23</sup> ALBERT LE GRAND, *Phys.*, l. VIII, tr. 1, cap. 14 (Col., vol. 4/2, p. 577-578) : « Sunt enim decepti PERIPATETICI in hoc, quod volunt similem esse modum inceptionis principiorum naturae et rerum perfectarum in natura, et hoc non est verum, quia res perfectae in natura generantur ex materia et corrumpuntur in materiam et sunt in materia in potentia, antequam fiant. »

Albert distingue ici les réalités parfaites qui viennent à l'être par la génération et les principes de la nature qui viennent à l'être par création. Par exemple, la matière première ne peut pas provenir d'une matière antérieure, par définition, donc elle n'est pas issue d'une génération ; elle est inengendrée, ce qui ne signifie pas qu'elle soit créée. Aristote a donc seulement démontré que le monde ne commençait pas par le mouvement et, d'après Albert, lui-même était conscient de la portée réduite de sa démonstration :

De la manière dont ses arguments sont introduits, il s'ensuit seulement de son propos que rien ne commence si ce n'est par un changement physique et dans le temps, et à partir de ces prémisses nous accordons que ses arguments concluent de manière nécessaire. Et nous disons fermement que quiconque comprend bien Aristote sait bien et finement que lui-même n'a jamais prouvé ces deux prémisses, qu'il suppose pourtant. Et s'il avait voulu prouver ce qu'il affirmait, il n'aurait pas pu et n'aurait pas eu de procédé pour cela, mais, comme nous l'avons dit, il raisonne sur le mode du commencement des principes de la nature par le mode du commencement d'une chose parfaite dans la nature, alors que ce raisonnement ne procède pas par nécessité<sup>24</sup>.

Pour Albert, le raisonnement d'Aristote part de prémisses non démontrées. Le monde n'a pas commencé si l'on suppose que tout commencement se fait par le mouvement et dans le temps. Or ceci n'est pas démontré et Albert estime qu'Aristote le savait. Le raisonnement du Stagirite ne démontre donc pas l'éternité du monde, parce qu'il ne s'applique pas au commencement des principes de la nature. Aristote utilise donc un mode démonstratif à partir de prémisses non prouvées, ce qui le rapproche plutôt du sophisme que de la dialectique.

La *Somme de théologie* s'attarde également sur l'éternité du monde. La manière dont Albert interprète Aristote va dans le même sens que dans les œuvres précédentes :

Celui qui veut examiner ce qu'ont dit Aristote et les autres philosophes trouvera certainement que ce qu'ils ont dit prouve seulement que le monde et le mouvement n'ont pas commencé par une génération naturelle et ne seront pas corrompus par une corruption naturelle. Et ce fut le cas parce qu'ils ne pouvaient comprendre la création à partir des principes de la nature. En effet, tous s'accordèrent sur le principe que "à partir de rien, rien n'est produit", comme le dit Aristote au premier livre des *Physiques* [I, 9, 191 b 13]. Et ils ne cherchèrent pas les premiers principes de la nature, mais les plus proches. En effet, le propre du philosophe de la nature est de donner ces principes et de raisonner à partir d'eux<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> ALBERT LE GRAND, *Phys.*, l. VIII, tr. 1, cap. 14 (Col., vol. 4/2, p. 578) : « Tamen hoc modo, quo rationes suae inducuntur, non sequuntur nisi quibusdam propositis, scilicet nihil incipere nisi mutatione physica et nihil incipere nisi in tempore, et talibus suppositis nos bene concedimus, quod rationes suae sunt de necessitate concludentes. Et constanter dicimus, quod quicumque bene intelligit Aristotelem, subtiliter bene scit, quod ipse numquam probavit duo illa quae dicta sunt, quae tamen supposuit. Et si voluisset probasse, quae posuit, non potuisset neque viam ad hoc habuisset, sed, sicut DIXIMUS, ratiocinatur de modo inceptionis principiorum naturae per modum inceptionis perfectae rei in natura, cum hoc non sit necessarium. »

<sup>25</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, a. 5, pa. 1 (Borgnet, vol. 32, p. 99) : « Et si quis considerare vult in dictis Aristotelis et aliorum philosophorum, pro certo inveniet, quod nihil probatur ex dictis eorum, nisi quod mundus et motus non incepit per generationem naturalem, et quod non corrumpetur per corruptionem

Il y a donc une incompréhension entre les philosophes et ceux qui tiennent l'article de foi concernant la création. Les philosophes affirment qu'à partir de rien, rien n'est produit (*ex nihilo nihil fit*) car ils raisonnent à partir des principes de la nature. Le théologien, cependant, tient la création *ex nihilo* et va plus loin en envisageant la création des principes de la nature.

De ces trois textes d'Albert, on retire l'impression d'une grande continuité dans son interprétation d'Aristote. Le raisonnement du Stagirite se veut bien démonstratif et non dialectique. Cependant, en raison de la faiblesse des prémisses de son raisonnement, la conclusion se restreint à cette proposition : si le monde a commencé, alors ce n'est pas par une génération naturelle. Par ailleurs, le présupposé selon lequel le monde ne peut avoir été engendré qu'à la manière d'une réalité naturelle est faux, car Aristote n'a pas pris en compte la réalité de la création *ex nihilo*. Celle-ci se fait sans matière préalable et diffère de la génération. La raison n'a donc accès qu'au changement qui se fait de manière naturelle et dans le temps. Or la création n'est pas un changement de ce type. Cela donne lieu à une longue argumentation contre les théologiens qui utilisent le modèle du changement pour penser la création et affirmer l'éternité du monde<sup>26</sup>. La spécificité de la création par rapport au changement est contenue dans l'expression '*ex nihilo*' dont il faut maintenant préciser le sens.

## **B. Sens de la création *ex nihilo***

Considérer le mouvement n'est pas suffisant dans la question du commencement du monde. Dans le cas du mouvement, rien ne se fait à partir de rien (*nihil ex nihilo fit*), tandis que la création est faite 'à partir de rien' (*ex nihilo*). Peut-on cependant considérer que la création appartient au genre du mouvement ?

Dans la *Somme de théologie*, à propos du nom de Dieu comme 'Créateur', Albert se demande si la création peut être appelée 'changement' (*mutatio*) dans un sens plus large. En étudiant la notion de création passive, c'est-à-dire le rapport de la créature au Créateur, Albert distingue deux sens du terme 'changement' (*mutatio*) :

---

naturalem. Et hoc accidit eis, quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturae. Omnes enim convenerunt in hoc principio, ut dicit Aristoteles in primo *Physicorum*, quod "ex nihilo nihil fit" : et principia naturae quae siverunt non prima, sed proxima : talia enim principia dare, et ex talibus procedere, physici proprium est. »

<sup>26</sup> Par exemple, certains affirment que si le monde a commencé, alors il doit être précédé par sa possibilité. Selon Albert, c'est confondre la création et le changement. ALBERT LE GRAND, *Phys.*, l. VIII, tr. 1, cap. 14 (Col., vol. 4/2, p. 577) : « Quod autem DICUNT, quod posse praecedit esse in omnibus his quae fiunt, dicimus nos, quod hoc non est verum nisi in his quae fiunt per motum et mutationem physicam. Sed in his quae fiunt a creante causa, posse cum esse producitur, quia producitur materia cum forma, et non fuit id quod fit per hunc modum, in aliquo praeeistente sicut in materia et potentia. » Comme chez Thomas, il s'agit probablement d'une réfutation d'Avicenne et de ses disciples, cf. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, trad. S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-Leyde, 1980, tr. IX, cap. 4, l. 56-57, p. 481 : « Causatum per se est possibile esse in seipso, propter primum autem est necessarium esse. »

Le changement est double, à savoir vers tout l'être et vers une partie de l'être. Le changement vers tout l'être ne peut advenir que par un agent qui donne tout l'être : et ce changement ne présuppose aucun sujet. Si en effet il présupposait quelque chose, il ne donnerait pas l'être à ce qu'il présuppose, et ainsi ce ne serait pas un changement vers tout l'être : ainsi la génération ne donne pas l'être à la matière et la corruption ne retire pas l'être de la matière. C'est pourquoi Aristote prouve, à la fin du premier livre de la *Physique* [*Phys.*, I, 9, 192 a 29], que la matière est inengendable et incorruptible. [...]

Mais le changement vers tout l'être confère l'être aussi bien au composé qu'aux principes qui le composent, aussi bien au sujet qu'aux accidents qui sont dans le sujet. C'est pourquoi ce changement n'est pas appelé changement de manière propre, mais de manière commune.

Il est appelé plus proprement conversion [*versio*] ; en effet ce qui est créé est converti en être à partir du non-être. Mais il est appelé, de la manière la plus propre, *création*<sup>27</sup>.

Albert distingue deux types d'agent : celui qui donne seulement une partie de l'être et celui qui donne tout l'être. Celui qui ne donne qu'une partie de l'être présuppose un sujet. Ce changement est le changement substantiel (qui présuppose la matière première) ou accidentel (qui présuppose une substance). La création, au contraire, ne présuppose aucun sujet. Albert appelle donc la création 'conversion à l'être' (*versio*), selon un terme emprunté à saint Jean Damascène<sup>28</sup>. L'absence de sujet dans la création empêche donc de parler de changement au sens propre. On peut cependant parler de changement au sens large parce que le terme de la création est un être substantiel, et que ce terme a un ordre au non-être en ce qu'il est *ex nihilo*. Ceci permet de rendre compte des expressions des Pères de l'Église (*Sancti*) qui utilisent le terme de 'changement' pour la création<sup>29</sup>.

C'est donc la notion d'*ex nihilo*' qui permet de rendre compte de la spécificité de la création par rapport au changement. Elle exprime la puissance infinie de Dieu par rapport aux agents particuliers qui réalisent le changement à partir d'une matière préexistante. Tout ce qui relève de l'être de la créature est ainsi établi par la création, de sorte que la durée propre d'un étant

---

<sup>27</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia, tr. 13, q. 53, mb. 2 (Borgnet, vol. 31, p. 548) : « Dicendum, quod mutatio duplex est, scilicet in totum esse, et in partem esse. Mutatio in totum esse non potest esse nisi ab agente quod largitur totum esse : et haec mutatio nihil supponit pro subjecto. Si enim aliquid supponeret, illi quod supponeret, esse non largiretur, et sic non esset ad totum esse : sicut generatio esse materiae non largitur, nec corruptio adimit esse materiae. Propter quod Aristoteles in fine primi Physicorum probat, quod materia ingenerabilis et incorruptibilis est. [...] Mutatio autem quae est ad totum esse, confert esse tam composito quam principiis componentibus, et tam subjecto quam accidentibus quae in subjecto sunt. Unde haec mutatio non proprie *mutatio* dicitur, sed communiter. Magis autem proprie *versio* vocatur : quod enim creatur, vertitur in esse ex non esse. Propriissime autem vocatur *creatio*. »

<sup>28</sup> JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, II, 27, in JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe*, "Sources chrétiennes 535", Cerf, Paris, p. 354. Le terme latin *versio* traduit le terme grec τροπή. La traduction par 'conversion' permet d'exprimer l'idée de changement total. Bonaventure semble accepter le terme *versio* en *Liber secundus Sententiarum*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 1. Cf. BONAVENTURE, *Opera theologica selecta*, t. 2, éd. L. Bello, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quarracchi), Florence, 1938, p. 23. Cf. Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>e</sup> éd., Vrin, Paris, 1998, p. 118.

<sup>29</sup> Par exemple celle de saint Augustin citée par Albert dans la première objection : ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia, tr. 13, q. 53, mb. 2, obj. 1 (Borgnet, vol. 31, p. 545).

commence avec sa création, comme on le verra dans le dernier chapitre. Albert affirme ainsi que l'expression '*ex nihilo*' signifie '*post nihil*' :

Cette production [*factio*] n'est rien d'autre que l'être fait après le néant [*post nihil*] et qui n'a jamais été en devenir. Et c'est pourquoi dans ce qui est fait et qui commence maintenant, le premier "être maintenant", c'est-à-dire ce qui est maintenant et qui avant n'était pas, est la production qui a lieu comme dans un sujet et est concrétisée avec lui ; et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire de lui présupposer un sujet<sup>30</sup>.

La création est donc le commencement d'un être qui n'a aucun 'avant'. Ce commencement n'a pas lieu dans un sujet préalablement constitué mais pose en même temps le sujet et l'être. Chez Albert, la notion de création est donc intrinsèquement liée à celle de commencement dans l'être. Comme l'a montré Anna Rodolfi, Albert s'inscrit dans une tradition d'interprétation de l'expression '*ex nihilo*'<sup>31</sup>. Ces développements sont confirmés par les trois sens qu'Albert lui donne dans la *Somme de théologie* :

La préposition 'de' ou 'à partir de', quand on dit 'ceci est à partir du néant' désigne un triple rapport : d'origine en tant que cette réalité reçoit un commencement après le néant [*post nihil*] ; d'ordre, comme le dit le Philosophe : 'Les jeux olympiques à la suite des jeux isthmiques', ce qui signifie que les jeux olympiques ont eu lieu après ces jeux, et ainsi cela ne désigne pas un rapport à quelque chose de présupposé à partir de quoi cela a été fait, et cela est dit créé selon les philosophes en tant que l'étant est dit le premier créé ; parfois la préposition désigne seulement un rapport de négation du principe matériel, de même que nous disons que l'âme et l'ange sont faits du néant<sup>32</sup>.

Dans le cas de la création, les trois sens sont valables : origine, ordre et négation d'une cause matérielle. Le rapport d'origine désigne le commencement pur et simple de la créature tandis que le rapport d'ordre désigne le fait que la création ne présuppose aucun sujet qui recevrait l'être créé. Ceci a deux conséquences. Premièrement, selon l'ordre, l'expression '*ex nihilo*'

---

<sup>30</sup> ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 1, a. 6, ad 2m (Borgnet, vol. 27, p. 20) : « Factio ista nihil aliud est quam factum esse post nihil, quod numquam fuit in fieri. Et ideo in ipso facto incipiente nunc primo esse, id est, quod nunc est, et ante non fuit, est factio, ut in subjecto, et concreatur illi : et ideo non oportet illi praeponi subjectum. »

<sup>31</sup> Anna RODOLFI, « "Ex nihilo id est post nihilum". Alberto Magno e il dibattito sull'eternità del mondo », *op. cit.* On trouve cela par exemple chez deux théologiens influents de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle : GUILLAUME D'Auvergne, *De universo*, in ID., *Opera omnia*, vol. 1, apud Joannem Lacaille, Paris, 1674, p. 697 : « Sive autem sit generatus sive sit factus ut dixi : post non esse accepit esse » ; [attribuée à] ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, t. 1, Ad Claras Aquas prope Florentiam, 1924, Ia, inq. 1, tr. 2, q. 4, mb. 2, cap. 4, n° 64, p. 95 : « In intentione enim creaturae, in quantum huiusmodi, est esse ab alio de nihilo: et sic de intentione creaturae est habere esse post non esse et ita habere principium durationis. »

<sup>32</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia, tr. 7, q. 30, cap. 3, a. 2 (Col., vol. 34/1, p. 237) : « Praepositio 'de' vel 'ex', cum dicitur 'hoc est ex nihilo', triplicem notat habitudinem, scilicet originis, secundum quod initiata est res illa post nihil; ordinis, sicut dicit Philosophus: 'Ex Isthmiis sive ludis Olympia', hoc est post hos ludos sunt Olympia, et sic notat habitudinem nullius, ex quo fiat, praesuppositi, et hoc secundum philosophos dicitur creatum, secundum quod ens dicitur creatum primum; aliquando notat habitudinem negationis principii materialis tantum, sicut animam et angelum dicimus facta de nihilo. Nullo istorum modorum vel pater vel filius vel spiritus sanctus est de nihilo. Non enim sunt post nihil nec sunt creata prima nec per abnegationem principii materialis hoc modo, sicut angelus et anima dicuntur esse ex nihilo, quia quod hoc modo ex nihilo est, initium habet esse et durationis. » Cf. aussi ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, q. inc. secunda (Borgnet, vol. 32, p. 108).

désigne aussi un ordre de durée et est équivalente à l'expression '*post nihil*'. On verra que Thomas rejettera cet aspect du sens de l'expression '*ex nihilo*', en ne conservant qu'un 'ordre de nature' au sens d'une dépendance totale de la créature par rapport au Créateur. Deuxièmement, selon l'origine, l'expression désigne également une puissance au néant : « du fait qu'une réalité sort dans l'être après le néant [*post nihil*], il reste une puissance à tendre vers le néant si elle n'est pas maintenue par autrui [*ab alio*]<sup>33</sup> ». La puissance à tendre vers le néant provient de la dépendance à l'égard d'autrui d'une créature qui ne tient pas l'être d'elle-même. C'est cet ordre d'origine qui retient ici notre attention de manière toute particulière : d'une part parce que c'est le *néant* qui est désigné comme 'origine' ; d'autre part parce qu'Albert l'entend comme un *ordre de durée*. La claire distinction de l'ordre de nature et de l'ordre de durée n'advient qu'avec Thomas, sous l'influence d'Avicenne<sup>34</sup>.

### C. La raison peut-elle accéder au commencement ?

On a vu que selon Albert, Aristote n'avait pas démontré l'éternité du monde mais seulement que le monde ne pouvait pas avoir commencé par le changement (au sens strict). La spécificité de la création par rapport au changement naturel est d'être '*ex nihilo*', c'est-à-dire de ne pas avoir de sujet présupposé. La raison peut-elle alors accéder à la création ? Dans le commentaire des *Sentences*, Albert répond négativement<sup>35</sup> :

La création est proprement une œuvre divine. Elle nous apparaît merveilleuse [*mirabile*] du fait que nous ne pouvons la soumettre à la démonstration de la raison. C'est pourquoi les philosophes ne l'ont pas reconnue, si ce n'est peut-être l'un d'eux par ce qu'ont dit les prophètes ; mais aucun ne l'a jamais découverte par la démonstration. Il y en a qui ont trouvé chez certains philosophes des arguments probables ; mais ils ne prouvent pas suffisamment ; et ainsi des premiers arguments. Je concède en effet aisément que la

<sup>33</sup> ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 8, a. 24, ad 3m (Borgnet, vol. 25, p. 254) : « Ex hoc ipso quod res exit in esse post nihil, remanet potentia tendendi in nihil nisi contineatur ab alio ».

<sup>34</sup> Ce qui n'exclut pas toute influence d'Avicenne sur Albert le Grand, comme on pourrait le constater en lisant AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, *op. cit.*, tr. VI, cap. 2, l. 63-74, p. 303-304.

<sup>35</sup> Nous nous en tenons ici au commentaire des *Sentences*. Albert tient la même position dans la *Summa theologiae* : ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 3, mb. 2, ad 5m (Borgnet, vol. 32, p. 21). Albert reconnaît cependant que les philosophes, aidés par une inspiration, par la lecture des Ecritures ou par la contemplation de la création, aient pu reconnaître la toute-puissance divine qui crée *ex nihilo*. Steven Snyder montre qu'Albert aurait tenu le caractère démontrable de la création après le commentaire des *Sentences* et de la *Physique* : STEVEN C. SNYDER, « Albert the Great: Creation and the Eternity of the World », in James R. LONG (dir.), *Philosophy and the God of Abraham. Essays in Memory of James A. Weisheipl, OP*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1991, p. 191-202. Si les textes cités montrent bien une évolution dans la réflexion sur la production de l'être, ils ne prouvent pas que cette dépendance est totale (*ex nihilo*), ce qui est nécessaire pour accéder à la notion de création selon Albert. Par ailleurs, Albert ne semble pas séparer création et premier instant, comme Thomas le fera, malgré ce que suggère l'auteur (mais sans le démontrer, cf. p. 201).

création est pour nous merveilleuse et qu'elle apparaît comme étant au-dessus de notre capacité<sup>36</sup>.

L'allusion au philosophe qui aurait reconnu la création semble se rapporter au *Timée* de Platon<sup>37</sup>, qui évoque une genèse du monde. Albert compare ici la création à deux autres œuvres : celle de la nature et le miracle. La création n'est pas naturelle au sens d'une réalité ayant un principe naturel<sup>38</sup>. La création est donc une œuvre merveilleuse, cependant pas au même titre que le miracle, qui ne fonde pas la nature : la création est merveilleuse en tant qu'elle instaure la nature<sup>39</sup>. La création établit la nature, elle est donc au-dessus des capacités de la raison qui n'a accès qu'à ce qui est donné naturellement, et elle est une œuvre proprement divine. Ainsi, pour affirmer que le monde a eu un commencement, on ne peut faire appel qu'à des raisons probables, à la suite de Maïmonide<sup>40</sup>.

Pour cette raison, le commentaire de la *Physique* présente, au sujet du commencement ou de l'éternité du monde, une opinion *plus* probable que les autres, en faveur du commencement :

La cause première ne précède pas seulement ce qu'elle crée selon un ordre de nature, mais aussi selon l'être et la durée. Ainsi donc montre-t-on et que le monde est créé et que Dieu le précède par la durée de l'éternité. Voici donc les arguments en faveur de notre opinion, et si nous n'avions pas une raison aussi solide, nous n'émettrions aucune opinion à ce sujet, parce qu'en philosophie il est indigne et honteux d'avoir une opinion sans argument. Et il nous semble que ces arguments sont meilleurs que tous ceux d'Aristote, et cependant nous ne disons pas qu'ils sont démonstratifs et nous ne pensons pas que l'un ou l'autre soit démontrable<sup>41</sup>.

Dieu précède le monde à la fois selon un ordre de nature et selon la durée de l'éternité. En effet, lorsqu'une réalité en précède une autre par un ordre de nature seulement, la première réalité entre dans la substance de la seconde, de même que la matière qui est le sujet du changement

---

<sup>36</sup> ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 1, a. 8, sol. (Borgnet, vol. 27, p. 22) : « Creatio proprie est opus divinum. Nobis autem videtur mirabile, eo quod non possumus in id, quia non subjacet demonstrationi rationis : et ideo etiam Philosophi non cognoverunt ipsum, nisi forte aliquis ex dictis Prophetarum : sed per demonstrationem nullus umquam investigavit ipsum. Apud aliquos quidem inveniuntur quaedam rationes probabiles : sed non probant sufficienter : et sic procedunt primae rationes. Bene enim concedo, quod nobis est mirabile, et supra nostram facultatem apparet. »

<sup>37</sup> PLATON, *Timée*, 28 b-c (trad. L. Brisson, p. 1989). Cf. Richard C. DALES, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, op. cit., p. 4-9. Pour la critique d'Aristote, cf. *Physique*, VIII, 1, 251 b 11-28 ; *Du ciel*, I, 10, 280 a 30.

<sup>38</sup> ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 1, a. 8, s. c. 1 et ad obj. (Borgnet, vol. 27, p. 21-22).

<sup>39</sup> La *Summa de creaturis* parlait de miracle pour la création, en identifiant miraculeux et merveilleux. Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, tr. 1, q. 1, a. 8 (Borgnet, vol. 34, p. 318-319).

<sup>40</sup> MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, op. cit., II, 16, p. 288-289.

<sup>41</sup> ALBERT LE GRAND, *Phys.*, l. VIII, tr. 1, cap. 13 (Col., vol. 4/2, p. 577) : « Prima causa non est solum ordine naturae praecedens sua creata, sed etiam esse et duratione. Sic igitur probatur et mundus esse creatus et deus duratione aeternitatis praecedere mundum. Hanc igitur nostrae opinionis habemus rationem, et si nos tam fortem rationem non haberemus, nihil opinaremur circa materiam istam, quia foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione. Videtur autem nobis ista ratio melior esse omnibus rationibus ARISTOTELIS, nec tamen dicimus, quod sit demonstrativa, nec putamus demonstrabile esse vel unum vel alterum. »

substantiel entre dans la composition de la substance produite. Or tel ne peut pas être le cas de Dieu par rapport à la créature. Il faut donc que Dieu précède aussi la créature selon l'être et la durée<sup>42</sup>. Le troisième chapitre reviendra sur la question de la priorité de Dieu selon la durée.

Il ne s'agit pas ici d'un raisonnement démonstratif, mais d'un raisonnement probable qui permet à Albert d'avancer l'opinion conforme à la foi selon laquelle le monde a un commencement. Pour Albert, ni le fait de la création du monde ni le lien de la temporalité à l'éternité divine ne sont démontrables, à proprement parler. Albert affirme qu'il est impossible de démontrer par la raison seule que le monde est créé, ni que Dieu le précède par l'éternité. En effet, la raison n'a accès qu'aux principes dans l'ordre du devenir naturel et la création n'appartient pas à l'ordre de la nature. Thomas d'Aquin n'aboutira pas aux mêmes conclusions, comme il nous faut maintenant le voir.

## II. Chez Thomas d'Aquin

Pour étudier la place du commencement dans la création chez Thomas d'Aquin, nous suivrons le même parcours que chez Albert le Grand, de manière à faire apparaître les points communs et les différences entre les deux théologiens dominicains.

### A. La portée de la démonstration d'Aristote

À la différence d'Albert, Thomas a varié dans sa position à l'égard de la démonstration d'Aristote de l'éternité du monde, comme l'a montré James Weisheipl<sup>43</sup>. Ce dernier attribue cette évolution à un approfondissement de la *Physique* d'Aristote. Avant le commentaire de la *Physique*, Thomas affirme en effet que la démonstration d'Aristote est dialectique. À partir du commentaire de la *Physique*, l'Aquinatense considère qu'elle est bien démonstrative quoique d'une portée limitée. Une comparaison entre le texte du commentaire des *Sentences*, de la *Somme de théologie* et du commentaire de la *Physique* permet de mettre cela en évidence. Ce parcours montrera également les positions fondamentales de Thomas d'Aquin sur l'affirmation d'un commencement du monde.

---

<sup>42</sup> ALBERT LE GRAND, *Phys.*, l. VIII, tr. 1, cap. 13 (Col., vol. 4/2, p. 577) : « Quodcumque duo sic se habent ad invicem, quod unum tantum natura praecedat alterum, tunc primum est aliqua natura sequentis et intrat in ipsius substantiam. Sed prima causa non est aliqua natura componibilis cum alicuius creati substantia. »

<sup>43</sup> James A. WEISHEIPL, « The Date and Context of Aquinas' *De aeternitate mundi* », *op. cit.*, ici p. 265-270.

### *i. Le commentaire des Sentences*

Au début du deuxième livre de son commentaire, Thomas se demande si le monde est éternel et répartit les opinions de ses prédécesseurs en trois catégories<sup>44</sup> :

1° Les philosophes (dont Aristote) qui affirment que Dieu et le monde sont éternels par des arguments rationnels. D'après Thomas cette position est fautive et hérétique (*falsa et haeretica*).

2° Ceux qui pensent que le monde a commencé, du fait qu'il est créé. Un monde éternel et créé est impossible, donc le commencement du monde n'est pas seulement une affirmation de foi mais peut aussi être démontré par la raison.

3° Ceux qui pensent que tout ce qui est autre que Dieu a un commencement d'être. Cependant, cela ne peut être démontré par la raison, mais seulement tenu par la foi.

Thomas se rallie à cette dernière position. La révélation affirme que le monde a un commencement, d'après le premier verset de la Genèse, mais ce commencement est impossible à démontrer par la raison. Thomas fait ici le parallèle avec la Trinité, qui échappe à la démonstration rationnelle et n'est connue que par révélation. L'Aquinat s'appuie sur l'image de Maïmonide, selon laquelle il est impossible à un homme né d'imaginer le mode de vie de l'enfant dans le sein maternel :

La cause pour laquelle cela ne peut être démontré est que la nature d'une réalité est différente selon qu'elle est dans son être achevé et selon qu'elle est dans son premier processus de production, selon qu'elle sort de sa cause ; de même qu'autre est la nature de l'homme déjà né, et autre sa nature selon qu'il est dans le sein maternel<sup>45</sup>.

Le mouvement comporte trois caractéristiques : la cause précède l'effet en durée ; la cause précède l'effet en nature ; il y a une contrariété entre les termes<sup>46</sup>. Or, en vertu de la différence entre l'être achevé et l'être en son processus de production, le mouvement ne permet pas de tirer une conclusion nécessaire concernant le commencement ou l'absence de commencement de tout l'être produit par Dieu (*in progressu universi esse a Deo*)<sup>47</sup>. Vis-à-vis d'Aristote, cela signifie que ses arguments ne sont pas démonstratifs, mais dialectiques. À la suite de

---

<sup>44</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, sol.

<sup>45</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, sol. : « Causa autem quare demonstrari non potest, est ista, quia natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa; sicut alia natura est hominis jam nati, et ejus secundum quod est adhuc in materno utero. » Cf. ARISTOTE, *Topiques*, I, 11, 105 a 12-17 (trad. J. Tricot, vol. 1, p. 26) ; MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, *op. cit.*, II, 17, p. 289-290.

<sup>46</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, sol. Si l'on appliquait ces caractéristiques au concept de création *ex nihilo* chez Albert, les trois critères seraient remplis de manière éminente, notamment pour la contrariété (non-étant et étant). La création *ex nihilo* serait le super-mouvement.

<sup>47</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, sol. : « Similiter errant qui ex modo fieri res in mundo jam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptions mundi ostendere: quia quod nunc incipit esse, incipit per motum; unde oportet quod movens praecedat duratione: oportet etiam quod praecedat natura, et quod sint contrarietates, et haec omnia non sunt necessaria in progressu universi esse a Deo. »

Maïmonide, Thomas cite le témoignage d'Aristote lui-même dans les *Topiques* et constate qu'il mentionne toujours les opinions d'autres auteurs<sup>48</sup>.

Dans la *Somme de théologie*, l'opinion de Thomas sur l'argumentation d'Aristote est proche de celle de son commentaire des *Sentences*. Il affirme cependant que cette argumentation d'Aristote est démonstrative au sens relatif, et non pas dialectique<sup>49</sup>. En d'autres termes, Aristote n'a pas démontré que le monde était éternel, mais qu'il ne pouvait pas avoir commencé par une génération naturelle. La distinction entre le mouvement et la création permet à Thomas de réfuter les disciples d'Aristote qui ont projeté sur l'action de Dieu le changement que l'on observe dans la nature. Cette erreur provient du fait que la création est *imaginée* comme un changement<sup>50</sup>.

## ii. *Le commentaire de la Physique*

Dans ce commentaire, le regard de Thomas sur Aristote change quelque peu. Il avance toujours que son argumentation démontre que le monde n'a pas commencé par le mouvement :

Il y a des arguments efficaces pour prouver que le mouvement n'a pas commencé par la voie de la nature, comme certains l'ont affirmé ; mais ces arguments ne peuvent prouver

---

<sup>48</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, sol. : « Et hoc significant verba philosophi dicentis quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus; unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit: quod patet ex suo procedendi; quia ubicumque hanc quaestionem pertractat, semper adjungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo demonstratorem pertinet. » Cf. MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, op. cit., II, 15, p. 287.

<sup>49</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 46, a. 1, resp. : « Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid: scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem, quia tam in VIII *Physic.* quam in I *de Caelo*, praemittit quosdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. - Secundo, quia, ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum: quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. - Tertio, quia expresse dicit in I lib. *Topic.*, quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut *utrum mundus sit aeternus*. » Même idée en *De potentia*, q. 3, a. 17, resp. : « Non enim processit ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum; quod est particularis causae, et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi aeternitatem ostendendam; unde diligenter consideranti, rationes eius apparent quasi rationes disputantis contra positionem. »

<sup>50</sup> Par exemple, à ceux qui affirment que le monde est éternel parce qu'il ne peut y avoir de changement dans la volonté de Dieu, Thomas répond que Dieu n'agit pas dans le temps et que cet argument ne provient que d'une fausse imagination. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 46, a. 1, ad 6m : « Agens autem particulare praesupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo, quod agit in tempore posteriori et non in priori, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius, secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus praesupponatur eius actioni: sed considerandum est in eo, quod dedit effectui suo tempus quantum voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. » Il s'agit peut-être d'une réfutation d'Avicenne et de ses disciples, cf. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, op. cit., tr. IX, cap. 1, l. 7-10, p. 439 : « Quomodocumque autem posueris aliquid fieri quod non erat, vel pones illud fieri in sua essentia, vel non fieri in sua essentia, sed erit aliquid discretum ab essentia eius, et remanebit adhuc quaestio. »

qu'il n'a pas commencé comme les réalités produites *de novo* du premier principe, comme notre foi l'affirme. Cela est clair si l'on considère chaque conclusion<sup>51</sup>.

Cependant, Aristote considérait bien que son argumentation démontrait que le mouvement n'a pas eu de commencement. Pour Aristote, la portée de ses arguments était bien démonstrative, et non pas seulement dialectique ou démonstrative dans un sens relatif. Voici la raison de ce changement :

Or certains, s'efforçant de montrer en vain qu'Aristote n'a pas parlé contre la foi, dirent qu'Aristote n'a pas voulu démontrer qu'il est vrai que le mouvement est perpétuel ; mais qu'il a voulu apporter des arguments à chaque parti, comme pour une chose douteuse ; ce qui apparaît futile à partir de ce mode de procéder. De plus, il utilise la perpétuité du temps et du mouvement comme un principe pour prouver qu'il y a un premier principe, à la fois au huitième livre de la *Physique* et au douzième livre de la *Métaphysique* ; c'est pourquoi il est manifeste qu'il le suppose comme prouvé<sup>52</sup>.

Thomas prend ici le terme de 'perpétuité' au sens d'un temps sans commencement ni fin, mais cependant distinct de l'éternité parce qu'il se caractérise par la succession<sup>53</sup>. En commentant la *Physique*, Thomas s'est rendu compte qu'Aristote utilisait son argumentation de la perpétuité du temps et du mouvement pour prouver qu'il y a un premier principe. Premièrement, cela signifie bien qu'Aristote considérait que son argumentation était démonstrative. Le changement d'opinion de Thomas ne concerne donc pas son regard sur la démonstration d'Aristote mais son regard sur la manière dont Aristote considérait sa propre démonstration. Deuxièmement, il y a là pour Thomas un argument supplémentaire en faveur de l'existence d'un premier principe. En effet, si on prouve qu'il y a un premier principe alors qu'on présuppose l'éternité du monde, il est encore plus facile de le montrer si le monde a commencé<sup>54</sup>. Troisièmement, cela signifie qu'Aristote a cru démontrer l'éternité du monde et s'est trompé. Il a bien réfuté ceux qui ont

---

<sup>51</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Phys.*, l. VIII, lect. 2, n° 987 : « Sunt enim huiusmodi rationes efficaces ad probandum quod motus non inceperit per viam naturae, sicut ab aliquibus ponebatur: sed quod non inceperit quasi rebus de novo productis a primo rerum principio, ut fides nostra ponit, hoc iis rationibus probari non potest; quod patet singulas illationes hic positas consideranti. »

<sup>52</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Phys.*, l. VIII, lect. 2, n° 986 : « Quidam vero frustra conantes Aristotelem ostendere non contra fidem locutum esse, dixerunt quod Aristoteles non intendit hic probare quasi verum, quod motus sit perpetuus; sed inducere rationem ad utramque partem, quasi ad rem dubiam: quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet. Et praeterea, perpetuitate temporis et motus quasi principio utitur ad probandum primum principium esse, et hic in octavo et in XII Metaphys.; unde manifestum est, quod supponit hoc tanquam probatum. » Le commentaire de la *Métaphysique*, probablement postérieur à celui de la *Physique*, témoigne aussi de cette idée, voir par exemple *In Met.*, l. VI, lect. 1, n° 1164.

<sup>53</sup> Cf. p. 53.

<sup>54</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Phys.*, l. VIII, lect. 1, n° 970 : « Haec enim via probandi primum principium esse, est efficacissima, cui resisti non potest. Si enim mundo et motu existente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium; multo magis sempiternitate eorum sublata; quia manifestum est quod omne novum indiget aliquo principio innovante. Hoc ergo solo modo poterat videri quod non est necessarium ponere primum principium, si res sunt ab aeterno. Unde si etiam hoc posito sequitur primum principium esse, ostenditur omnino necessarium primum principium esse. » Voir aussi *ScG*, I, 13, n° 110 ; *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, ad 2m. D'après ce dernier texte, cette opinion vient de Maïmonide (MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, op. cit., II, 31, p. 354).

pensé prouver que le monde avait commencé par le changement, mais il n'a pas démontré le commencement du monde car son argumentation s'appuie précisément sur ce qu'il faut montrer, à savoir que le temps est sempiternel<sup>55</sup>. En effet, Aristote suppose que tout instant est limite entre un passé et un futur et en conclut que si l'on suppose un premier instant, un instant passé doit le précéder<sup>56</sup>. Or ceci n'est vrai que dans l'expérience humaine et présuppose que le temps n'a pas de commencement.

### **iii. Conclusion**

Pour Albert, comme on l'a vu, la raison ne peut accéder à la création parce qu'elle ne peut connaître que le changement naturel. La démonstration d'Aristote ne portait que sur le changement naturel. Pour Thomas, au contraire, la raison peut établir qu'il y a un premier principe de l'être, et ceci que le mouvement soit éternel ou non<sup>57</sup>. Il distingue donc plus nettement ce qui relève du changement et ce qui relève de la dépendance dans l'être, c'est-à-dire de la création<sup>58</sup>. Cet approfondissement est également visible dans la définition de la création *ex nihilo*.

## **B. Sens de la création *ex nihilo***

Précisons le sens de l'expression 'création *ex nihilo*', que Thomas utilise abondamment, comme Albert. Dans la question 3 du *De potentia*, Thomas en distingue trois acceptions<sup>59</sup>.

Dans un premier sens, la négation impliquée par le terme *nihil* peut porter sur l'ensemble de l'expression 'être fait à partir de quelque chose'. Il nie alors et le verbe et la préposition, comme quand on dit que Dieu a été fait à partir de rien, au sens où il n'a pas été fait. Ce n'est cependant

---

<sup>55</sup> THOMAS D'AQUIN, *In Phys.*, l. VIII, lect. 2, n° 983 : « Sic ergo videtur quod omne *nunc* esse principium et finem, non sic sit verum, nisi ex eo quod tempus ponitur sempiternum. Videtur ergo Aristoteles in assumptione huius medii supponere sempiternitatem temporis, quam debet probare. » Cf. Alain-Marie DE LASSUS, « Saint Thomas et le problème de la possibilité d'un univers créé éternel », *Sapientia* 52 (1997), p. 195-202 ; Simon DECLoux, *Temps, Dieu, liberté dans les Commentaires Aristotéliens de Saint Thomas d'Aquin. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne*, "Museum Lessianum, section philosophique 54", Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1967, p. 63-66.

<sup>56</sup> ARISTOTE, *Physique*, VIII, 1, 151 b 20-27 (trad. A. Stevens, p. 321).

<sup>57</sup> Pour Thomas, Aristote a eu accès à cette vérité accessible par la raison. En d'autres termes, il lit chez le Stagirite une notion de création, en s'appuyant sur ARISTOTE, *Métaphysique*, α, 1, 993 b 26-31. Cf. THOMAS D'AQUIN, *In Phys.*, l. VIII, lect. 2, n° 974 ; *Sum. theol.*, Ia, q. 2, a. 3, resp. ; Ia, q. 44, a. 1, resp. ; *De potentia*, q. 6, a. 1, resp. ; *In Aristotelis libros De caelo et mundo*, l. I, lect. 21, n° 216. Sur ce problème, voir Régis JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", Vrin, Paris, 1931 ; John F. X. KNASAS, « Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle », *Angelicum* 73 (1996), p. 487-505.

<sup>58</sup> On peut en voir un exemple dans le fait qu'il affirme, sans même argumenter, que la matière première est créée mais n'est pas engendrée. THOMAS D'AQUIN, *In Phys.*, l. I, lect. 15, n° 139 : « Impossibile est materiam primam generari vel corrumpi. Sed ex hoc non excluditur quin per creationem in esse procedat. » Il y a là une divergence entre Albert et Thomas, comme l'a montré Lawrence DEWAN, « St. Albert, Creation, and the Philosophers », *Laval Théologique et Philosophique* 40 (1984), p. 295-307.

<sup>59</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 1, ad 7m.

pas la manière courante de parler<sup>60</sup>. Dans un deuxième sens, la négation porte seulement sur la préposition ‘à partir de’, tandis que le verbe ‘être fait’ demeure bien affirmé :

On dit que quelque chose est fait à partir de rien [*ex nihilo*] parce que quelque chose est fait mais il n’y a pas quelque chose de préexistant à partir duquel il ait été fait ; de même que nous disons de quelqu’un qu’il s’attriste pour rien, parce qu’il n’y a pas de cause à sa tristesse. C’est ainsi qu’on dit que par la création quelque chose est fait à partir de rien<sup>61</sup>.

Dieu n’est pas un agent naturel, il ne crée pas à partir de quelque chose de préexistant, et c’est en ce sens qu’on dit qu’il crée à partir du non-être. Thomas voit dans l’expression un troisième sens, où la négation est incluse sous la préposition (*praepositio includit negationem*). Il y a alors deux sens, l’un faux, l’autre vrai :

C’est assurément faux si l’affirmation implique un rapport de cause (en effet, le non-étant ne peut aucunement être cause de l’étant). Mais c’est vrai si elle implique seulement un ordre, de sorte qu’on dit que quelque chose est fait à partir de rien [*ex nihilo*] parce que cela est fait après rien, ce qui est vrai dans la création. Quant à ce que dit Boèce, à savoir qu’il n’y a pas d’ordre du non-étant à l’étant, il faut le comprendre d’un ordre de proportion déterminée, ou de l’ordre qui est une relation réelle et qui ne peut exister entre l’étant et le non-étant, comme le dit Avicenne<sup>62</sup>.

Appliquée à la production de l’être par Dieu, l’expression ‘*ex nihilo*’ peut donc être utilisée de manière valide dans deux sens qui ne s’excluent pas : comme désignant l’absence de cause matérielle à la création ; comme désignant un ordre de l’étant au non-étant<sup>63</sup>. Il faut préciser ce deuxième sens. Cet ordre n’est ni une relation réelle ni une proportion, mais il exprime le fait que la créature reçoit son être d’autrui :

On peut dire, comme Avicenne, que le non-être précède l’être d’une réalité, non selon la durée, mais selon la nature ; parce qu’on peut voir que si elle était laissée à elle-même, elle ne serait rien ; et elle possède l’être seulement à partir d’un autre<sup>64</sup>.

Thomas ajoute deux précisions par rapport à Albert. Premièrement, l’expression ‘*ex nihilo*’ (ou ‘*post nihil*’) n’est pas à entendre selon un ordre de *durée* mais selon un ordre de *nature*.

---

<sup>60</sup> THOMAS D’AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 1, ad 7m : « Sic de Deo possumus dicere quod de nihilo fit, quia omnino non fit; quamvis iste modus loquendi non sit consuetus. »

<sup>61</sup> THOMAS D’AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 1, ad 7m : « Dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non praeexistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tritari ex nihilo, quia non habet tristitiae suae causam: et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. »

<sup>62</sup> THOMAS D’AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 1, ad 7m : « *Falsus* quidem, si positio importet habitudinem causae (non ens enim esse nullo modo potest causa entis); *verus* autem, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo quia fit post nihilum, quod etiam verum est in creatione. Quod autem Boëtius dicit, quod non entis ad ens non est ordo, intelligendum est de ordine determinatae proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quae inter ens et non ens esse non potest, ut Avicenna dicit [lib. III *Metaphys.*]. »

<sup>63</sup> Cf. THOMAS D’AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 45, a. 1, ad 3m. Thomas y donne les mêmes sens de l’expression *ex nihilo* et parle également du non-être qui précède (*praececedens*) l’être.

<sup>64</sup> THOMAS D’AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 14, ad s. c. 7 : « Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei, non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset: esse vero solum ab alio habet. »

L'Aquinat est redevable de cette distinction à Avicenne<sup>65</sup>. Dans ce sens, 'ex nihilo' ne signifie pas le commencement mais uniquement la dépendance de la créature. Deuxièmement, cet ordre dit la possession de l'être à partir d'un autre (*ab alio*). L'expression 'ex nihilo' ne signifie pas une 'vertibilitas' des créatures, mais elle oriente notre regard vers l'action du Créateur. En effet, « quand on dit que quelque chose peut retourner au néant [*vertibile in nihil*], cela n'implique pas dans la créature une puissance au non-être, mais dans le Créateur une puissance à ne pas influencer l'être<sup>66</sup>. » Autrement dit, l'expression 'ex nihilo' fait référence à un principe d'origine qui est le Créateur, et non pas le néant comme l'affirmait Albert. Pour signifier le rapport d'un étant au non-étant, Thomas utilise le terme d'« ordre de nature ».

C'est seulement avec ces précisions que l'expression 'ex nihilo' en vient à se rapporter au commencement, voulu par la sagesse du Créateur et accessible uniquement par la révélation, comme on va le voir. Comprendre ce que signifie 'ex nihilo' exige donc de considérer trois significations : 1° absence de cause matérielle ; 2° dépendance totale par rapport à un principe ; 3° commencement<sup>67</sup>. Les deux premières étapes constituent la notion formelle de création ; l'ajout de la troisième étape permet de former la notion théologique de création.

La création n'est donc pas un mouvement, même dans un sens large, parce que le néant ne peut être le sujet d'un mouvement. Néanmoins, le mode de connaître de la raison humaine exige que celle-ci s'appuie sur le changement :

La création n'est pas un changement si ce n'est selon le seul mode de connaître. En effet, il appartient à la nature du changement que quelque chose d'identique se trouve différemment maintenant et antérieurement ; en effet, parfois un même étant en acte se trouve différemment maintenant et antérieurement, comme dans les mouvements selon la quantité, la qualité et le lieu ; et parfois c'est le même étant seulement en puissance, comme dans le changement selon la substance dont le sujet est la matière. Mais dans la création, par laquelle toute la substance d'une réalité est produite, on ne peut comprendre que quelque chose d'identique se trouve différemment maintenant et antérieurement, si ce n'est selon le seul mode de connaître ; comme si l'on connaissait qu'une réalité d'abord n'était absolument pas et ensuite était. Mais comme l'action et la passion se trouvent ensemble

---

<sup>65</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, *op. cit.*, tr. VI, cap. 2, l. 70-74, p. 304. Nous y reviendrons p. 32.

<sup>66</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 75, a. 6, ad 2m : « Cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc quod esse non influat. » Sur ce point, voir les analyses d'Emmanuel PERRIER, *L'attrait divin. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence, 2019, p. 168-171. Thomas est ici en désaccord avec Albert le Grand (voir note 33) ainsi qu'avec Bonaventure, cf. BONAVENTURE, *Liber primus Sententiarum*, d. 8, p. 1, a. 2, q. 2, ad 7-8m (BONAVENTURE, *Opera theologica selecta*, t. 1, éd. L. Bello, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quarracchi), Florence, 1938, p. 126). L'enjeu est celui de la consistance propre du créé, cf. Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*, *op. cit.*, p. 168, n. 5.

<sup>67</sup> On en trouve confirmation dans les textes parallèles : THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sol. ; *Sum. theol.*, Ia, q. 44-46. Dans ce dernier traité de la création, cependant, Thomas traite de la causalité en premier lieu dans la q. 44, avant d'en déduire le sens de l'expression 'ex nihilo' comme absence de cause matérielle (q. 45, a. 1) et de traiter du commencement (q. 46).

dans la substance du mouvement et diffèrent seulement selon des rapports différents, comme il est dit dans le troisième livre de la *Physique*, lorsqu'il n'y a plus de mouvement, il est nécessaire qu'il ne reste que les différents rapports dans celui qui crée et celui qui est créé. Mais comme le mode de signifier suit le mode de connaître, comme on l'a dit, la création est signifiée par le mode du changement : et pour cette raison on dit que créer c'est faire quelque chose à partir du néant [*ex nihilo*]. Bien que *faire* et *être fait* conviennent davantage que *changer* et *être changé* : parce que *faire* et *être fait* impliquent un rapport de la cause à l'effet et de l'effet à la cause, mais [*faire* et *être fait*] n'impliquent le changement qu'en conséquence<sup>68</sup>.

La manière dont nous saisissons la création engage une comparaison de l'existence actuelle (maintenant) d'une réalité créée avec un temps antérieur où elle n'était pas ; il y a changement. Or créer est signifié comme 'faire à partir du néant'. La création est donc conçue à partir du changement qui est le seul 'faire' que l'intelligence humaine connaisse dans la nature. Cependant, de ce changement il faut retenir seulement les relations d'effet à cause et de cause à effet, et laisser de côté l'action et la passion qui appartiennent à la substance du changement. La création est donc bien un 'faire', une production, mais qui désigne le seul rapport de causalité productrice de tout l'être. Elle n'est pas un changement, impliquant l'action et la passion telles qu'on les observe dans les rapports de causalité qui existent dans la nature. La création est seulement *signifiée* par le vocabulaire du changement en raison de notre mode de *connaître*. Nous signifions la création à la manière d'un changement, mais cela nécessite de garder à l'esprit qu'on ne le fait qu'en raison de notre mode de connaître (fondé sur le mode d'existence des choses), et que cette représentation imaginative de la création par manière d'un changement peut entraîner des erreurs théologiques<sup>69</sup>.

Du côté de Dieu, il n'y a donc pas de changement, mais seulement un 'faire' qui donne l'être à la créature. Du côté de la créature, le fait d'être créé n'est pas un changement mais une relation<sup>70</sup> :

---

<sup>68</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 45, a. 2, ad 2m : « Creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius: nam quandoque est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem et ubi; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio convenient in substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III *Physic.*, oportet quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in create et creato. - Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, creatio significatur per modum mutationis: et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere. Quamvis *facere* et *fieri* magis in hoc convenient quam *mutare* et *mutari*: quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti. »

<sup>69</sup> Thomas donne en exemple l'idée d'une distance infinie entre le non-être et l'être qui devrait être traversée pour qu'il y ait création *ex nihilo* : THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 45, a. 2, obj. 4 et ad 4m.

<sup>70</sup> Cf. Jean-Hervé NICOLAS, « Être créé », *Revue thomiste* 92 (1992), p. 609-641 ; Georges COTTIER, « La doctrine philosophique et théologique de la création chez Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 84 (2009), p. 71-83 ; Gilles

Ce qui est créé n'est pas fait par le mouvement ou le changement. En effet, ce qui est fait par le mouvement ou le changement est fait à partir de quelque chose de préexistant ; et cela s'applique dans les productions particulières des étants ; mais cela ne peut s'appliquer à la production de tout l'être à partir de la cause universelle de tous les étants qui est Dieu. C'est pourquoi Dieu, en créant, produit la réalité sans mouvement. Or si l'on retire le mouvement de l'action et de la passion, il ne reste que la relation, comme on l'a dit [Ia, q. 45, a. 2, ad 2m]. Il s'ensuit donc que la création n'est rien d'autre dans la créature qu'une relation au Créateur comme au principe de son être ; de même que dans la passion qui accompagne le mouvement est impliquée une relation au principe du mouvement<sup>71</sup>.

La création n'est donc pas un mouvement parce qu'elle ne se fait pas à partir d'une matière préexistante. Sa spécificité est désignée par le terme '*ex nihilo*'. Or ce terme est lié à une représentation de notre imagination : il précise bien ce qu'est la création, mais avec un mode de signifier duquel le changement ou le mouvement doivent être exclus pour atteindre une notion formelle de création. La création est une action divine établissant une paire de relations : du côté de la créature une relation réelle qui est sa dépendance à l'égard du Créateur qui l'a produite ; du côté de Dieu, une relation de raison qui correspond au don de l'être à la créature<sup>72</sup>.

### C. La raison peut-elle accéder au commencement ?

Comme on l'a vu en étudiant le commentaire des *Sentences*<sup>73</sup>, Thomas affirme que la raison ne peut pas démontrer que le monde a eu un commencement. Voici l'explication qu'il en donne dans la *Somme de théologie* :

Le fait que le monde n'a pas toujours été est tenu par la foi seule et ne peut être démontré de manière démonstrative, comme on l'a dit plus haut au sujet du mystère de la Trinité. La raison en est que la nouveauté du monde ne peut être objet de démonstration à partir du monde lui-même. En effet, le principe de la démonstration est le 'ce que c'est'. Or toute chose, selon la nature de son espèce, est abstraite du lieu et du temps ; c'est pourquoi on dit que les universaux sont partout et toujours. On ne peut donc démontrer que l'homme, ou le ciel, ou la pierre n'ont pas toujours été. De même aussi [la nouveauté du monde ne peut être objet de démonstration] à partir de la cause agente, qui agit par volonté. En effet, la volonté de Dieu ne peut être découverte par la raison qu'au sujet de ce que Dieu veut de

---

EMERY, « La relation de création », *Nova et Vetera* 88 (2013), p. 9-43 ; Gilles EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu*, Parole et Silence, Paris, 2017, p. 7-54.

<sup>71</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 45, a. 3, resp. : « Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praexistenti: quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus. »

<sup>72</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 45, a. 3, ad 1m. Le P. Sertillanges a particulièrement insisté sur ce point : Antonin-Dalmace SERTILLANGES, *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, éditions Mouton, Paris, 1945.

<sup>73</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, sol. Cf. p. 17.

manière absolument nécessaire ; mais ce n'est pas le cas pour ce qu'il veut au sujet des créatures<sup>74</sup>.

On peut examiner un rapport de causalité de deux manières, soit du côté de l'effet, soit du côté de la cause. Pour démontrer le commencement du monde du côté de l'effet, on se heurte au principe d'une telle démonstration. La raison abstrait la forme de la matière, donc un universel des conditions particulières de lieu et de temps. Pour connaître ce qu'est une pierre, il faut saisir la forme au-delà de *cette* pierre, que je peux situer dans un temps et dans un lieu. Or, à partir du principe de démonstration qui est l'essence, je ne peux pas conclure que le monde a commencé, parce que la notion de commencement n'est pas incluse dans l'essence d'une espèce. Du côté de la cause, on ne peut avoir accès à la volonté de Dieu concernant ce qui n'est pas nécessaire mais voulu gratuitement, et le commencement du monde relève d'un libre vouloir de Dieu. Thomas s'appuie sur l'idée d'un Créateur qui agit par sa volonté, car le monde est essentiellement distinct de Dieu, et Dieu ne veut, de nécessité absolue, que lui-même, puisqu'il est sa propre bonté<sup>75</sup>. Le commencement du monde n'est donc ni objet de démonstration ni objet de savoir, il est seulement accessible à la foi. Tenter d'en donner une démonstration risque de faire croire que l'on tient un objet de foi pour des raisons fragiles et donc de ridiculiser la foi<sup>76</sup>.

L'argumentation de Thomas dans la *Somme de théologie* diffère donc à la fois de celle de son commentaire des *Sentences* et de celle d'Albert. Thomas ne s'appuie plus sur la différence entre changement et création<sup>77</sup> mais d'une part sur le principe d'une démonstration rigoureuse, d'autre part sur le fait que Dieu ne crée pas par nature mais par volonté<sup>78</sup>. Le chapitre suivant montrera l'importance de ce dernier point dans la pensée de l'Aquinat.

---

<sup>74</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 46, a. 2, resp. : « Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est*. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod *universalia sunt ubique et semper*. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit. - Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle: talia autem non sunt quae circa creaturas vult. »

<sup>75</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 19, a. 3.

<sup>76</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 46, a. 2, resp.

<sup>77</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, sol. : « Causa autem quare demonstrari non potest, est ista, quia natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa; sicut alia natura est hominis jam nati, et ejus secundum quod est adhuc in materno utero. »

<sup>78</sup> La distinction entre production par nature et production par volonté a été élaborée dans le contexte de l'hérésie arienne. Pour Arius, en effet, le Fils avait été engendré par *volonté*, c'est-à-dire comme une création libre de Dieu et non par *nature*, c'est-à-dire comme Fils de même nature que le Père. Contre Arius, les Pères ont affirmé que le Fils était engendré *par nature* et non *par volonté*. Cf. ARIUS, *Lettre à Eusèbe de Nicomédie* et *Thalie*, in Bernard SESBOUË, Bernard MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?*, op. cit., p. 32 et 39. Voir les explications de Gilles EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, "Théologies", Cerf, Paris, 2004, p. 95-96.

S'il n'y a pas de démonstration du commencement, on peut en revanche en donner des arguments de convenance, c'est-à-dire mettre en lumière la cohérence de la volonté divine. Dieu a créé avec un commencement pour manifester sa bonté et sa puissance<sup>79</sup>.

## Conclusion

La réception d'Aristote était un défi à la fois pour Albert et Thomas, puisque le Stagirite avait avancé des arguments en faveur de l'éternité du monde à partir du mouvement. Quelle que soit leur valeur, dialectique ou démonstrative, il fallait rendre compte de la non-incompatibilité de cette réflexion avec le dogme de la création, qui affirme que le monde a commencé.

Chacun des deux théologiens rend compte de la création en partant du changement naturel sur lequel la raison humaine a prise. Albert le Grand insiste sur l'absence de sujet présumé et sur la toute-puissance du Créateur, de sorte que la créature est tirée du néant, selon l'origine et selon un ordre de durée. La raison n'a pas totalement accès à cette œuvre merveilleuse, mais la révélation indique qu'elle se fait avec un commencement, comme toute génération.

Pour Thomas d'Aquin, la création n'est pas un changement, mais la raison humaine la connaît à partir du changement. Thomas ne garde de la génération que ce qui relève de la *relation* issue de l'action divine. La création a lieu également sans cause matérielle et par un agent tout-puissant, mais le sens ultime de l'expression '*ex nihilo*' est le fait de recevoir l'existence à partir d'autrui (*ab alio*). C'est donc *l'origine* divine de tout l'être de la substance qui permet de rendre compte de la création. Ainsi, pour Thomas d'Aquin, « il appartient à la notion de création d'avoir un principe d'origine mais non pas d'avoir un principe de durée, à moins d'entendre la création comme la foi le reçoit<sup>80</sup>. » Le commencement, qui n'est accessible que par la révélation, vient *compléter* la notion formelle de création, pour former une notion *théologique* de création. Il faut maintenant préciser l'enjeu de ce 'complément', en poursuivant la comparaison de la pensée de Thomas avec celle d'Albert, qui n'élabore pas la distinction entre principe d'origine et principe de durée.

---

<sup>79</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *In Phys.*, l. VIII, lect. 2, n° 989. La *Somme contre les Gentils* parle d'une nécessité conditionnelle relative à la fin : il est nécessaire d'employer des moyens adaptés pour obtenir la fin visée (si je veux une scie qui coupe, elle doit être en fer). Cf. *ScG*, II, 30, n° 1079. Puisque la fin est ici la volonté divine elle-même, il s'agit d'une démonstration proprement *théologique* qui s'appuie sur les données de la révélation, et non pas d'une démonstration *philosophique* comme le suggère Emmanuel BROCHIER, « La création du temps », in SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE RÉALISTE, *La Création*, "Dialogues", Presses Universitaires de l'IPC, Paris, 2014, p. 75-100, ici p. 95-98. Nous reviendrons sur ce point p. 60.

<sup>80</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 14, ad s. c. 8 : « De ratione vero creationis [est] habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides. »

# Chapitre 2 – L’enjeu d’une distinction entre création et commencement

Le premier chapitre a éclairci la notion de création chez Albert le Grand et Thomas d’Aquin en montrant sa différence par rapport au changement. Ceci a révélé chez Thomas d’Aquin une distinction entre principe d’origine et principe de durée, distinction qui ne semble pas se trouver dans ces termes chez Albert le Grand. La présence ou non de cette distinction peut se vérifier dans le débat sur l’éternité du monde, qui a cherché à répondre à la question suivante : Dieu peut-il créer un monde éternel ? Y répondre suppose de clarifier le sens de la puissance divine ici en jeu (I) puis de s’interroger sur la non-contradiction entre ‘être créé’ et ‘être éternel’, qui engage le lien entre création et commencement (II). Puisque Thomas et Albert sont en désaccord sur ce point, il conviendra enfin d’étudier les raisons de la divergence de Thomas par rapport à son maître (III).

## I. Puissance divine et éternité du monde

La question posée par Albert le Grand et Thomas d’Aquin, « Dieu peut-il créer un monde *ab aeterno* ? », demande d’étudier le lien entre la puissance divine à créer et l’éternité. Celle-ci peut s’appliquer en effet à l’action de création ou au créé lui-même.

### A. Chez Albert le Grand

Albert formule cette question dans le traité sur les perfections de Dieu de son commentaire des *Sentences*. Il souligne l’ambiguïté de l’expression *facere ab aeterno*. Cette expression peut en effet s’entendre soit du côté de l’action de Dieu, soit du côté des créatures.

Selon mon jugement, quand on dit que Dieu a pu faire le monde de toute éternité [*ab aeterno*], le sens est double, du fait que l’expression ‘de toute éternité’ peut déterminer le verbe ‘a pu’ et alors c’est vrai, ou bien signifier ‘faire l’infini’ et alors c’est faux. Parce que je concède aisément que la nature du créé est de ne pas être de toute éternité ni de pouvoir être fait de toute éternité. En effet, quand on dit que Dieu peut faire le monde ou toutes choses, nous avons dit plus haut que l’étant possible qui est référé à la puissance doit être entendu selon un double rapport, au faire et à l’être fait. Or quand on dit que Dieu peut faire le créé de toute éternité, le créé qui est sous sa puissance n’a aucun de ces deux rapports, parce qu’il n’est pas proportionné à celui qui fait, sinon le Créateur ferait quelque chose

d'égal à lui-même en quelque [propriété] ; et [le créé] ne peut être fait [de toute éternité] en raison d'une condition incluse en lui-même<sup>81</sup>.

Pouvoir faire le monde de toute éternité (*ab aeterno*) peut s'entendre de deux manières. Dans un premier sens, l'expression '*ab aeterno*' s'applique au pouvoir de Dieu (au 'pouvoir faire') qui est éternel. L'expression est alors juste. Si, au contraire, elle désigne un monde qui soit de toute éternité (*ab aeterno*), il n'en va pas de même. Albert s'appuie sur les notions d'infini, de possible, de puissance divine, de créé et d'éternité : la créature ne peut pas être éternelle car, d'une part, la créature ne peut pas recevoir de Dieu une propriété qui l'égale à Dieu et, d'autre part, être créé de toute éternité (*ab aeterno*) répugne à la condition même de créature. La créature ne peut pas être éternelle parce qu'elle dépend entièrement du Créateur. Le qualificatif d'éternité peut donc s'appliquer à Dieu et à son action, sous l'aspect où l'action de Dieu est identique à son essence, mais pas au monde. Le créé ne peut être éternel, et ceci par définition, c'est-à-dire par nature. Nous précisons ce point dans le troisième chapitre en étudiant les différents sens de l'éternité<sup>82</sup>.

## B. Chez Thomas d'Aquin

Au lieu correspondant dans le commentaire des *Sentences* de Thomas, on ne trouve pas cette question. Lorsque Thomas se demande si Dieu aurait pu faire l'univers meilleur qu'il n'est (*In I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2), ce qui pour Albert incluait la question de savoir si Dieu aurait pu faire un monde éternel, on ne trouve aucune mention de la possibilité d'un tel monde. Thomas traite cependant d'une telle possibilité dans le traité de la création du commentaire des *Sentences*, où il rejette la position selon laquelle le commencement du monde pourrait être démontré par la raison<sup>83</sup>. La réponse de l'Aquinate est que le monde a commencé mais que cela ne peut être démontré rationnellement. Selon l'édition de Parme, la position de Thomas inclut l'affirmation selon laquelle « Dieu a pu produire la réalité de toute éternité [*ab aeterno*]<sup>84</sup> », mais la foi

---

<sup>81</sup> ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 44, a. 1, sol. (Borgnet, vol. 26, p. 390) : « Dicendum meo iudicio, quod cum dicitur, mundum potuit Deus facere ab aeterno, haec est duplex, ex eo quod ly *ab aeterno* potest determinare hoc verbum, *potuit*, et sic est vera : vel infinitum facere, et sic est falsa : quia bene concedo, quod de ratione creati est non esse ab aeterno, nec fieri posse : cum enim dicitur, Deus potest facere mundum vel omnia, diximus supra, quod ens possibile quod refertur ad potentiam accipiendum est in duplici proportione, scilicet ad facere, et ad fieri : cum autem dicitur, Creatum potest Deus facere ab aeterno, creatum quod est sub potentia, neutram habet proportionem, quia nec facienti hoc est decens, quod in aliquo parificetur sibi factum : nec etiam hoc potest fieri propter inclusam in se conditionem. »

<sup>82</sup> Cf. p. 53.

<sup>83</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, sol. : « Secunda positio est dicentium, quod mundus incepit esse postquam non fuerat, et similiter omne quod est praeter Deum, et quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere, non ex impotentia ejus, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus: volunt etiam quod mundum incepisse, non solum fide teneatur, sed etiam demonstratione probetur. »

<sup>84</sup> Addition signalée par l'édition de Mandonnet, p. 33, n. 3 (THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, sol.) : « Sed tamen Deus potuit ab aeterno res produxisse ». On ne dispose malheureusement pas d'édition critique, mais

affirme que tout ce qui n'est pas Dieu a un commencement. Cette expression est ici clairement entendue comme la possibilité pour Dieu de créer un monde éternel et non comme la possibilité éternelle pour Dieu de créer un monde. Il paraît indispensable de clarifier les différents sens de la possibilité pour Dieu de créer un monde éternel et c'est ce à quoi s'emploie la question 3 du *De potentia*. Celle-ci donne plus de précisions en posant la question de savoir si ce qui est séparé de Dieu par essence pourrait avoir toujours été. Du point de vue logique, et, comme on le verra, cette logique a été aiguisée par la doctrine des processions trinitaires, il n'y a pas de contradiction à ce que quelque chose qui provienne de Dieu ait toujours été, puisque « être à partir d'un autre n'est pas contradictoire avec le fait d'être toujours<sup>85</sup> ». Il faut néanmoins distinguer trois sens de la possibilité : puissance active, puissance passive et non-contradiction (métaphorique comme en géométrie ou absolue dans le cas de la non-contradiction de concepts)<sup>86</sup>.

Si nous entendons 'possible' selon la puissance *active*, alors la puissance ne manque pas à Dieu pour produire de toute éternité une autre essence à partir de lui-même. Et si on se réfère à la puissance *passive*, alors, en supposant la vérité de la foi catholique, on ne peut pas dire que quelque chose de divers selon l'essence procédant de Dieu aurait pu être toujours. En effet, la foi catholique suppose que tout ce qui est en-dehors de Dieu n'a pas été à un certain moment. Or de même qu'il est impossible d'affirmer que ce qui a été à un certain moment n'a jamais été, de même il est impossible d'affirmer que ce qui n'a pas été à un certain moment a toujours été.<sup>87</sup>

Si on entend la possibilité de la *puissance active de Dieu*, alors la production de toute éternité d'une réalité créée est possible car 'être créé' et 'être toujours' ne sont pas contradictoires. Dans cette première acception, le sujet de la proposition est *Dieu* et la réalité de référence est la

---

cette addition pourrait remettre en cause la thèse de John Wippel selon laquelle l'affirmation positive de la possibilité de la création d'un monde éternel n'apparaît que dans le *De aeternitate mundi*. Cf. John WIPPEL, « Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation », in ID., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, "Studies in Philosophy and the History of Philosophy 10", The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1984, p. 191-214.

<sup>85</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 14, resp. : « Hoc enim quod est *esse ab alio*, non repugnat ei quod est esse semper, ut supra ostensum est ».

<sup>86</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 14, resp. : « Secundum *activam* quidem, ut si dicamus possibile esse aedificatori quod aedificet; secundum *passivam* vero, ut si dicamus, possibile esse ligno quod comburatur. Dicitur autem et quandoque aliquid possibile, *non secundum aliquam potentiam*, sed vel metaphorice, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, quod praetermittatur ad praesens; vel absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent. »

<sup>87</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 14, resp. : « *Si autem* accipiamus possibile dictum secundum potentiam *activam*, tunc in Deo non deest potentia ab aeterno essentiam aliam a se producendi. Si vero hoc ad potentiam *passivam* referatur, sic, supposita Catholicae fidei veritate, dici non potest, quod aliquid a Deo procedens in essentia diversum, potuerit semper esse. Supponit enim fides Catholica omne id quod est praeter Deum, aliquando non fuisse. Sicut autem impossibile est, quod ponitur aliquando fuisse, nunquam fuisse: ita impossibile est, quod ponitur aliquando non fuisse, semper fuisse. » Dans la première phrase, l'expression '*ab aeterno*' peut se rapporter soit à la puissance active de Dieu, soit à la production d'une autre essence (qui serait alors éternelle). Bien que le premier rapport puisse être légitime, le début de la réponse invite à choisir le second : 'produire une créature de toute éternité'.

*puissance de Dieu*. En revanche, si on l'entend de la puissance passive alors c'est impossible car *la foi* affirme que les créatures n'ont pas été à un certain moment. L'hypothèse, ici exclue, d'une 'possibilité éternelle' référée à la puissance passive est appliquée dans ce cas à une créature. Il n'y a pas de possibilité éternelle du monde, au sens de 'pouvoir être créé de toute éternité', puisqu'il y eut un moment où il n'y avait rien, de telle sorte que la foi exclut cette possibilité de la notion même de créature. On ne peut donc parler de possibilité d'un monde créé et éternel qu'au sens de la puissance active de Dieu en raison d'une non-contradiction des concepts, ou bien dans le sens de cette même non-contradiction<sup>88</sup>. La réponse de Thomas repose donc sur cette affirmation de la non-contradiction, point sur lequel il est en désaccord avec Albert.

## II. La compatibilité entre 'être créé' et 'être éternel'

Le chapitre précédent a montré que, pour Albert, la création *ex nihilo* inclut un ordre de durée : '*ex nihilo*' signifie '*post nihil*'. Les deux notions 'être créé' et 'être éternel' sont donc contradictoires, et Dieu ne peut créer un monde éternel. Dans le contexte du débat sur l'éternité du monde, Thomas consacre plus de développements à la compatibilité entre ces deux notions. On observe également que l'argumentation d'Albert dans la *Somme de théologie* est plus développée et plus ferme, et cette évolution est parfois vue comme une réfutation des arguments de l'Aquinat<sup>89</sup>. Nous étudierons donc d'abord l'argumentation de Thomas dans le traité *De aeternitate mundi*, œuvre de polémique rédigée dans le contexte du débat sur l'éternité du monde (sans doute vers 1271), puis l'argumentation d'Albert dans la *Somme de théologie*, probablement rédigée quelques années plus tard<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> John Wippel a mis en lumière une évolution de Thomas d'Aquin sur l'affirmation positive de la possibilité d'un monde éternel : John WIPPEL, « Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation », *op. cit.* Il s'appuie en particulier sur le texte du *De potentia* que nous avons analysé et sur le traité *De aeternitate mundi* (voir ci-dessous). La démonstration est convaincante mais glisse parfois vers une notion « ontologique » de la possibilité (p. 209, p. 212), alors que Thomas écarte toujours la possibilité d'un monde créé et éternel au sens de la puissance passive. D'autre part, John Wippel rapporte l'évolution de l'Aquinat à la prise de conscience du caractère démonstratif de l'argumentation d'Aristote (p. 191-192). Cependant, pour Thomas, il n'est pas du tout gênant que les principes du mouvement prouvent que le monde est éternel, puisque la création n'est pas un changement. L'évolution de Thomas doit plutôt être rapportée à un approfondissement de ce que signifie 'être à partir d'autrui' (*ab alio*), comme on va le voir. En sens inverse de l'argumentation de John Wippel, on verra Thomas BUKOWSKI, « Understanding St. Thomas on the Eternity of the World: Help of Giles of Rome? », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 58 (1991), p. 113-125.

<sup>89</sup> Cf. Gianfranco FIORAVANTI, « Alberto versus Tommaso sulla possibilità di una creatio ab aeterno », in Adriano FABRIS, Gianfranco FIORAVANTI et Enrico MORICONI (dir.), *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, Edizioni ETS, Pise, 1997, p. 235-244, ici p. 239.

<sup>90</sup> La deuxième partie de la *Somme de théologie* aurait été achevée après 1274, d'après Dionysius SIEDLER et Paulus SIMON, *Prolegomena in ALBERT LE GRAND*, Col., vol. 34/1, p. XVII. La rédaction de cette partie est cependant sujette à beaucoup d'interrogations, notamment d'authenticité, comme on l'a rappelé p. 6.

## A. Chez Thomas d'Aquin

Le thème central du traité *De aeternitate mundi* est la compatibilité entre les concepts de création et d'éternité à propos du monde :

Il faut donc voir s'il y a une contradiction conceptuelle entre ces deux propositions, à savoir que quelque chose soit créé par Dieu et, cependant, qu'il ait toujours été. Et quelle que soit la vérité à ce propos, il ne sera pas hérétique de dire qu'il peut être fait par Dieu que quelque chose de créé par lui ait toujours été. Je crois cependant que, s'il y avait une contradiction conceptuelle, ce serait faux. Mais s'il n'y a pas de contradiction, non seulement ce n'est pas faux, mais encore ce n'est pas impossible<sup>91</sup> : sans quoi il serait erroné d'en parler autrement. En effet, puisqu'il appartient à la toute-puissance de Dieu de dépasser tout intellect et toute puissance, celui qui dit que quelque chose peut être pensé dans les créatures qui ne puisse être fait par Dieu déroge expressément à la toute-puissance de Dieu [...]. Toute la question consiste donc en ceci : être créé par Dieu selon toute sa substance et ne pas avoir de commencement dans la durée [*principium durationis*] sont-ils contradictoires ou non<sup>92</sup> ?

Thomas s'intéresse à l'existence d'une contradiction entre le fait d'être créé et le fait d'avoir un commencement. S'il y a contradiction, il est nécessairement erroné de parler d'un monde éternel, ainsi que d'affirmer que Dieu puisse faire un monde éternel. En revanche, s'il n'y a pas de contradiction, on se meut dans le domaine du 'non impossible' et c'est rendre hommage à la toute-puissance de Dieu que de reconnaître qu'il peut le créer. Dans la suite du traité, Thomas avance les deux arguments suivants en faveur de cette position :

1° Il n'est pas nécessaire que la cause précède son effet dans l'ordre de la durée<sup>93</sup>. En effet, il existe des changements immédiats, comme l'illumination par le Soleil (dans la cosmologie du XIII<sup>e</sup> siècle). Dans certaines actions, le terme est posé en même temps que le principe ; par exemple l'action de chauffer (terme de l'action) est effective dès que le feu (principe de l'action) est présent. Par ailleurs, le fait que Dieu soit un agent volontaire ne remet pas en cause

---

<sup>91</sup> Pour ce passage difficile, nous suivons l'interprétation recommandée par l'édition Léonine qui consiste à sous-entendre « sed etiam non est impossibile » (Léon., vol. 43, Introduction, §24, p. 79-80).

<sup>92</sup> THOMAS D'AQUIN, *De aeternitate mundi* (Léon., vol. 43, p. 86, l. 62-80) : « Videndum est ergo utrum in his duobus repugnantia sit intellectuum, quod aliquid sit creatum a Deo, et tamen semper fuerit ; et quicquid de hoc uerum sit, non erit hereticum dicere quod hoc potest fieri a Deo, ut aliquid creatum a Deo semper fuerit. Tamen credo quod si esset repugnantia intellectuum, esset falsum ; si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum sed etiam impossibile : aliter esset erroneum, si aliter dicatur. Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et uirtutem excedat, expresse omnipotentie Dei derogat, qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis quod a Deo fieri non possit : nec est instantia de peccatis, que in quantum huiusmodi nichil sunt. In hoc ergo tota consistit questio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam et non habere durationis principium, repugnet ad inuicem, uel non. » Nous nous appuyons sur la traduction de Cyrille MICHON (dir.), *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde*, op. cit., p. 148-150.

<sup>93</sup> THOMAS D'AQUIN, *De aeternitate mundi* (Léon., vol. 43, p. 86, l. 90-95) : « Nulla causa producens suum effectum subito necessario precedit duratione suum effectum ; sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito : ergo non est necessarium quod duratione precedat effectum suum. »

la possibilité qu'il agisse de manière immédiate. En effet, la volonté ne précède son effet dans l'ordre de la durée que s'il y a une délibération, ce qui n'est pas le cas en Dieu<sup>94</sup>.

2° Il n'est pas nécessaire que le néant précède dans la durée ce qui est fait à partir de rien (*ex nihilo*). En effet, l'expression 'à partir de rien' (*ex nihilo*) signifie que la réalité n'a pas été créée à partir d'un sujet préexistant<sup>95</sup>. Ce qui est créé peut cependant avoir un ordre par rapport au néant, mais il faut distinguer ordre de nature et ordre de durée, et cet ordre peut être entendu uniquement au sens de l'ordre de nature. En effet, la créature a l'être par un autre, c'est pourquoi, si elle est laissée à elle-même, considérée en soi, elle n'est rien<sup>96</sup>.

L'argumentation de Thomas s'appuie donc sur deux éléments : la manière dont Dieu crée, c'est-à-dire immédiatement et non par le mouvement ; et le sens de l'expression '*ex nihilo*', qui désigne d'abord un ordre de nature et non nécessairement un ordre de durée. Ces deux distinctions s'appuient sur la *Métaphysique* d'Avicenne<sup>97</sup>. La seconde semble particulièrement importante et absente de l'œuvre d'Albert le Grand, comme on l'a vu<sup>98</sup>. Selon Avicenne :

Le causé est non-étant quant à son être en soi, mais il est étant quant au rapport à sa cause. Or, ce qui revient à la chose à partir d'elle-même est, pour l'intellect, antérieur par essence, non par le temps, du fait qu'elle le tient à partir d'un autre qu'elle. Donc tout causé est étant après non-étant, par une postériorité d'essence<sup>99</sup>.

Cette distinction permet donc d'éviter une formule '*ex nihilo*' ou '*post nihil*' qui signifie une postériorité temporelle. En effet, pour Avicenne et Thomas d'Aquin, la création ne peut

---

<sup>94</sup> THOMAS D'AQUIN, *De aeternitate mundi* (Léon., vol. 43, p. 87, l. 119-124) : « Nec potest huic rationi obuiare quod Deus est causa agens per uoluntatem, quia etiam uoluntas non est necessarium quod precedat duratione effectum suum ; nec agens per uoluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione : quod absit ut in Deo ponamus. » L'effet évoqué ici est l'effet transitif de la volonté, puisque l'opération de la volonté contient son propre effet immanent, nécessairement simultané. En l'homme, l'inscription de l'effet dans le réel passe par la médiation des puissances exécutrices sensibles, qui agissent à travers le mouvement, et donc dans le temps. En revanche, chez l'ange, qui est uniquement spirituel, la puissance exécutrice s'identifie à la volonté : il suffit que l'ange veuille pour que l'illumination se produise aussitôt. À plus forte raison, cette simultanéité entre la cause et l'effet se vérifie-t-elle en Dieu, qui est absolument simple. Cf. Serge-Thomas BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Parole et Silence, Paris, 2016, p. 767.

<sup>95</sup> THOMAS D'AQUIN, *De aeternitate mundi* (Léon., vol. 43, p. 87, l. 170-175) : « Secundum igitur hunc sensum si intelligatur quod supra conclusum est, quia preter summam essentiam cuncta quae sunt ab eadem ex nichilo facta sunt, idest non ex aliquo, nichil inconueniens sequetur. » Thomas se réfère ici à ANSELME DE CANTORBÉRY, *Monologion*, cap. VIII. Cf. ID., *L'Œuvre*, t. 1, éd. M. Corbin, Cerf, Paris, 1986, p. 74-79.

<sup>96</sup> THOMAS D'AQUIN, *De aeternitate mundi* (Léon., vol. 43, p. 87, l. 184 – p. 88, l. 195) : « Sed ordo multiplex est, scilicet durationis et nature ; si igitur ex communi et uniuersali non sequitur proprium et particulare, non esset necessarium ut, propter hoc quod creatura dicitur esse post nichil, prius duratione fuerit nichil et postea fuerit aliquid, sed sufficit si prius natura sit nichil quam ens. Prius enim naturaliter inest unicuique quod conuenit sibi in se, quam quod solium ex alio habetur ; esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta in se considerata nichil est : unde prius naturaliter est sibi nichilum quam esse. »

<sup>97</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina, V-X, op. cit.*, tr. VI, cap. 2, p. 303-304.

<sup>98</sup> Cf. p. 14.

<sup>99</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina, V-X, op. cit.*, tr. VI, cap. 2, l. 70-74, p. 304 : « Causatum enim quantum est in se, est ut sit non, quantum uero ad causam suam est ei ut sit. Quod autem est rei ex ipsa apud intellectum prius est per essentiam, non tempore, eo quod est ei ex alio a se ; igitur omne causatum est ens post non ens, posterioritae essentiae. » Nous nous appuyons sur la traduction de Cyrille MICHON (dir.), *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'Éternité du monde, op. cit.*, p. 348.

découler d'un changement de la volonté divine<sup>100</sup>. Avicenne en conclura qu'elle est un effet de la nature divine, selon une émanation nécessaire<sup>101</sup>. Thomas d'Aquin souligne également que Dieu ne crée pas par un changement, mais aussi, contre l'émanatisme d'Avicenne, qu'il n'agit pas par nécessité mais par volonté.

## B. Chez Albert le Grand

On l'a vu, le commentaire des *Sentences* et le commentaire de la *Physique* d'Albert le Grand considéraient qu'il n'y avait, au sujet de l'éternité du monde, que des arguments probables. Or, dans la *Somme de théologie*, après avoir exposé les différents arguments rassemblés par Maïmonide en faveur de l'éternité du monde, Albert ajoute deux questions : « peut-on prouver que le monde est éternel, de la même manière que certains<sup>102</sup> ? » ; et « est-ce que l'idée selon laquelle le monde a été fait par Dieu et celle selon laquelle il est éternel en durée, en ceci que sa durée n'a pas de commencement, sont deux compossibles selon l'intellect<sup>103</sup> ? ».

La première question porte sur la possibilité d'une démonstration théologique de l'éternité du monde. Albert y réfute les arguments des théologiens qui ont cherché à prouver l'éternité du monde à partir de l'action divine.

Après avoir exposé chacune des opinions des philosophes qui semblent avoir parlé de ce sujet, il faut examiner cette question théologiquement, comme l'a fait Augustin au deuxième livre de la *Cité de Dieu*<sup>104</sup>.

Le point de départ de la réponse d'Albert est la distinction entre agent par nature et agent par volonté. Que Dieu soit l'un ou l'autre, la création possède un commencement. Si Dieu agissait par nécessité de nature (ce qui n'est cependant pas vrai, affirme Albert) il doit créer d'abord la matière première. Celle-ci est temporelle selon tout son être, parce qu'en tant que cause matérielle première, elle est sujet ultime de tout mouvement. C'est donc en elle que le temps apparaît. Cependant, pour Albert, ceci nécessite qu'il y ait la continuation d'une durée (*mora*) entre le Créateur et la matière, et donc un commencement<sup>105</sup>.

---

<sup>100</sup> Cf. note 50.

<sup>101</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, *op. cit.*, tr. IX, cap. 1, l. 26-28, p. 435 : « Et adhuc etiam patuit tibi quod causa, quantum in se est, facit necessario esse causatum ; quae, si fuerit semper, facit causatum necessario esse semper. »

<sup>102</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, a. 5, q. inc. prima (Borgnet, vol. 32, p. 103) : « Utrum probari possit, quod mundus sit aeternus, eo modo quo probatur a quibusdam ? »

<sup>103</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, a. 5, q. inc. secunda (Borgnet, vol. 32, p. 106) : « Utrum haec duo compossibilia sint secundum intellectum, scilicet quod mundus a Deo sit factus : et tamen duratione hoc modo sit aeternus, quod duratio ejus initium non habuerit ? »

<sup>104</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, q. inc. prima (Borgnet, vol. 32, p. 103) : « Deinde jam expeditis singulis quae de opinionibus Philosophorum de hac materia loquentium dicenda videbantur, disputanda est haec quaestio theologice, secundum quod disputat eam beatus Augustinus in libro II de *Civitate Dei*. »

<sup>105</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, q. inc. prima (Borgnet, vol. 32, p. 103) : « Unde etiam si daremus, quod Deus esset talis causa mundi (quod tamen non est verum) non sequeretur, quod si ipse ab aeterno

Si Dieu est agent par volonté (*a proposito*), alors il a la maîtrise de ses actes et de sa liberté. Il crée selon l'ordre et la disposition de sa sagesse, donc *quand* et *où* il veut. D'après Augustin, il est donc inutile de se demander pourquoi Dieu a créé à tel moment et non à tel autre, puisque cela relève de sa sagesse et n'est pas accessible à l'entendement humain<sup>106</sup>. En revanche, il reste la question de savoir s'il aurait été possible à Dieu de créer un monde éternel. Albert renvoie ce problème à la seconde question qui montrera que le monde ne peut à la fois être créé et être éternel.

Dans cette première question, l'argumentation d'Albert est à la fois proche et différente de celle de Thomas. Elle est proche parce qu'Albert part de la considération (théologique) de l'action divine, et non des créatures, ce qui l'amène à distinguer action par nature et action par volonté. Cependant, alors que Thomas attribue la possibilité d'un commencement au fait que Dieu agisse par volonté, Albert affirme que le commencement est une caractéristique nécessaire du monde même si Dieu agissait par nature. En effet, la matière créée en premier est nécessairement temporelle, ce que Thomas n'aurait jamais affirmé<sup>107</sup>.

La considération de l'action divine semble donc prouver que le monde *pourrait* avoir un commencement. Ceci ne prouve pas encore que le monde *a* un commencement. Dans la deuxième question, Albert va montrer que les deux notions 'être créé' et 'être éternel' sont contradictoires, ce qui montrera alors qu'un monde éternel ne peut pas être créé par Dieu.

On a parfois pensé que cette question était une réfutation de la position de Thomas. Gianfranco Fioravanti pense reconnaître, dans la position critiquée par Albert, le nerf de l'argumentation de l'Aquinat dans le *De aeternitate mundi*<sup>108</sup>. La question posée par Albert est en effet

---

est, effectus ejus (qui mundus est) ab aeterno esset : oporteret enim primo producere materiam, ex qua faceret mundum : et cum productio materiae de necessitate exigit tempus, eo quod ipsa temporalis est secundum totum suum esse, in quo tempore incipiat, fiat, et perficiatur, oportebat quod mora intercederet inter causam et causatum. » Sur la notion de '*mora*', cf. p. 56. Cette position est en désaccord avec ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 1, a. 10, sol. : « Nihil incipit esse nisi quod ante est in possibilitate » (Borgnet, vol. 27, p. 29). La matière première n'est par définition pas précédée par une possibilité. Albert le Grand s'écarte aussi de la doctrine des *coaequaeval* que nous étudierons au chapitre suivant, suivant laquelle la création de la matière ne peut pas être temporelle puisque la création du temps lui est simultanée (cf. p. 46). L'explication n'est cohérente qu'avec les développements de la deuxième partie de la *Summa theologiae*. Ceci pourrait être un argument en faveur de l'inauthenticité de cette partie de la *Summa*, mais on verra que la doctrine qu'on y trouve sur le temps semble être dans la continuité des œuvres antérieures (cf. p. 56).

<sup>106</sup> ALBERT LE GRAND, *ibid.* Augustin dit en réalité que la question n'a pas de sens, non pas parce qu'on ne peut pénétrer la sagesse divine, mais parce que l'expression « avant » ne signifie rien pour le moment de la création. Le temps ne surplombe pas la création. Cf. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XI, V, in ID., *La Cité de Dieu, livres XI-XIV*, introduction et notes par G. Bardy, trad. G. Combès, "Bibliothèque augustinienne 35", Desclée de Brouwer, Paris, 1959, p. 44-49.

<sup>107</sup> Pour Thomas, si Dieu agissait par nature, le monde créé serait nécessairement éternel. D'autre part, la matière première ne peut être dite temporelle, puisqu'elle précède tout mouvement. Elle est un *principe* du mouvement, elle n'est jamais *en* mouvement, puisque cela supposerait déjà un acte. Elle n'est donc pas (encore) mesurée par le temps. Cf. THOMAS D'AQUIN, *In Phys.*, I, I, lect. 15, n° 139.

<sup>108</sup> Gianfranco FIORAVANTI, « Alberto versus Tommaso sulla possibilità di una creatio ab aeterno », *op. cit.*, p. 240.

exactement celle que traite Thomas : « est-ce que l'idée selon laquelle le monde a été fait par Dieu et celle selon laquelle il est éternel en durée, en ceci que sa durée n'a pas de commencement, sont deux compossibles selon l'intellect<sup>109</sup> ? »

Albert donne un ensemble de six arguments pour montrer que l'idée d'un monde créé et éternel est contradictoire. On ne retiendra ici que les deux derniers car ils contredisent les arguments avancés par Thomas. Tout d'abord, Albert expose la position de ceux qui tiennent la compatibilité entre le concept de créature et celui d'éternité, avec les exemples d'Augustin que Thomas d'Aquin utilise<sup>110</sup> :

À moins peut-être que quelqu'un dise que la créature est créée selon son être et possède un principe, mais est infinie en durée et sans commencement, comme le dit Augustin, à savoir que la trace du pied dans la poussière est certes causée et a son principe d'un pied, mais serait éternelle si le pied dans la poussière était éternel. Certains avancent la même chose à propos du soleil qui émet de lui-même un rayon, dont il est la cause et le principe, et le rayon serait éternel si le soleil était éternel. Et ainsi ils veulent dire que, puisque Dieu est cause suffisante du monde, qu'il est éternel et sans commencement dans la durée, le monde créé par lui, bien qu'il soit créé selon l'être dans le registre de la causalité, peut cependant être coéternel à Dieu dans la durée et ne pas avoir de commencement de sa durée<sup>111</sup>.

Cette position consiste à distinguer ce qui relève de la *causalité* et ce qui relève du *commencement de la durée*. Dieu pourrait être principe du monde selon la causalité et le monde coéternel à Dieu selon la durée. Albert répond qu'il est incompréhensible de distinguer ainsi causalité et durée :

Parler ainsi c'est dire des choses que l'homme ne peut saisir : en effet, il est incompréhensible que l'être d'une réalité ait un commencement dans le temps, et qu'une propriété découlant de son être n'ait pas de commencement dans le temps. Car on ne peut saisir qu'une propriété n'inclue pas, dans sa définition et sa notion, le sujet selon le commencer, l'accomplir et le cesser ; autrement, en effet, l'art démonstratif d'Aristote dans le premier livre des *Seconds Analytiques* serait sans aucune valeur, quand il dit qu'il y a un second mode de prédication,

---

<sup>109</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, a. 5, q. inc. secunda (Borgnet, vol. 32, p. 106) : « Utrum haec duo compossibilia sint secundum intellectum, scilicet quod mundus a Deo sit factus : et tamen duratione hoc modo sit aeternus, quod duratio ejus initium non habuerit ? »

<sup>110</sup> Pour l'exemple du pied dans la poussière que Thomas trouve chez Augustin, cf. THOMAS D'AQUIN, *De aeternitate mundi* (Léon., vol. 43, p. 88, l. 224) ; *De potentia*, q. 3, a. 14, obj. 7 ; AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, X, XXXI, in ID., *La Cité de Dieu, livres VI-X*, introduction et notes par G. Bardy, trad. G. Combès, "Bibliothèque augustiniennne 34", Desclée de Brouwer, Paris, 1959, p. 542-544.

<sup>111</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, a. 5, q. inc. secunda (Borgnet, vol. 32, p. 107) : « Si forte dicat aliquis, quod creatura secundum esse creata est et principium habet, sed duratione infinita est et sine initio, sicut dicit Augustinus, quod vestigium pedis in pulvere causatur quidem, et principiatur a pede, et esset aeternum si pes in pulvere esset aeternus. Similiter instant quidam de sole, qui ex se emittit radium, cujus causa et principium est, et esset radius aeternus si sol esset aeternus. Et sic volunt dicere, quod cum Deus sufficiens causa mundi, aeternus sit et sine initio durationis, mundus creatus ab ipso, licet secundum esse causaliter creatus sit, tamen duratione Deo potest esse coaeternus et sine initio esse durationis. »

qui est par soi [*per se*], quand le sujet est affirmé dans la définition du prédicat, et il ne peut être nié que la durée propre soit une propriété de l'être qui dure<sup>112</sup>.

Le lien entre la causalité et la durée provient du fait que la durée est une propriété qui découle de l'être. Par conséquent, un commencement dans l'être implique un commencement dans la durée. Or un être créé a nécessairement un commencement dans l'être. Tenir la non-contradiction d'un monde créé et éternel, c'est donc mettre en péril la logique démonstrative car la durée est incluse dans la définition de l'être créé. Puisqu'être créé inclut l'idée d'un commencement dans l'être, il faut que la durée de l'être créé ait un commencement. Nous reviendrons au chapitre suivant sur le sens de la durée chez Albert<sup>113</sup>. Le second argument important a trait au sens de l'expression '*ex nihilo*' :

Il est manifeste que la créature est à partir de rien [*ex nihilo*], c'est-à-dire après rien [*post nihil*], comme le disent les Saints : de sorte que la négation constituée par le terme 'rien' nie tout ce qui, pour la créature, peut être avant qu'elle ne soit. Mais il est manifeste que la durée est quelque chose qui appartient à l'être de la créature : donc la durée ne peut être comprise comme s'étendant au passé ni au-delà du maintenant du commencement de la créature. En effet, la créature serait alors faite à partir de quelque chose et non à partir de rien. Il est en effet manifeste que la préposition 'à partir de' [*ex*], quand on dit que la créature est faite à partir de rien, ne désigne pas un principe matériel essentiel, qu'il soit matériel ou formel, mais seulement un simple ordre, c'est-à-dire après rien [*post nihil*]<sup>114</sup>.

Pour Albert, comme on l'a vu, la formule '*ex nihilo*' désigne un commencement de la durée, de sorte que '*ex nihilo*' peut se traduire par '*post nihil*'. Du fait de son caractère '*ex nihilo*', on ne peut concevoir la création comme se réalisant selon une durée préexistante. La création est donc l'apparition d'une totale nouveauté, c'est-à-dire le commencement de la créature dans l'être et le temps. On a vu que la distinction de Thomas entre ordre de nature et ordre de durée provient de la lecture d'Avicenne. Néanmoins, il est impossible d'affirmer qu'Albert ne l'avait pas découverte, puisque dans la suite de la *Somme de théologie*, il la réfute :

---

<sup>112</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, a. 5, q. inc. secunda (Borgnet, vol. 32, p. 107-108) : « Sic dicere est dicere ea quae homo non potest intelligere : non enim intelligibile est, quod esse alicujus rei initium habeat temporis, et proprietas consequens esse ejusdem temporis non habeat initium : cum non possit intelligi, quod proprietas in definitione et intellectu suo non claudat subjectum secundum incipere et perficere et desinere : aliter enim non valeret ars demonstrativa Aristotelis in primo *Posteriorum*, ubi dicit, quod secundus modus dicendi per se est, quando subjectum ponitur in definitione praedicati, nec negari potest, quin duratio propria proprietas sit uniuscujusque esse quod durat. » Sur les modes de prédication *per se*, cf. ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, I, 4, 73 a 34 - 73 b 5 (trad. P. Pellegrin, p. 83) ; ALBERT LE GRAND, *Liber primus Analyticorum posteriorum*, tr. II, cap. 8-9 (Borgnet, vol. 2, p. 39-43).

<sup>113</sup> Cf. p. 56.

<sup>114</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, a. 5, q. inc. secunda (Borgnet, vol. 32, p. 108) : « Constat, quod creatura sit ex nihilo, hoc est, post nihil, ut dicunt Sancti : ita quod negatio quae est nihil, neget totum quod de creatura potest esse antequam fiat : sed constat, quod duratio aliquid est de esse creaturae : ergo duratio non potest intelligi extendi in praeteritum, nec ultra nunc inceptionis creaturae, creatura enim sic fieret ex aliquo, non ex nihilo. Constat enim, quod praepositio *ex*, cum dicitur, creatura fit ex nihilo, non notat aliquod principium materiale essentielle, quod materiale sit seu formale, sed simplicem ordinem tantum, hoc est, post nihil. »

Et bien que cela ait été prouvé de manière très certaine, il y en a cependant qui affirment que, quand on dit que la créature est faite à partir de rien, ‘rien’ précède la créature en nature et non dans l’ordre de la durée : parce que le créateur n’a pas besoin de quelque chose pour créer puisqu’il est le principe de tout l’être, ce que nous avons prouvé plus haut [...]. Mais cette affirmation est étonnante : en effet, ce qui précède en nature est ce qui est quelque chose des principes naturels de la réalité et ce qui en découle l’est par l’acte et l’intelligence, et cela se trouve dans le premier mode de prédication par soi [*per se*] selon la doctrine d’Aristote dans le premier livre des *Seconds Analytiques*. Or ce dont le néant serait la nature ou le principe naturel, personne n’a jamais pu le comprendre. C’est pourquoi il est manifeste que, quand on dit que la créature est faite à partir de rien, la préposition ‘à partir de’ [*ex*] désigne l’ordre de sa durée, qui est du néant à la créature, de sorte que ‘rien’ était la privation de tout être de la créature et de sa durée<sup>115</sup>.

Albert donne ici deux éléments. Tout d’abord, l’expression ‘*ex nihilo*’ ne peut pas désigner seulement un ordre de nature car le néant ne peut être un principe naturel, au sens d’un principe constitutif de la nature d’une chose. Cette expression signifie aussi que la création n’est pas un changement qui aurait pour sujet le néant. Elle désigne donc nécessairement un ordre de durée, au sens où le temps commence avec la créature<sup>116</sup>. La réfutation d’Albert montre qu’il a connu, au moins à partir d’une certaine époque, la distinction entre ordre de nature et ordre de durée. Cette distinction étant cependant incompatible avec sa conception de l’acte créateur.

### C. Conclusion

L’hypothèse selon laquelle Albert se livrerait dans ce texte à une réfutation de Thomas est invérifiable. Néanmoins, on voit bien que leurs positions respectives au sujet du commencement du monde sont irréconciliables. Alors que le matériau qu’ils utilisent est très semblable, la conclusion à laquelle ils parviennent est opposée. Pour Thomas, Dieu aurait pu créer un monde éternel, mais le fait que le monde ait un commencement appartient à la sagesse divine et est notifié par la révélation. Pour Albert, dans la *Somme de théologie*, on peut démontrer théologiquement que le monde a un commencement à partir de ce que signifie ‘être créé’. Seule la détermination du moment de la création appartient à la sagesse de Dieu.

---

<sup>115</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, a. 5, q. inc. *secunda* (Borgnet, vol. 32, p. 108) : « Et licet haec certissime probata sint, tamen sunt qui dicunt, quod cum dicitur, *Creatura fit ex nihilo*, nihil praecedit creaturam natura, non ordine durationis : quia scilicet creator in creando non indiguit aliquo, cum ipse sit principium universi esse : quod probatum est in praehabitis, quaestione de *principio universi esse*. Sed hoc dictum mirabile est : illud enim praecedit natura, quod aliquid est de principiis naturalibus rei, et quod in sequenti est actu et intellectu, et est in primo modo dicendi per se quando praedicatur de ipso, secundum doctrinam Aristotelis in primo *Posteriorum*. Cujus autem natura vel naturale principium nihil sit, nullus umquam intelligere potuit. Unde constat, quod cum dicitur, *creatura fit ex nihilo*, praepositio *ex* notat ordinem durationis ejus quod est nihil ad creaturam, ita quod nihil fuit privativum omnis esse creaturae et durationis ejus. » Cf. aussi ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia, tr. 5, q. 23, cap. 1 (Col., vol 34/1, p. 123-124).

<sup>116</sup> On retrouve ici l’analyse par le mouvement. Pour Thomas, que le néant précède ‘en nature’ signifie que la créature, laissée à elle-même, n’est rien. L’expression s’applique donc aux principes de l’être et non aux principes du mouvement.

### III. L'approfondissement de Thomas d'Aquin

La nouveauté introduite par Thomas est la possibilité de penser une créature qui soit éternelle. Alors qu'Albert s'inscrit dans une tradition bien établie pour laquelle être créé signifie avoir un commencement<sup>117</sup>, Thomas exclut le commencement de la notion de création. On peut voir cette nouveauté comme une avancée philosophique, mais il s'agit ici d'en étudier les raisons théologiques.

Dans le *De potentia* (q. 3), Thomas élabore tout un parcours pour aboutir à la non-contradiction intrinsèque d'un monde créé et éternel<sup>118</sup>. En effet, la question de l'éternité du monde arrive au terme d'une série de cinq articles : « est-ce qu'un étant qui tient son existence d'un autre peut être éternel ? » (q. 3, a. 13) ; « est-ce que ce qui est séparé de Dieu par essence peut avoir toujours été ? » (q. 3, a. 14) ; « est-ce que les réalités procèdent de Dieu par nécessité de nature ? » (q. 3, a. 15) ; « est-ce que d'un unique premier peut procéder une multitude ? » (q. 3, a. 16) ; « est-ce que le monde a toujours été ? » (q. 3, a. 17).

Thomas n'est pas le premier à s'interroger sur l'existence d'un étant qui soit à la fois distinct de Dieu selon l'essence et *ab aeterno*. Cette question apparaît notamment à la suite de la réflexion de Richard de Saint-Victor, vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, sur la possibilité, pour ce qui tient son être d'un autre, d'être de toute éternité<sup>119</sup>. Pour Philippe le Chancelier, qui rédige sa *Summa de bono* vers 1225-1228, puisqu'il y a une procession éternelle dans l'unité de l'essence, à savoir la génération du Fils, et une procession finie dans une diversité d'essence, dans le cas des créatures, il faut aussi poser la question du cas intermédiaire d'une procession éternelle dans une diversité d'essence. Si cette hypothèse probable n'est pas réalisée, il faut également en exposer la raison. Thomas reprend cette problématique.

L'article 13 de la troisième question *De potentia* établit, à partir du cas de la procession du Fils, que les concepts d'*éternité* et d'*origine à partir d'autrui* ne sont pas contradictoires. L'article

---

<sup>117</sup> Cf. note 31.

<sup>118</sup> Pour une étude générale de la q. 3, voir Giuseppe TORRE, « Il concetto di creazione nella "Quaestio tertia De Potentia Dei" di San Tommaso », *Aquinas* 42 (1999), p. 69-111, 241-286.

<sup>119</sup> Richard C. DALES, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, *op. cit.*, p. 59. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, éd. J. Ribaillier, Vrin, Paris, 1958, lib. I, cap. VI-IX, p. 91-94 ; PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, pars prior, éd. N. Wicki, Francke, Berne, 1985, Ia, q. III, p. 51. L'auteur formule ainsi l'objection : « Est processio eterna ab aliquo in unitate essentie ; quasi ex opposito est processio non eterna in diversitate essentie ; medium inter hec processio eterna in diversitate essentie, et eternam dico que non est post non esse. Cum ergo extrema posita sint et nichil est incompletum in ordine universi, erit processio media, si possibile est eam esse. Si dicatur quod non est possibile, queratur propter quid ; si possibile est et nichil est incompletum, ergo est. » Et Philippe répond ainsi : « Esse enim ab aliquo, non de ipso, non est exire de non esse in esse. Sed nullum tale eternum est. Habere enim principium non esse et habere principium durationis convertibilia sunt ; mensura enim accipitur non ex parte principii quod est ens, sed secundum quod esse est inter duplex non esse. » L'intermédiaire entre l'éternité et le temps fini n'est pas ce qui est perpétuel, mais l'*aevum*.

14 applique cela aux créatures et l'article 17 à l'éternité du monde. Il n'y a pas de tel développement chez Albert le Grand mais nous précisons certaines de ses positions en rencontrant chez Thomas des points qu'il aborde également.

### A. Le Fils éternel procédant du Père

L'article 13 de la troisième question *De potentia* établit la compatibilité entre la procession ou origine à partir d'un autre et l'éternité dans le cas du Fils éternel (étendu à l'Esprit Saint dans la conclusion). Pour cela, l'exposé de Thomas part de la différence entre procession par nature et procession par volonté. La procession par nature est déterminée à un seul objet (*determinata ad unum*), à la fois quant à ce qui est produit par la puissance de la nature et quant au fait de produire ou non. Ainsi le feu ne peut pas ne pas brûler si le sujet de son action est présent. Au contraire, par la volonté, quelqu'un peut faire ceci ou cela, et faire ou cesser de faire. Or le Fils procède du Père par nature : donc cette génération est déterminée à un seul objet. Pour que cette procession soit éternelle, il faut qu'il n'y ait pas de déficience du côté de la nature et qu'il n'y ait pas d'absence ou de manque de disposition du côté d'une matière. La perfection de la nature divine et son immutabilité assurent donc la coéternité du Fils par rapport au Père.

Thomas insiste sur le fait que le Fils n'est pas produit par un mouvement. Il reproche aux Ariens une conception trop humaine de l'engendrement qui aurait été réalisé par la volonté du Père. La production des réalités naturelles se réalise par le mouvement, ce qui implique un commencement, mais on trouve, même dans la nature, un type de causalité qui n'implique pas de commencement, par exemple quand le soleil illumine de ses rayons (suivant la philosophie de la nature du XIII<sup>e</sup> siècle, la splendeur émane immédiatement, sans succession, de la source lumineuse).

Puisque le principe du mouvement précède nécessairement son terme par la durée, ce qui est nécessaire en raison de la succession du mouvement, et puisqu'il ne peut y avoir de principe ou de commencement du mouvement sans cause motrice qui le produise ; il est nécessaire que la cause motrice qui produit quelque chose précède en durée ce qui est produit d'elle. C'est pourquoi ce qui procède à partir d'un autre sans mouvement est simultané par la durée avec ce dont il procède, comme la splendeur dans le feu ou le soleil<sup>120</sup>.

Il y a deux types de procession : 1<sup>o</sup> celle qui a lieu avec un mouvement, caractérisée par la succession, et dans ce cas, il y a un commencement et la cause motrice précède son effet en

---

<sup>120</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 13, resp. : « Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione praecedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum movente; necesse est ut causa movens ad aliquid producendum praecedat duratione id quod ab ea producitur. Unde quod ab aliquo sine motu procedit, simul est duratione cum eo a quo procedit, sicut splendor in igne vel in sole. » Il s'agit ici d'une réfutation explicite de l'arianisme.

durée ; 2° celle qui a lieu sans mouvement, et, dans ce cas, ce qui procède et ce dont il procède sont simultanés selon la durée. La génération du Fils relève sans conteste du deuxième type.

Deux objections concernent de près notre sujet. La première affirme que tout ce qui tient son être d'un autre a nécessairement besoin de cet autre pour être (*indiget eo a quo est, ut sit*) et donc ne peut être éternel<sup>121</sup>. Thomas répond que ce besoin peut certes impliquer un manque ou un défaut, mais qu'il peut aussi n'impliquer qu'une pure relation d'origine : « S'il implique le seul ordre d'origine envers ce à partir de quoi il est, rien n'empêche que ce qui est toujours ait besoin de quelque chose quant au fait d'être, en tant qu'il a l'être non par lui-même mais à partir d'un autre<sup>122</sup>. »

Ainsi le Fils éternel n'a aucune indigence quant à l'être : le fait qu'il soit relève d'un pur ordre d'origine qui n'est pas incompatible avec son éternité. On observe très clairement ici le contexte trinitaire, c'est-à-dire proprement *théologique* de la question, en référence à l'arianisme qui, ne pouvant pas concevoir que le Fils soit coéternel à son principe, a obligé la doctrine chrétienne à dissocier, d'un côté, l'existence à partir d'un autre (*esse ab alio*) et, de l'autre, le fait d'avoir un commencement dans le temps.

La quatrième objection affirme que si l'on considère *en elle-même* la réalité qui tient son être d'un autre, elle n'est pas. Or, si, en elle-même, elle est non-être, c'est-à-dire si elle reçoit son être d'un autre, alors il y a un moment où elle n'est pas, et donc elle ne peut être sempiternelle<sup>123</sup>. Thomas répond qu'il en va ainsi pour ce qui est autre chose que l'être (*esse*) qui est reçu d'un autre, puisqu'alors il y a composition entre ce qui est (*quod est*) et l'être par lequel il est (*quo est*). C'est le cas de la créature qui est non-être lorsqu'on la considère en elle-même. C'est là pour Thomas l'un des sens de l'expression *ex nihilo*. Autre est le cas du Fils de Dieu qui est identique à l'être qu'il reçoit : « Ce qui est peut avoir quelque chose de composé ; mais pas l'être [*esse*] lui-même, comme le dit Boèce dans le *De Hebdomadibus*. La première condition est assurément celle de la créature, mais la seconde est celle du Fils de Dieu<sup>124</sup>. »

Donc le Fils de Dieu ne peut être dit *ex nihilo* que si on entend ainsi qu'il est engendré sans cause matérielle. En effet, il n'y a pas en lui d'ordre au non-être comme pour la créature<sup>125</sup>.

---

<sup>121</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 13, obj. 1.

<sup>122</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 13, ad 1m : « Si vero importet solum ordinem originis ad id a quo est, sic nihil prohibet id quod semper est, aliquo indigere ad hoc quod sit, in quantum non a se ipso, sed ab alio esse habet. »

<sup>123</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 13, obj. 4. Cet argument fait presque littéralement écho à l'anathématisme qui suit la profession de foi du concile de Nicée I. Cf. Heinrich DENZINGER, *Symbolae et definitiones de la foi catholique*, op. cit., p. 40, n° 126.

<sup>124</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 13, ad 4m : « Quod enim est, potest aliquid habere permixtum; non autem ipsum esse, ut Boëtius dicit in libro *de Hebdomadibus*. Prima quidem conditio est creaturae, sed secunda est conditio filii Dei. »

<sup>125</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 1, ad 7m.

Cet article montre que le Fils est éternel tout en ayant son origine d'une autre personne : le Fils est coéternel au Père qui est son principe. L'article suivant se demandera si ce qui est séparé de Dieu par l'essence peut être également éternel. Puisque cet article 14 pose une question que Thomas reçoit, voyons préalablement si et en quels termes nous la trouvons chez Albert.

## B. Retour chez Albert le Grand

Puisqu'il y a pour Albert incompatibilité entre l'existence à partir d'un autre (*ab alio esse*) et l'éternité, le problème se pose tout autrement chez lui. L'objection qu'on pourrait lui présenter n'est pas que le monde puisse être éternel, mais bien plutôt que le Fils de Dieu pourrait ne pas être coéternel au Père parce qu'il est engendré. Dans son commentaire des *Sentences*, Albert consacre un court article à l'argumentation d'Arius qui affirmait que le Fils a commencé puisqu'il est engendré<sup>126</sup>. La réponse se base sur l'équivocité de la notion de 'principe' appliquée aux processions trinitaires et à la création :

L'hérétique [Arius] s'est trompé en raison de l'équivocité du principe. Il y a en effet un principe de l'essence et un principe de l'ordre de nature. Le principe de l'essence établit le commencement de ce qui provient de ce principe ; mais le principe de l'ordre de nature ne l'établit pas, il établit plutôt la coéternité, comme il a été montré<sup>127</sup>.

Il y a ainsi deux sens du terme de principe, et ces deux sens sont équivoques. Dieu établit la créature avec un commencement, car Dieu est le principe de l'essence de la créature. Le Père établit le Fils qui lui est coéternel comme principe dans l'ordre de nature (*ordo naturae*). Cette réponse d'Albert est cependant problématique. C'est le seul lieu où Albert parle d'équivocité du sens de 'principe'. À propos du rapport entre génération et création il évoque plutôt un rapport d'analogie<sup>128</sup>.

On voit donc, par contraste, que la distinction entre principe d'origine et principe de durée engage l'analogie de la notion de principe entre la procession d'une personne divine et la procession des créatures. Voyons comment Thomas distingue ces deux processions.

---

<sup>126</sup> ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 9, a. 6 (Borgnet, vol. 25, p. 281).

<sup>127</sup> ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 9, a. 6, sol. (Borgnet, vol. 25, p. 281) : « Deceptus est haereticus per aequivocationem principii : est enim principium essentiae, et est principium ordinis naturae. Principium essentiae ponit inceptionem ejus quod principiatum est ab ipso : sed principium ordinis naturae non ponit, imo ponit coaeternitatem, ut probatum est. » L'*ordo naturae* est une expression technique qui signifie l'ordre suivant lequel la nature divine est possédée par chaque personne divine : c'est l'ordre d'origine. Cet *ordo naturae* n'implique ni antériorité ni postériorité, mais seulement la distinction des personnes divines selon que l'une procède de l'autre. Cf. ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 20, a. 7 (Borgnet, vol. 25, p. 553-554).

<sup>128</sup> ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 29, a. 1, sol. (Borgnet, vol. 26, p. 75). Cf. Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*, *op. cit.*, p. 103. Voir aussi la position de THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 42, a. 2.

### C. Ce qui est séparé de Dieu par essence peut-il être éternel ?

Après avoir déterminé qu'il y a un étant éternel *ab alio*, Thomas se demande si ce qui est séparé de Dieu par essence peut être éternel. La réponse de l'Aquinat, comme on l'a déjà noté<sup>129</sup>, consiste à distinguer, d'un côté, la possibilité au sens de la puissance (active ou passive) et, de l'autre, la possibilité qui ne désigne aucune puissance réellement possédée. Dans ce cas, on peut entendre la possibilité au sens métaphorique, comme lorsqu'en géométrie on dit que la ligne est en puissance rationnelle lorsqu'elle n'est pas encore présente, ou bien au sens absolu, quand les termes d'un énoncé ne sont pas contradictoires<sup>130</sup>. C'est en ce dernier sens que Thomas affirme la possibilité que ce qui est séparé de Dieu puisse être éternel :

Si l'on considère cet énoncé "quelque chose de différent en substance existant à partir de Dieu a toujours été", on ne peut dire que c'est impossible par soi, comme si c'était contradictoire. En effet, 'exister à partir d'un autre' n'est pas contradictoire avec 'être toujours', comme on l'a montré plus haut ; si ce n'est quand quelque chose procède d'un autre par le mouvement, ce qui n'intervient pas dans la procession des choses de Dieu<sup>131</sup>.

Thomas fait ici référence à l'article précédent. La coéternité du Fils a montré que les concepts d'éternité et d'être reçu (*ab alio*) ne sont pas contradictoires. Le cas du monde est bien sûr différent de celui du Fils, car le monde est créé, c'est-à-dire essentiellement différent de Dieu, mais le simple examen des concepts oblige à affirmer qu'ils ne sont pas contradictoires.

Peut-on vraiment appliquer ici la conclusion de l'article précédent ? Albert, comme on l'a vu, aurait répondu qu'il y a équivocité du nom 'principe' attribué au Père à l'égard du Fils et à Dieu à l'égard des créatures. Dès lors, comment Thomas distingue-t-il la génération du Fils et la création ? Pour l'instant, Thomas apporte cette précision (déjà vue) concernant la définition de la création : « Il appartient à la notion de création d'avoir un principe d'origine mais non pas d'avoir un principe de durée, à moins d'entendre la création comme la foi le reçoit<sup>132</sup>. » C'est l'article suivant qui élabore la distinction entre la génération divine et la création : cette

---

<sup>129</sup> Cf. p. 29.

<sup>130</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 14, resp. : « Dicitur autem et quandoque aliquid possibile, *non secundum aliquam potentiam*, sed vel metaphorice, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, quod praetermittatur ad praesens; vel absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent. » Ces deux derniers sens de la puissance sont équivoques du fait qu'ils ne désignent pas une puissance réellement possédée, d'après THOMAS D'AQUIN, *In Met.*, l. IX, lect. 1, n° 1774.

<sup>131</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 14, resp. : « *Si ergo consideretur hoc enuntiabile, aliquid diversum in substantia existens a Deo fuisse semper, non potest dici impossibile secundum se, quasi sibi ipsi repugnans: hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper, ut supra ostensum est; nisi quando aliquid ab alio procedit per motum, quod non intervenit in processu rerum a Deo.* »

<sup>132</sup> THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 14, ad s. c. 8 : « *De ratione vero creationis [est] habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides.* »

distinction est rigoureusement exposée à partir de la différence entre ‘procession par nécessité de nature’ (les processions trinitaires) et ‘procession par l’arbitre de la volonté’ (la création)<sup>133</sup>. Thomas a d’abord distingué la création de la production naturelle qui advient selon un mouvement. Il a été ainsi conduit à poser la création comme une action qui établit une relation, réelle du côté des créatures et de raison du côté de Dieu<sup>134</sup>. Il aboutit alors à une notion d’‘être créé’ qui, de soi, n’est pas incompatible avec la notion d’éternité (cette notion d’‘être créé’ n’est pas celle que pose la foi, mais celle que pose la stricte considération du concept d’‘exister à partir d’un autre’). La création diffère cependant *essentiellement* de la génération du Fils, puisque le Fils est engendré par nature, tandis que la création procède de l’arbitre de la volonté divine. Ceci répond à Avicenne, selon lequel le monde est éternel parce qu’il provient de Dieu par nécessité de nature<sup>135</sup>.

Le commencement du monde n’est donc pas une conséquence du fait que les créatures *procèdent* de Dieu. Il est une conséquence de ce que Dieu crée *par l’arbitre de sa volonté*. Le commencement est alors un effet de la sagesse et de la bonté de Dieu, qui manifeste ainsi sa puissance et le fait qu’il est un agent doué d’intelligence et de volonté<sup>136</sup>.

## Conclusion

Albert et Thomas sont attentifs à préciser les différents sens de la possibilité dans la question qui nous intéresse : « Dieu peut-il créer un monde éternel ? » S’ils sont d’accord sur l’inexistence d’une possibilité au sens de la puissance passive, ils sont en désaccord sur l’existence d’une possibilité au sens de la non-contradiction et donc sur le fait que cela puisse être créé par Dieu. Pour Thomas d’Aquin, ‘être créé’ et ‘être éternel’ ne sont pas contradictoires. En effet, être créé signifie recevoir l’existence à partir d’autrui (*ab alio*) dans la diversité d’essence. Or le Fils est à partir du Père, c’est-à-dire *ab alio*, et éternel. L’ordre d’origine n’est

---

<sup>133</sup> THOMAS D’AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 15, resp. C’est un point central de la foi de Nicée, en réponse à Arius : le Fils est engendré par nature tandis que les créatures sont produites par volonté (par le bon vouloir de Dieu). Voir THOMAS D’AQUIN, *ScG*, IV, 6, n° 3387.

<sup>134</sup> Cf. THOMAS D’AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 45, a. 3, ad 1m.

<sup>135</sup> Cf. note 101. Sur la critique d’Avicenne par Thomas, cf. John WIPPEL, « The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas’s Metaphysics », in ID., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, “Studies in Philosophy and the History of Philosophy 47”, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007, p. 31-64.

<sup>136</sup> THOMAS D’AQUIN, *ScG*, II, 35, n° 1118 : « Excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt. Ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia praeter ipsum eum habent sui esse auctorem; et quod virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos, sicut natura ad effectus naturales; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens. » Dans la *Somme de théologie*, ces deux aspects (intelligence et volonté) sont invoqués pour montrer que la révélation de la Trinité (Dieu le Père, son Verbe et son Amour) nous était nécessaire afin de bien saisir la création : *Sum. theol.*, Ia, q. 32, a. 1, ad 3m.

donc pas incompatible avec l'éternité. En revanche, la créature procède de Dieu par volonté et non par nature, et ainsi le commencement est un effet de la volonté divine.

Pour Albert le Grand, au contraire, la création inclut l'idée de commencement. Dans le commentaire des *Sentences*, il affirme l'équivocité entre l'origine du Fils, qui est à partir du Père, et l'origine des créatures. Cette équivocité est mise en lumière par le fait que les créatures ont commencé, alors que le Fils est éternel.

Partant de la notion de création, nous avons ainsi mis en lumière que, pour Thomas, et contrairement à Albert, le principe d'origine se distingue d'un principe de durée. Nous avons exposé la portée de la conscience ou non de cette distinction pour la question de l'éternité du monde. Il reste à en présenter les conséquences pour la signification du principe de la durée afin de préciser ce qu'est le commencement.

# Chapitre 3 – Commencement et principe de durée

Un des points de la divergence entre Thomas et Albert se situe autour de la notion de ‘principe de la durée’. Pour Albert, le monde a un commencement parce que son statut créé implique que sa durée ait un principe. Au contraire, Thomas affirme que la création ne désigne pas le fait d’avoir un principe de durée mais un principe d’origine, sauf si on l’entend au sens de la foi, qui affirme que le monde a eu un commencement<sup>137</sup>. Le statut créé de l’univers implique-t-il que sa durée ait un principe ? Dans ce cas, quel est le sens d’un tel principe et quel est son lien avec la notion de commencement ? Puisque le terme de ‘principe’ est assez large<sup>138</sup>, nous en distinguerons deux acceptions possibles : le principe de la durée affirmé par la Genèse, à savoir un premier instant créé (I) ; et le principe dans l’ordre de la durée, qui relève le plus formellement du statut créé du monde (II).

## I. Premier sens : le premier instant du temps

Albert et Thomas reprennent tous deux un donné traditionnel selon lequel le temps est l’une des réalités premières de la création, appelées *coaequaeva* ou *coaeva*. Ce thème provient de l’interprétation du premier verset de la Genèse : « Au commencement [*in principio*], Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1, 1).

### A. Le temps comme *coaequaevum*

Dès la *Summa de creaturis*, Albert range le temps parmi les quatre *coaequaeva*, c’est-à-dire parmi les réalités qui ne se précèdent pas mutuellement selon l’être et la substance (en d’autres termes, les réalités créées simultanément au commencement du monde)<sup>139</sup>. Ces quatre réalités sont la matière première, le temps, les cieux et les anges<sup>140</sup>. Albert étudie chacune d’entre elles

---

<sup>137</sup> THOMAS D’AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 14, ad s. c. 8 : « De ratione vero creationis [est] habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides. »

<sup>138</sup> Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 1, 1012 b 33 – 1013 a 23 (trad. J. Tricot, vol. 1, p. 245-247). Thomas d’Aquin semble parfois utiliser de manière équivalente les expressions ‘principe de durée’ et ‘principe du temps’. Cf. THOMAS D’AQUIN, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, éd. R. Cai, Marietti, Turin-Rome, 1952, cap. 1, lect. 1, n° 34 : « Invenitur etiam ordo in tempore; et secundum hoc dicitur principium temporis, vel durationis. »

<sup>139</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, tr. 2, q. 5, a. 6 (Borgnet, vol. 34, p. 380) : « *Coaequaevum* exponendum est negative sicut omnia prima. Unde cum dicitur, quod quatuor sunt coaequaeva, sensus est, quod ista quatuor secundum suum esse et substantiam non se praecedunt invicem. »

<sup>140</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, tr. 1, q. 2, pr. (Borgnet, vol. 34, p. 319) : « Dicit enim Glossa super Genesim in principio, quatuor esse coaequaeva, scilicet materiam, tempus, coelum empyreum, et angelicam

dans la première partie de la *Summa de creaturis*, intitulée *De IV coaequaevis*. Il s'agit là d'un donné traditionnel, véhiculé notamment par Pierre Lombard et la *Somme* attribuée à Alexandre de Halès<sup>141</sup>. Dans la *Summa theologiae*, Albert en tire un argument pour montrer que les créatures sont faites au commencement :

Les Saints disent à propos du commencement de la Genèse que les *coaequaevis* sont au nombre de quatre, et produits en même temps, à savoir le ciel, la matière des quatre éléments, la nature angélique et le temps. Et il n'y aurait pas de raison pour laquelle le temps aurait été créé comme *coaequaevis*, et aurait commencé avec la créature en raison de son premier instant [*nunc*] qui est sa substance, si une créature avait pu être faite en dehors de l'instant du temps. Car tout ce qui est produit au commencement du temps ne peut pas être au commencement sans principe, ni sans commencement. Donc il est contre la notion de créature qu'elle soit créée et sans commencement du temps<sup>142</sup>.

Puisque le temps est créé avec la créature corporelle et spirituelle, le commencement marque à la fois le début du temps (*initium*) et le commencement du monde créé (*principium*). Comme on le verra plus en détail, le commencement du temps est un premier instant dans lequel les créatures sont posées, sachant que le temps est constitué d'une succession d'instant. On reconnaît ici l'insistance d'Albert sur le fait que le commencement relève de la notion de créature. La doctrine des *coaequaevis* est reprise par Thomas, qui les appelle aussi *coaevis* :

Toute la créature est établie quant à son être informe par l'œuvre de création ; c'est pourquoi ce qui ne peut être ramené à un unique principe informe, qui est la matière, fait nombre dans les œuvres de création. En effet la substance et l'accident ne se réduisent pas à une unique matière, parce que la matière n'est pas une partie d'un accident, c'est pourquoi ils ne se rejoignent pas dans une matière 'à partir de quoi'. Cependant, l'accident peut être dit rejoindre la substance dans une matière 'dans quoi', en tant que l'accident est dans la substance. C'est pourquoi cet accident qui est comme ce qui dénomme extrinsèquement en mesurant, à savoir le temps, est connuméré avec la substance. De même, les substances spirituelle et corporelle ne se réduisent pas à une unique matière, puisque les substances spirituelles sont dénuées de matière, et ainsi elles sont connumérées avec les Anges. De même aussi il n'y a pas une unique matière des corps célestes et inférieurs ; c'est pourquoi

---

naturam. » Albert attribue aussi ce thème à Isidore : ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia, tr. 13, q. 52 (Borgnet, vol. 31, p. 533).

<sup>141</sup> Pour l'histoire étonnante de cette notion, voir Étienne GILSON, « Les "coaequaevis" », in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. 1, G. C. Sansoni - Editore, Florence, 1955, p. 375-384. Étienne Gilson montre que le nom provient du philosophe arabe Algazel, alors que la réalité désignée ici est tirée d'Augustin et de la Glose. À notre connaissance, la première occurrence signalée des *coaequaevis* se trouve dans la *Somme* attribuée à Alexandre de Halès, qui se réfère à la fois aux *Sentences* de Pierre Lombard et à la Glose : ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologiae*, Ia-IIae, inq. 1, tr. 2, q. 2, *titulus* 4, cap. 2, n° 70, *op. cit.*, t. 2, p. 93.

<sup>142</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, a. 5, q. *inc. secunda*, arg. 5 (Borgnet, vol. 32, p. 107) : « Sancti dicunt super principium Genesis, quatuor esse coaequaevis, et simul facta, scilicet coelum, materiam quatuor elementorum, et angelicam naturam, et tempus. Nec esset ratio quare tempus coaequaevis esset creatum, et ratione primi sui nunc, quod substantia ipsius est, tempus inciperet cum creatura, si extra nunc temporis aliqua creatura fieri posset : quidquid autem initio temporis fit, ab initio sine principio et sine initio esse non potest : contra intellectum ergo creaturae est, quod creata sit, et sine initio temporis » (Albert reprend à son compte cet argument).

on dénombre le ciel et la matière des quatre éléments. Et ainsi, dans l'œuvre de création, il faut connumérer les quatre [réalités] dont nous avons parlé<sup>143</sup>.

Thomas rend ici compte du fait que les quatre *coeva* sont des réalités premières dans l'œuvre de création. Pour cela, il cherche ce qui ne peut se ramener à la matière informe, qui est le premier *coevum*. Puisque la matière informe est le principe matériel de la substance (*materia ex qua*) et puisque la substance est le sujet de l'accident (*aliquo modo ... materia in qua*)<sup>144</sup>, substance et accident peuvent être ramenés à la matière informe. En revanche, le temps est extérieur à la substance puisqu'il dénombre le mouvement selon l'antérieur et le postérieur<sup>145</sup>. Il est donc le deuxième *coevum*. Par ailleurs, les anges ne sont pas matériels : ils ne peuvent donc pas être rapportés à la matière première. Enfin, la matière des corps célestes est différente de la matière des quatre éléments<sup>146</sup>. Les *coeva* sont donc au nombre de quatre : la matière première, le temps, la nature angélique et le ciel. Ceci conduit Thomas à affirmer que le temps est « concrété » avec la matière informe<sup>147</sup>. De même que la matière informe est créée comme principe matériel des substances, le temps est créé comme propriété des substances engagées dans le devenir.

## B. Comment le temps est-il créé au commencement ?

Si elle est déjà traditionnelle au temps d'Albert et de Thomas, la désignation du temps comme *coaequaevum* ou *coevum* se heurte pourtant au premier verset de la Genèse. En effet, l'un des sens de l'expression '*in principio*' est '*in principio temporis*'<sup>148</sup>. Si l'on entend ce principe

---

<sup>143</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 5, sol. : « Per opus creationis instituta est tota creatura quantum ad esse suum informe ; unde quae non possunt duci ad unum informe principium, quod est materia, faciunt numerum in operibus creationis. Substantia enim et accidens non reducuntur in unam materiam, quia accidentis pars materia non est, et ideo non conveniunt in materia ex qua. Potest tamen dici aliquo modo accidens convenire cum substantia in materia in qua, secundum quod accidens est in substantia : et ideo illud accidens quod est sicut extra mensurando denominans, substantiae connumeratur, scilicet tempus. Similiter substantia spiritualis et corporalis non reducuntur in unam materiam, cum spiritualia materia careant, et ita connumerantur Angelis. Similiter etiam corporum caelestium et inferiorum non est una materia ; et ideo numeratur caelum, et materia quatuor elementorum. Et sic oportet in creationis opere quatuor praedicta connumerari. » Albert le Grand utilise aussi occasionnellement le terme de *coevum*, par exemple en *In II Sent.*, d. 2, a. 1 (Borgnet, vol. 27, p. 43). Dans ses explications sur le temps, Thomas d'Aquin applique la théorie aristotélicienne de la dénomination extrinsèque. Thomas reconnaît en effet trois sortes de prédication : substantielle, accidentelle absolue et à partir d'une réalité extérieure ; la prédication temporelle relève de ce troisième type. Cf. Emmanuel PERRIER, *L'attrait divin, op. cit.*, p. 131-132.

<sup>144</sup> Dans le *De principiis naturae*, Thomas d'Aquin affirme que la substance, qui est le sujet de l'accident, peut être appelée 'matière' de manière impropre. Cf. THOMAS D'AQUIN, *De principiis naturae*, cap. 1 (Léon., vol. 43, p. 39).

<sup>145</sup> ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 b 1-2 (trad. A. Stevens, p. 208) : « Voilà ce qu'est le temps : le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur. »

<sup>146</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 66, a. 2, resp. : « Non est eadem materia corporis caelestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiae. »

<sup>147</sup> Un article de la *Somme* est consacré à ce sujet : THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 66, a. 4.

<sup>148</sup> ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 1, a. 1 (Borgnet, vol. 27, p. 8) ; THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 6.

comme un commencement, cela se traduit par ‘au commencement du temps’. L’expression semble alors signifier que le temps créé commence dans un temps qui, en quelque sorte, l’englobe. Albert et Thomas répondent différemment à cette difficulté.

*i. Chez Albert le Grand*

Dans sa discussion du premier verset de la Genèse, Albert semble admettre que le temps puisse avoir un autre sens que celui d’Aristote :

Le temps n’est pas entendu ici comme la mesure du mouvement, mais plus largement en tant qu’il dit la mesure de ce qui est mobile et changeant procédant dans l’être à partir de rien. Et j’ai exposé dans le premier livre des *Sentences* les modes selon lesquels, d’après mon opinion, les Saints entendent le temps<sup>149</sup>.

Albert renvoie ici à son interprétation des deux sens du temps, déjà présente dans la *Summa de creaturis* et qu’il reprend dans son commentaire des *Sentences*<sup>150</sup>. En voici une explication claire dans cette dernière œuvre :

Le temps est dit de manière multiple : il y a en effet un temps physique, qui est la mesure du mouvement du premier mobile, du fait qu’il en est le nombre selon l’antérieur et le postérieur, qui est en lui-même et dans le mouvement. [...] Mais les changements [qui viennent] de Dieu, auxquels rien ou rien de divisible n’est présupposé, ne sont pas mesurés par un tel temps ; en effet rien n’est présupposé à la création ; et cependant Augustin dit, comme cela est affirmé au premier livre des *Sentences*, que le temps est un *coevum* de la créature. Et c’est pourquoi il faut distinguer un temps qui est dit autrement dans les mouvements spirituels, où le mouvement va de l’acte à l’acte plutôt que de la puissance [à l’acte]<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 1, a. 1 (Borgnet, vol. 27, p. 8) : « Dicendum, quod *tempus* non accipitur hic ut mensura motus, sed large prout dicit mensuram mobilitum et mutabilitum in esse procedentium ex nihilo. Et modos quibus accipitur secundum meam opinionem *tempus* a Sanctis, posui in primo libro *Sententiarum*. » L’édition Borgnet renvoie ici à *In I Sent.*, d. 3, mais il s’agit plus vraisemblablement de *In I Sent.*, d. 8, a. 12 (Borgnet, vol. 25, p. 237).

<sup>150</sup> Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, tr. 2, q. 5, a. 2, sol. (Borgnet, vol. 34, p. 369). Sur cette question, voir Ralf BLASBERG, « Duplex tempus. Il duplice concetto di tempo in Alberto Magno », in Guido ALLINEY et Luciano COVA (dir.), *Tempus Aevum Aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale. Atti del Colloquio Internazionale. Trieste, 4-6 marzo 1999*, Leo S. Olschki, Florence, 2000, p. 241-251 ; Henryk ANZULEWICZ, « Aeternitas-aevum-tempus: The Concept of Time in the System of Albert the Great », in Pasquale PORRO (dir.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, “Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 75”, Brill, Leyde, 2001, p. 83-129, ici p. 116-123.

<sup>151</sup> ALBERT LE GRAND, *In IV Sent.*, d. 17, a. 11, ad 2m (Borgnet, vol. 29, p. 678-679) : « *Tempus* dicitur multipliciter : est enim quoddam *tempus* physicum, quod est mensura motus primi mobilis, per hoc quod est numerus ipsius secundum prius et posterius, quod est in ipso et in motu [...]. Sed in mutationibus divinis, quibus vel nihil subjicitur, vel non subjicitur eis quid divisibile, non mensurat hujusmodi *tempus* : creationi enim nihil subjicitur : et tamen dicit Augustinus, et ponitur in libro primo *Sententiarum*, quod *tempus* est *coevum* creaturae. Et ideo oportet distinguere *tempus* aliter dictum in motibus spiritualibus, ubi est motus de actu ad actum, potius quam de potentia. » Ici aussi, Albert semble renvoyer à *In I Sent.*, d. 8, a. 12 (Borgnet, vol. 25, p. 235-237) plutôt qu’à la distinction 3 de ce même livre, comme le propose l’édition Borgnet. Nous avons choisi ce texte du commentaire du quatrième livre des *Sentences* en raison de la qualité de sa synthèse. D’après le contexte, l’expression « mutationibus divinis » semble désigner des changements *causés par* Dieu et non un quelconque changement *en* Dieu. Pour Albert, influencé ici par Denys, l’opération divine peut être désignée de manière

La doctrine des quatre *coaeva*, qu'Albert attribue ici à Augustin, est la raison invoquée pour distinguer les deux types de temps. Le temps physique, qui est la mesure du mouvement naturel, est un *coaevum*, mais il est cependant créé au commencement, selon le temps qui mesure les mouvements spirituels. Les mouvements spirituels ne se font pas de la puissance à l'acte comme dans la nature mais de l'acte à l'acte. Ainsi le temps comme *coaevum* peut être créé au commencement, car le commencement est une nouveauté mesurée par le deuxième type de temps.

La distinction entre ces deux sens du temps se retrouve différemment dans la *Summa theologiae* d'Albert. S'interrogeant sur la définition du temps, il mentionne celle de Denys, qui conduit à penser que le temps mesure toute genèse et donc la création du temps lui-même<sup>152</sup>. La réponse distingue deux sens du temps, un sens propre, celui de Denys, selon lequel le temps est la mesure de toute passion (entendue comme l'opposé de l'action), et un sens plus propre encore, celui d'Aristote, selon lequel le temps est la mesure de la passion du premier mouvement (c'est-à-dire celui du premier ciel). La solution semble donc proche de celle du commentaire des *Sentences*, mais les conséquences pour la création du temps ont un peu évolué :

Quand on dit que le créé ou la création fait l'être après le non-être, le verbe 'fait' ne dit que l'être de ce qui est fait, qui n'a jamais été en devenir, et c'est en raison de la puissance infinie de celui qui fait que [le créé ou la création] va d'un extrême à l'autre sans le passage par un milieu. Et la préposition 'après' ne dit que l'ordre, sans succession ni passage [qui irait] par un milieu aux extrêmes ; c'est pourquoi la création est dans l'instant [*nunc*] du temps, en tant qu'elle est dans le créé, et cet instant du temps est ce par quoi le temps commence de manière continue et non ce en quoi le temps est selon l'être, de même que le point, qui est le principe de la ligne est ce à partir de quoi commence l'extension de la ligne continue et non ce en quoi la ligne est selon l'être de la ligne. Et ainsi le temps de la création du temps n'est pas un autre temps que le temps lui-même, parce que l'extension du temps commence dans l'instant même de la création<sup>153</sup>.

---

impropre par le vocabulaire du changement. Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 4, sol. (Col., vol. 37/1, p. 198) ; Emmanuel PERRIER, *L'attrait divin*, op. cit., p. 104.

<sup>152</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia, tr. 5, q. 23, cap. 3, a. 1, I.3 (Col., vol. 34/1, p. 135).

<sup>153</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia, tr. 5, q. 23, cap. 3, III.3 (Col., vol. 34/1, p. 136-137) : « Cum dicitur, quod creatum vel creatio facit esse post non-esse, verbum 'facit' non dicit nisi esse facti, quod numquam fuit in fieri, et hoc est propter infinitam potentiam facientis, quod de extremo venit in extremum sine transitu medii. Et praepositio 'post' non dicit nisi ordinem absque successione et transitu per medium ad extrema ; et ideo creatio est in nunc temporis, secundum quod est in creato, et illud nunc temporis est, a quo incipit tempus continue, non in quo tempus est secundum esse, sicut punctus, qui est principium lineae, est, a quo incipit continuae lineae extensio, non in quo linea est secundum esse lineae. Et sic creationis temporis non est aliud tempus quam ipsum tempus, quia in ipso nunc creationis incipit extensio temporis. » On peut entendre l'expression « secundum quod est in creato » ou bien de la création, au sens où la création (passive) est un accident de la substance créée, ou bien de l'instant du temps qui est créé avec la substance. Nous choisissons la première acception, car Albert s'intéresse ici à la création passive : l'expression « creatio... secundum quod est in creato » vise à préciser ce qu'Albert entend par « creatum vel creatio ».

Le temps ne surplombe donc pas la création mais il se trouve dans ce qui est créé. La création pose un instant (*nunc temporis*) qui est le principe de l'écoulement du temps, c'est-à-dire le commencement. L'image du point et de la ligne est claire : le commencement est par rapport au temps ce que le premier point est par rapport à la ligne. Le temps caractérise une succession de même que la ligne caractérise une extension. Comme la ligne qui est l'extension d'un point, le temps est la succession continue à partir d'un instant. La création pose donc l'instant qui est au principe du temps, et le temps est le flux à partir d'un instant<sup>154</sup>. « Au commencement, Dieu créa » signifie donc : dans un instant qui est le principe du temps, Dieu créa. L'idée d'un temps théologique qui mesurerait les changements spirituels devient donc inutile, puisque le commencement est défini par l'instant qui est le principe du temps. Comme on va le voir, c'est la position de Thomas dans la *Somme de théologie*.

## ii. Chez Thomas d'Aquin

Sur ce point, le commentaire des *Sentences* témoigne d'un certain tâtonnement de l'Aquinate. On note tout d'abord que Thomas fait allusion à une double définition du temps, en cherchant à expliquer pourquoi Augustin parle de 'temps' dans le cas des affections des âmes qui ne se rapportent pas au mouvement du ciel<sup>155</sup>.

Cette conception plus large de la temporalité a une incidence sur l'interprétation de la formule '*in principio*', que Thomas laisse assez ouverte. À l'objection selon laquelle le temps n'advient qu'au deuxième jour de la création puisqu'il mesure le mouvement du ciel, qui n'est créé que ce jour-là (Gn 1, 8), Thomas répond en mentionnant plusieurs opinions :

Selon l'opinion qui affirme que toutes choses ont été créées simultanément dans leur matière et dans leur forme, les choses sont dites créées au principe du temps qui mesure le mouvement du premier mobile, non comme dans ce qui mesure la création, mais comme dans ce qui est adjoint à la création : parce que la création des choses et le principe du temps furent simultanés. Mais selon l'autre opinion qui affirme que les choses ont été formées selon la succession des temps, il ne faut pas l'entendre du temps qui est la mesure de ce mouvement, mais du temps qui est le nombre de cette succession, par laquelle l'être du

<sup>154</sup> Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 11, q. 47, ad 1m (Borgnet, vol. 32, p. 524).

<sup>155</sup> THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 3, ad 4m : « Tempus dupliciter dicitur : uno modo numerus prioris et posterioris inventorum in motu caeli ; et istud tempus continuitatem habet a motu, et motus a magnitudine, et hoc tempore mensurantur omnia quae habent ordinem ad motum caeli, sive per se, sicut motus corporales, sive per accidens, sicut aliquae operationes animae, secundum quod habent aliquam relationem ad corpus. Et hoc modo tantum accipitur a philosophis. Alio modo [...] dicitur tempus magis communiter numerus ejus quod habet quocumque modo prius et posterius ; et sic dicimus esse tempus mensurans simplices conceptiones intellectus, quae sunt sibi succedentes : et istud tempus non oportet quod habeat continuitatem, cum illud secundum quod attenditur motus, non sit continuum. Et sic accipitur hic tempus, et frequenter a theologis. »

monde succède à son non-être. Ou selon d'autres, le temps est compris comme l'*aevum*, qui a été créé simultanément avec le ciel et la terre<sup>156</sup>.

La première opinion est celle que Thomas suivra dans la *Somme de théologie* : la création ne se fait pas dans un temps qui la mesure, mais le principe du temps advient avec la création du ciel et de la terre. Thomas mentionne cependant deux autres opinions : 1° celle selon laquelle le commencement se fait dans un temps qui mesure une succession du non-être à l'être (c'est la position que tenait Albert dans son commentaire des *Sentences*) ; 2° celle selon laquelle l'expression '*in principio temporis*' ne désigne pas la mesure du mouvement du premier ciel, qui n'est pas encore créé, mais la création de l'*aevum*, c'est-à-dire la durée de l'existence des créatures purement spirituelles.

Pour la question qui nous occupe, la *Somme de théologie* semble donner des réponses plus fermes. À notre connaissance, on ne trouve plus d'allusion à une double notion du temps, mais Thomas utilise surtout la définition aristotélicienne du temps comme nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur<sup>157</sup>. Dans la *Prima pars*, Thomas affirme que le temps est la mesure de l'être qui est sujet du changement ou qui consiste dans le changement<sup>158</sup>. L'éternité mesure l'être qu'aucun changement n'affecte. Chez les anges, des changements adviennent, du fait de la succession de leurs pensées et des actes de leur libre arbitre, mais cette succession n'affecte pas leur substance. La succession est donc 'adjointe' à leur être, de sorte que la durée de leur être (c'est-à-dire de leur *existence*) n'est ni l'éternité ni le temps, mais l'*aevum*<sup>159</sup>. En revanche, Thomas affirme bien, dans la continuité de l'enseignement de son commentaire des *Sentences*, que les actes des anges sont mesurés par le temps, en s'appuyant sur Augustin<sup>160</sup>.

---

<sup>156</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 6, ad 3m : « Secundum illam opinionem quae ponit omnia simul creata in materia et forma, dicuntur res creatae in principio temporis, quod mensurat motum primi mobilis, non sicut in mensurante creationem, sed sicut in adjacente creationi ; quia simul fuerunt rerum creatio et temporis principium. Sed secundum aliam opinionem, quae ponit res formatas per temporum successionem, non intelligitur de tempore quod est mensura illius motus, sed de tempore quod est numerus illius vicissitudinis, qua esse mundi succedit ad non esse ejusdem. Vel secundum alios sumitur tempus pro aevo, quod simul cum caelo et terra creatum est. » Pour une présentation détaillée des deux premières opinions dont Thomas connaît bien les antécédents patristiques (la première opinion est attribuée à Augustin, la seconde aux « autres Saints », en particulier Basile le Grand), voir THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 4.

<sup>157</sup> Cf. ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 b 1-2 (trad. A. Stevens, p. 208).

<sup>158</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 10, a. 5, resp. : « Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit: et huiusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. »

<sup>159</sup> THOMAS D'AQUIN, *ibid.* Cf. Pasquale PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria « quando »*, "Ancient and Medieval Philosophy. Series I, 16", Leuven University Press, Louvain, 1996, p. 231-237.

<sup>160</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 10, a. 5, ad 1m : « Creaturae spirituales, quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus [...] dicit quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur aevo. Sed quantum ad visionem gloriae, participant aeternitatem. » Sur ce point, cf. Rory FOX, *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-*

En ce qui concerne la création, cependant, il unifie sa réflexion autour de la notion aristotélicienne de temps.

Le traité de la création dédie un article à l'interprétation de la formule « Au commencement [*in principio*] Dieu créa le ciel et la terre », dans lequel Thomas se demande si la création s'est faite au commencement (*in principio temporis*)<sup>161</sup>. Thomas reprend les trois exégèses classiques de '*in principio*', la première étant 'au commencement' (*in principio temporis*)<sup>162</sup>. Ce sont surtout les réponses aux objections qui apportent des éléments pour notre propos. La première réponse, en particulier, affirme que le principe du temps n'est pas la mesure de la création, mais que le ciel et la terre sont créés avec le temps<sup>163</sup>. On retrouve la doctrine des *coaeva* qui conduit à affirmer que le temps est « concrété ». La troisième réponse se concentre sur l'instant de la création :

Rien n'est fait sinon en tant qu'il est. Or rien ne fait partie du temps sinon l'instant [*nunc*]. C'est pourquoi rien ne peut être fait sinon selon un certain instant ; non parce que le temps serait dans ce premier instant même, mais parce que par ce premier instant commence le temps<sup>164</sup>.

La création n'est pas un devenir selon le mouvement (contrairement à ce qu'entendait la deuxième objection<sup>165</sup>) mais elle est la production de tout l'être. Dans cette optique, si l'on affirme que le temps est créé, il faut étudier le temps selon ce qui le constitue, c'est-à-dire ce à partir de quoi le temps se compose, à savoir l'instant (*nunc*). La création du temps est donc un premier instant par lequel le temps commence. On retrouve ici une position similaire à celle d'Albert le Grand dans sa *Somme de théologie*.

---

*Century Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 276 ; Bryan KROMHOLTZ, *On the Last Day. The Time of the Resurrection of the Dead according to Thomas Aquinas*, "Studia Friburgensia 110", Academic Press Fribourg, Fribourg, 2010, p. 443-452.

<sup>161</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 46, a. 3.

<sup>162</sup> Les deux autres étant : *in Filio et ante omnia*. Cf. Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*, *op. cit.*, p. 491-502.

<sup>163</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 46, a. 3, ad 1m : « Non dicuntur in principio temporis res esse creatae, quasi principium temporis sit creationis mensura: sed quia simul cum tempore caelum et terra creata sunt. »

<sup>164</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 46, a. 3, ad 3m : « Nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi *nunc*. Unde non potest fieri nisi secundum aliquod *nunc*: non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus. »

<sup>165</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 46, a. 3, obj. 2 : « Philosophus probat quod omne quod fit, fiebat: et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatae in principio temporis. »

## C. Conclusion

Le temps est une réalité créée, non pas au titre de la substance mais comme accident adjacent à toute substance créée. Thomas et Albert rendent compte de cette création en montrant la nécessité d'un premier instant qui fonde la succession du temps, de sorte que le temps est l'un des *coaequaeva*.

On observe chez Albert comme chez Thomas un approfondissement dans la manière de caractériser ce commencement. Cet approfondissement va de pair avec l'intégration de la définition aristotélicienne du temps comme nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur. Tandis que dans leurs commentaires respectifs des *Sentences*, on trouve une double définition du temps, c'est la définition aristotélicienne qui prévaut dans leurs *Sommes de théologie*. L'expression '*in principio*' du premier verset de la Genèse, entendue comme '*in principio temporis*' (« au commencement »), ne fait pas allusion à un temps qui mesurerait la création elle-même mais désigne la création dans un premier instant qui est le principe du temps. Le commencement signifie alors l'existence de ce premier instant.

## II. Deuxième sens : le principe dans l'ordre de la durée

Le principe de la durée peut désigner un premier instant mais aussi une dépendance dans l'ordre de la durée. Comme on l'a déjà noté, pour Albert le Grand, parler d'une durée créée amène à affirmer qu'elle a un principe et donc un commencement. Thomas d'Aquin refuse ce raisonnement. Nous étudierons la possibilité de ce deuxième sens du principe de la durée, d'abord en posant l'hypothèse que le temps n'a pas de premier instant, c'est-à-dire qu'il est infini (A) ; puis en étudiant la signification qu'Albert et Thomas attribuent à l'antériorité selon la durée (B).

### A. L'hypothèse d'un temps infini

Dans le débat sur l'éternité du monde, Albert et Thomas envisagent tous deux l'hypothèse d'un temps qui serait infini, c'est-à-dire, pour ce qui concerne notre propos, sans commencement. La réflexion de Boèce permet en effet de distinguer l'éternité de Dieu et une éventuelle éternité du temps. Pour Boèce, même si le temps n'a ni commencement ni fin, il ne peut pour autant être assimilé à l'éternité divine, comme on aura l'occasion de le préciser<sup>166</sup>. Albert le Grand et Thomas d'Aquin connaissent tous deux cet argument, mais en usent de manière différente.

---

<sup>166</sup> BOÈCE, *Consolatio Philosophiae*, V, 6, in CCSL 94, p. 101 : « Quod igitur temporis patitur condicionem, licet illud, sicuti de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit umquam esse nec desinat uitaque eius cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est ut aeternum esse iure credatur. »

Pour Albert le Grand, dans son commentaire des *Sentences*, la distinction de Boèce entre l'éternité de Dieu et l'éternité du temps est l'un des principaux points d'appui des tenants de l'éternité du monde :

C'est là ce que semblent affirmer certaines autorités des docteurs catholiques. Boèce dit en effet, au cinquième livre de la *Consolation*, que ce qui est soumis à la loi du temps peut bien (comme Aristote l'a pensé du monde) n'avoir ni commencement ni fin, et sa vie tendre vers l'infini du temps, ce n'est pas encore tel qu'on puisse avec raison le croire éternel. Il semble donc que le monde et le temps n'aient pas commencé ; et cependant il ne s'ensuit pas qu'ils soient éternels<sup>167</sup>.

Pour ceux qui s'appuient sur l'autorité de Boèce, on peut affirmer que le monde est temporellement infini sans être pour autant égal au Créateur. En effet, Dieu est éternel, tandis que le monde s'écoule selon la succession, même si c'était de manière infinie. Le monde n'est donc pas éternel au sens de l'éternité divine, mais peut-être pourrait-il être éternel au sens d'une absence de commencement :

Tu dirais peut-être que la créature n'a pas pu exister de toute éternité, afin que le temps qui est compris avec la créature ne soit pas égal à l'éternité, ni la créature au Créateur. Ceci apparaît dénué de valeur : parce que Boèce prouve que ceci ne peut pas avoir lieu, même si l'on tient que le monde existe de toute éternité : car les temps seraient encore successifs et la créature changeante, comme le dit Boèce lui-même : donc la créature ne peut être égalée au Créateur<sup>168</sup>.

C'est donc la *succession*, qui repose sur le fait que les créatures sont sujettes au *changement*, qui assure qu'un temps sans commencement ni fin ne soit pas identique à l'éternité. L'éternité est en effet définie par Boèce comme « la possession parfaite et tout entière en même temps d'une vie sans terme<sup>169</sup> ». Au contraire, le temps est, d'après Aristote, « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur<sup>170</sup> », ce qui signifie qu'il se fonde sur une succession, incompatible avec l'éternité. La notion de *succession* permet donc de distinguer Dieu et le monde, même dans le cas où ce dernier n'eût pas de commencement. Pour Albert,

---

<sup>167</sup> ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 1, a. 10 (Borgnet, vol. 27, p. 26) : « Hoc videntur dicere quaedam auctoritates Catholicorum Doctorum. Dicit enim Boetius in quinto de *Consolatione*, quod temporis patitur conditionem : licet illud (sicuti de mundo censuit Aristoteles) nec coeperit umquam esse, nec desinat, vitaeque ejus cum temporis infinitate tendatur : nondum tale est ut aeternum mensura credatur. Ergo videtur, quod mundus et tempus non inceperunt : et tamen non sequitur quod sint aeterna. » Pour traduire la citation de Boèce, nous nous appuyons sur BOÈCE, *La Consolation de Philosophie*, trad. J.-Y. Guillaumet, Les Belles Lettres, Paris, 2002, V, 6, p. 141.

<sup>168</sup> ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 44, a. 1, obj. 4 (Borgnet, vol. 26, p. 389) : « Si forte dicas, quod creatura ab aeterno esse non potuit, ne tempus quod creaturae cointelligitur, parificetur aeternitati, et creatura Creatori. Hoc nihil esse videtur : quia Boetius probat, quod hoc non contingit, etiamsi mundus ponatur esse ab aeterno : adhuc enim tempora essent successiva, et creatura variabilis, ut ipse dicit : ergo adhuc creatura non parificatur Creatori ». Albert estime que cette objection est correcte mais insuffisante, comme sa réponse va le montrer.

<sup>169</sup> BOÈCE, *Consolatio Philosophiae*, in CCSL 94, p. 101 : « Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. » Nous nous appuyons sur la traduction de cette phrase par Serge-Thomas BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, op. cit., p. 402.

<sup>170</sup> ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 b 1-2 (trad. A. Stevens, p. 208).

cependant, cette distinction n'est pas suffisante. Le texte cité était une objection adressée à la thèse du commencement du monde, et voici la réponse apportée par notre auteur :

Je concède volontiers, si nous affirmions que le temps n'a pas de principe, que le temps ne serait pas encore l'éternité : parce que l'éternité est simultanée, tandis que le temps n'en serait pas moins successif : et la créature ne serait pas égalée au Créateur en toutes choses, mais lui serait cependant égalée en ceci qu'elle n'aurait pas de principe dans la durée d'être [*in esse durante*] ; et je dis que cela est impossible. Boèce parle donc ici à partir d'une hypothèse fautive, à savoir de ce qui s'ensuivrait si l'on affirmait que le monde existe de tout éternité<sup>171</sup>.

Albert accepte donc la distinction de Boèce, mais elle n'est pour lui qu'un cache-misère métaphysique. Si l'on pense que le monde n'a pas de commencement, cette distinction permet certes de sauvegarder la différence entre le Créateur et le créé. Néanmoins, si l'on va plus loin en considérant la durée de l'être des créatures, celle-ci doit avoir un principe. En effet, alors que le temps caractérise les créatures de manière extrinsèque, puisqu'il nécessite un esprit qui nombre le mouvement selon l'antérieur et le postérieur, la durée est une propriété intrinsèque de ce qui est<sup>172</sup>. Dans le cas des créatures, c'est la durée qui établit la succession sur laquelle se fonde la temporalité. Puisque l'être des créatures a par définition un principe, leur durée comporte également un principe, donc leur temporalité possède un commencement. Telle est la conclusion d'Albert, mais Thomas ne le suivra pas sur ce point, alors qu'il s'appuie pourtant sur la même distinction de Boèce :

Même si le monde avait toujours été, il ne serait pas équivaré à Dieu en durée : parce que la durée divine, qui est l'éternité, est tout entière en même temps ; mais non la durée du monde qui varie par la succession des temps. C'est ce que Boèce affirme au cinquième livre de la *Consolation*<sup>173</sup>.

Il s'agit ici d'une réponse à une objection, et non d'une objection comme c'était le cas chez Albert. Thomas reprend pleinement à son compte l'argument de Boèce : la marque de l'infériorité du temps par rapport à l'éternité divine est la succession.

---

<sup>171</sup> ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 44, a. 1, ad 4m (Borgnet, vol. 26, p. 390) : « Bene concedo si poneremus tempus non habere principium, quod adhuc tempus non esset aeternitas : quia aeternitas est simul stans, tempus autem nihil minus quam modo esset successivum : nec creatura coaequaretur Creatori in omnibus, sed tamen aequeretur in hoc quod est non habere principium in esse durante : et hoc ipsum dico impossibile esse : unde Boetius loquitur ibi ex hypothesi falsi, scilicet quid sequeretur, si mundus poneretur fuisse ab aeterno. »

<sup>172</sup> ALBERT LE GRAND, *Phys.*, l. VIII, tr. 1, cap. 12 (Col., vol. 4/2, p. 573) : « Duratio est consequens esse durans secundum naturam et non secundum tempus » ; *In I Sent.*, d. 44, a. 1, ad 3m (Borgnet, vol. 26, p. 390) : « Duratio dicitur indeficientia esse ».

<sup>173</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad s. c. 7 : « Etiam si mundus semper fuisset, non aequeretur Deo in duratione : quia duratio divina, quae est aeternitas, est tota simul ; non autem duratio mundi, quae successione temporum variatur. Et hanc ponit Boetius in V *De consolatione* ». Cf. aussi *Sum. theol.*, Ia, q. 46, a. 2, ad 5m : « Etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius, in fine *de Consolat.* : quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo. »

L'hypothèse d'un temps infini est donc acceptée par Thomas et refusée par Albert. Pour ce dernier, la succession n'est pas une caractéristique suffisante de la temporalité des créatures. Le temps possède un commencement parce que la durée des créatures possède un principe, et ce principe n'est manifestement pas le premier instant créé. C'est la signification d'un tel principe qu'il faut maintenant étudier.

## B. L'antériorité selon la durée

La différence entre les deux théologiens se cristallise dans la manière de comprendre l'antériorité selon la durée. Nous partons pour cela de leurs *Sommes de théologie*, en précisant d'éventuelles évolutions par rapport à leurs commentaires des *Sentences*.

### i. Chez Albert le Grand

Albert établit une hiérarchie de dépendance entre les trois mesures de durée : l'éternité, l'*aevum* et le temps. Pour lui, davantage que l'argument de l'impossibilité d'un infini en acte, c'est cela qui prouve le commencement :

Il y a une objection plus convaincante en faveur du commencement du temps : parce que selon la doctrine d'Aristote au dixième livre de la *Métaphysique* [I, 1, 1053 a 8], de tout ce qui est dans un genre unique, le plus simple dans ce genre en est le principe : comme il apparaît dans la génération du continu, dont le principe est le point, qui, par son flux, constitue la ligne, et la ligne constitue par son flux la surface en s'épanchant [*fluens*] sur le côté et non en long ; et la surface s'épanchant [*fluens*] en profondeur constitue le corps. [...] L'éternité, l'*aevum* et le temps sont dans le genre unique de la continuation d'une durée [*mora*], comme dit Gilbert de la Porrée ; en effet l'éternité est la continuation de durée de ce qui est parfait et immuable, l'*aevum* est la continuation de durée de ce qui a une puissance étendue mais une substance non étendue, et le temps est la continuation de durée de ce qui a une puissance, une substance et un acte étendus et muables. Ils sont donc tous trois dans un genre unique, qui est la continuation d'une durée. Il est donc nécessaire que le plus simple soit leur principe selon l'être ; or le plus simple des trois est l'éternité ; donc l'*aevum* et le temps découlent de l'éternité [*ab aeterno*] selon l'être<sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, a. 5, s. c. 2 (Borgnet, vol. 32, p. 95) : « Fortius objicitur ad hoc quod tempus inceperit : quia, secundum doctrinam Aristotelis in X *primae philosophiae*, omnium eorum quae sunt in uno genere, id quod est simplicissimum in illo genere, principium est : sicut patet in generatione continui, cujus principium punctum, quod fluxu suo constituit lineam, quae fluxu suo constituit superficiem in latum, et non in longum fluens : superficies autem in profundum fluens constituit corpus. [...] Ergo cum aeternum, et aevum, et tempus, sint in uno genere morae, ut dicit Gilbertus Porretanus : aeternitas enim est mora indeficientis et immutabilis, aevum ejus quod extensam habet potentiam, sed non substantiam : tempus mora ejus quod extensam habet potentiam, substantiam, et actum, et mutabilia. Haec igitur tria in uno genere sunt, quod est mora. Necessesse est igitur, quod a simplicissimo sui principientur secundum esse : simplicissimum autem inter illa aeternum est : aevum ergo et tempus fluunt ab aeterno secundum esse. » L'expression « objicitur ad » peut se rapporter à une objection *contre* ou *en faveur* d'une argumentation ; dans le contexte de ce développement d'Albert qui cherche à s'opposer à l'éternité du monde, nous choisissons de traduire par : « il y a une objection [...] en faveur du commencement [...] ». Dans le commentaire des *Sentences* d'Albert, on pourra se reporter aux textes suivants qui font allusion à une argumentation voisine, sans en utiliser le vocabulaire : *In I Sent.*, d. 8, a. 9, sol.

Le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur, et les mouvements sont très divers. On retrouve le problème de l'unité des mesures de durée. Toute mesure doit avoir un étalon. Aristote avait pris comme référence un mouvement premier, celui du premier ciel, comme Albert le suggère par sa référence à la *Métaphysique*<sup>175</sup>. Cependant, Aristote avait seulement réfléchi au temps des substances corporelles, et la théologie chrétienne doit aussi s'interroger sur d'autres formes de temporalité qui n'ont pas de rapport au mouvement du premier ciel.

Albert range ici l'éternité, l'*aevum* et le temps dans un même genre, celui de la continuation d'une durée (*mora*) que l'on pourrait aussi traduire par 'continuation d'une période'<sup>176</sup>. L'éternité étant la plus simple des trois réalités, puisqu'elle est identique à la substance divine en laquelle il n'y a pas de composition, l'éternité est le principe de l'*aevum* et du temps. Donc le temps découle de l'éternité selon un rapport de création : « Le temps est par rapport à l'éternité comme ce qui est fait par rapport à ce qui est éternel<sup>177</sup> ». Albert se réfère ici explicitement à Platon<sup>178</sup> ; on constate également qu'il a recours de façon insistante au vocabulaire du flux, qui est, comme de nombreuses études l'ont montré, une des caractéristiques de sa métaphysique<sup>179</sup>. D'après Leo Sweeney, c'est l'aspect de la métaphysique d'Albert (étudiée par le biais du traité *Liber de causis et processu universitatis*) qui le rapproche le plus du néoplatonisme<sup>180</sup>.

---

(Borgnet, vol. 25, p. 233) ; *In I Sent.*, d. 44, a. 1, ad 3m (Borgnet, vol. 26, p. 390). Cf. aussi *Phys.*, l. VIII, tr. 1, cap. 13 (Col., vol. 4/2, p. 577).

<sup>175</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 1, 1053 a 8 (trad. J. Tricot, p. 533). Sur ce sujet, voir Augustin MANSION, « La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Averroès - Albert le Grand - Thomas d'Aquin », *Revue néoscholastique de philosophie* 36 (1934), p. 275-307, ici p. 278-279.

<sup>176</sup> Le terme de *mora* est difficile à traduire. Il fait référence à l'expression de Gilbert de la Porrée, dont Albert affirme qu'elle est appliquée de manière impropre à l'éternité, cf. ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, tr. 2, q. 3, a. 2 (Borgnet, vol. 34, p. 348). Chez Gilbert de la Porrée, le terme est lié à l'expression « *spatium temporis* » par laquelle Isaac Israéli définit l'éternité. Cf. GILBERT DE LA PORRÉE, *Commentaria in librum de Trinitate*, PL 64, col. 1287 ; et l'édition du texte d'Isaac Israéli dans Joseph Th. MUCKLE, « Isaac Israeli Liber de definicionibus », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 11 (1937-1938), p. 299-340, ici p. 327.

<sup>177</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, IIa, tr. 1, q. 4, a. 5, s. c. (Borgnet, vol. 32, p. 95) : « Sicut factum se habet ad aeternum, ita se habet tempus ad aeternitatem. »

<sup>178</sup> Sans doute à PLATON, *Timée*, 37d-38a (trad. L. Brisson, p. 1996).

<sup>179</sup> Cf. Leo SWEENEY, « Are Plotinus and Albertus Magnus Neoplatonists? », in Lloyd P. GERSON (dir.), *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens*, CSSR, "Papers in Medieval Studies 4", Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1983, p. 177-202 ; Alain DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, "À la recherche de la vérité", Vrin, Paris, 1990, p. 117-177 ; Thérèse BONIN, *Creation as Emanation. The Origin of Diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe*, "Publications in Medieval Studies 29", University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2001 ; Alain DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, "Problèmes et controverses", Vrin, Paris, 2005, p. 143-209 ; Isabelle MOULIN et David TWETTEN, « Causality and Emanation in Albert », in Irvn M. RESNICK (dir.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leyde-Boston, 2013, p. 694-721 ; Sébastien MILAZZO, « Introduction générale », in ALBERT LE GRAND, *Traité du flux. Tractatus de fluxu causarum a causa prima et causarum ordine*, trad. S. Milazzo, "Sagesses médiévales", Les Belles Lettres, Paris, 2013, p. XI-LXXXI.

<sup>180</sup> Leo SWEENEY, « Are Plotinus and Albertus Magnus Neoplatonists? », *op. cit.*, p. 201.

Les trois types de durée (éternité, *aevum*, temps) se rangent donc dans un ‘genre’ unique et l’éternité est *principe d’être* à l’égard de l’*aevum* et du temps. Cette dépendance rend compte du *commencement des deux durées inférieures*<sup>181</sup>. L’antériorité de Dieu par rapport au monde selon la durée signifie donc que, dans le genre constitué par les trois durées, l’éternité de Dieu est le fondement du temps du monde. C’est un fondement selon l’être, c’est-à-dire un rapport de création de l’éternité au temps qui instaure le commencement du monde. L’éternité est donc le principe de durée du temps, ce principe de durée étant entendu à la fois au sens de l’origine et du commencement.

## ii. Chez Thomas d’Aquin

Il en va autrement chez Thomas d’Aquin, qui explique ainsi dans la *Somme de théologie* le sens de l’antériorité selon la durée :

Dieu est premier par rapport au monde selon la durée. Cependant, le terme ‘premier’ ne désigne pas la priorité du temps, mais de l’éternité. Ou il faut dire qu’il désigne l’éternité d’un temps imaginé et non d’un temps existant réellement. De même, quand on dit qu’“il n’y a rien au-dessus du ciel”, le terme ‘au-dessus’ désigne un lieu seulement imaginé, dans la mesure où il est possible d’imaginer que d’autres dimensions sont ajoutées aux dimensions du corps céleste<sup>182</sup>.

L’expression « Dieu est premier par rapport au monde selon la durée » peut revêtir deux significations. L’une (la seconde dans le texte) provient d’une représentation de l’imagination. Puisque la raison humaine ne connaît que le mouvement naturel, elle se représente l’action créatrice de Dieu comme étant avant le monde (au sens de la temporalité) et pouvant donc avoir lieu plus tôt ou plus tard.

L’expression « Dieu est premier par rapport au monde selon la durée » peut avoir une autre signification (évoquée en premier dans le texte), qui ne provient pas d’une représentation imaginative. Elle est cependant imprécise, comme l’explique Thomas dans son commentaire des *Sentences* :

La durée de Dieu qui est son éternité, et sa nature, sont une unique réalité ; cependant elles se distinguent en raison ou selon le mode de signifier ; parce que la nature signifie une

<sup>181</sup> Albert se démarque donc des théologiens pour qui la différence des durées est constituée, de manière essentielle, par la présence d’un commencement et/ou d’une fin. Cette différence repose sur la *nature* de chaque durée, comme le montre aussi le texte suivant : ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia, tr. 5, q. 23, cap. 3, I, sol. (Col., vol. 34/1, p. 140). Cf. Pasquale PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L’aevum, il tempo discreto, la categoria « quando »*, op. cit., p. 94.

<sup>182</sup> THOMAS D’AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 46, a. 1, ad 8m. « Deus est prior mundo duratione. Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. - Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis. Sicut, cum dicitur, *supra caelum nihil est*, ly *supra* designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi. » Même idée en *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 7m ; *ScG II*, 36, n° 1126. La comparaison entre le temps et le lieu vient d’Augustin : AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XI, V, in ID., *La Cité de Dieu, livres XI-XIV*, op. cit., p. 44-49.

certaine causalité, en tant qu'on dit que la nature est le principe du mouvement. Quant à la durée, elle signifie une certaine permanence ; c'est pourquoi, si l'on entend la prééminence de la nature et de la durée divines à l'égard des créatures, en tant que les deux sont une certaine réalité, on trouve la même prééminence : de même que la nature divine précède la créature en dignité et en causalité, de même la durée divine précède la créature selon les mêmes modes. Cependant, si Dieu précède le monde par mode de nature – ce que l'on signifie quand on dit que Dieu précède naturellement le monde – il ne faut pas qu'il précède aussi le monde par mode de durée – ce que l'on signifie quand on dit que “Dieu précède le monde selon la durée” ; car le mode de signifier la nature et le mode de signifier la durée ne sont pas identiques<sup>183</sup>.

La durée signifie une certaine permanence dans l'existence. L'antériorité et la postériorité selon la durée ne se trouvent donc que chez les créatures immergées dans le mouvement et la succession. Et il n'y a donc pas d'antériorité de Dieu selon la durée, sinon selon l'imagination qui amène à penser qu'il y avait un temps *avant* le commencement. Il ne peut y avoir un temps réel que lorsqu'il y a mouvement de créatures existantes. Si l'on dit que Dieu précède le monde en durée, cela signifie donc que l'éternité de Dieu a une prééminence par rapport à la créature selon la dignité et la causalité<sup>184</sup>. Dans ce cas, la durée désigne la même réalité que la nature divine, puisqu'en Dieu, durée et nature sont identiques selon le sujet mais se distinguent en raison. Or c'est le terme de 'nature', et non celui de 'durée', qui signifie la causalité ; donc la manière propre de signifier l'antériorité de Dieu par rapport au monde ne peut être que la suivante : Dieu précède le monde en nature. Une antériorité dans l'ordre de la durée ne peut signifier qu'une antériorité temporelle, ce qui ne s'applique qu'aux créatures engagées dans le mouvement. Contrairement à ce qu'affirmait Albert, pour Thomas l'éternité n'est pas un principe de l'être du temps. Il n'y a pas de dépendance selon la durée, mais bien plutôt, et formellement, selon la nature.

En outre, pour Thomas, le commencement n'est pas une caractéristique intrinsèque de la notion formelle de créature, mais il est saisi dans une deuxième étape de la réflexion sur la créature elle-même, dans la mesure où le commencement est voulu par Dieu dans la perspective de la fin :

---

<sup>183</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad s. c. 9. « Duratio Dei, quae aeternitas ejus est, et natura ipsius sunt una res ; et tamen distinguuntur ratione, vel modo significandi ; quia natura significat quamdam causalitatem, prout dicitur natura motus principium ; duratio autem significat quamdam permanentiam : et ideo si accipiatur praeeminentia naturae divinae et durationis ad creaturam, ut utrumque est res quaedam, invenitur eadem praeeminentia : sicut enim natura divina praecedat creaturam dignitate et causalitate ; ita et duratio divina eisdem modis creaturam praecedat. Non tamen oportet, si Deus praecedat mundum per modum naturae, ut significatur cum dicitur : naturaliter praecedat mundum, quod etiam mundum praecedat per modum durationis, ut significatur cum dicitur : Deus duratione praecedat mundum ; cum non sit idem modus significandi naturae et durationis. » Voir aussi *De potentia*, q. 3, a. 17, ad s. c. 4.

<sup>184</sup> Ceci explique que l'éternité soit la mesure de toute durée, comme l'affirme THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1, ad 2m.

Si la volonté divine n'a pas produit l'univers de toute éternité, ce n'est pas parce que quelque chose manquait à la réalité voulue elle-même ; en effet, ce que l'on peut saisir comme manquant à une réalité voulue de sorte qu'elle est différée, c'est la proportion de cette réalité à la fin ; de même que la volonté de l'homme diffère la prise de médicament quand le médicament n'est pas proportionné à la santé de l'homme ; et ainsi j'affirme qu'à un univers qui aurait été fait de toute éternité manquait la proportion à la fin qui est la volonté divine ; en effet, Dieu l'a voulu de telle sorte qu'il possède l'être après le non-être, selon la nature et selon la durée ; et s'il avait existé de toute éternité cela lui aurait manqué ; c'est pourquoi il n'aurait pas été proportionné à la volonté divine qui est sa fin<sup>185</sup>.

Un agent engagé dans le temps peut différer son action en fonction de la fin à atteindre : par exemple, il peut choisir de prendre un médicament plus tard (et non maintenant) en vue de sa santé. De même Dieu, qui n'est pas engagé dans le temps mais éternel, veut un univers *avec* un commencement (et non un univers *sans* commencement) en vue de la fin, à savoir la volonté divine, identique à son essence. Si le commencement provient de l'éternité divine, c'est donc en tant que Dieu éternel est un agent doué de volonté et que la création est en vue d'une fin qui est cette même volonté. L'objet de la volonté divine étant la bonté divine, cela signifie que la raison du commencement de l'univers réside dans la bonté divine elle-même qui se manifeste ainsi.

Ceci nous conduit à replacer la question du commencement à l'intérieur de celle de la création, mais d'une autre manière, bien mise en lumière par le plan de la *Somme*. D'une part, le commencement (q. 46) ne relève pas de l'aspect émanatiste de la création, c'est-à-dire de la dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu (q. 45), mais d'une disposition divine et, de ce point de vue, il introduit naturellement à la question de la distinction des créatures (à partir de la q. 47) qui a également pour but de manifester la *bonté* de Dieu. D'autre part, le commencement est la marque que Dieu imprime à toute créature par une libre disposition de sa *sagesse*, de sorte qu'il met en évidence la spécificité de l'action de créer par rapport aux autres actions divines dont on peut aussi rendre compte par une dépendance à l'égard de Dieu analysée au travers des modes de causalité. Le fait que l'univers ait eu un commencement rend l'action créatrice *plus manifeste* en tant qu'action de *création* (au sens de l'institution initiale du monde) par rapport à toutes les autres actions divines *ad extra*, ce commencement n'allant pas de soi pour notre intelligence mais étant reçu par la foi.

---

<sup>185</sup> THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 14m. « Voluntas divina non ab aeterno produxit universum, quia aliquid deerat ipsi voluto : hoc enim quod voluto potest intelligi deesse propter quod differtur, est proportio ipsius ad finem ; sicut voluntas hominis differt sumere medicinam, quando medicina non est proportionata sanitati hominis ; et sic dico quod ipsi universo quod fieret ab aeterno, deerat proportio ad finem, quae est voluntas divina : hoc enim voluit Deus ut haberet esse post non esse, sicut natura ita et duratione ; et si ab aeterno fuisset, hoc sibi defuisset ; unde non fuisset proportionatum divinae voluntati quae est finis ejus. » Cf. *De potentia*, q. 3, a. 17, resp.

## Conclusion

Albert le Grand et Thomas d'Aquin voient tous deux dans l'expression '*in principio temporis*' l'affirmation d'un premier instant créé *dans* lequel les créatures adviennent à l'existence. Ceci permet de rendre compte à la fois de la création du temps et de son commencement sous forme d'un premier instant. Dans ce cas, le principe de durée est entendu comme principe du temps. Albert le Grand entend l'expression 'principe de durée' également dans un autre sens : la temporalité caractérisée par la succession a un principe d'être, qui est l'éternité divine. Dans ce cas, le principe de durée est un principe de l'être dans le genre de la durée. Pour Thomas d'Aquin, il ne peut en aller ainsi : l'éternité précède la créature selon la causalité et la dignité, mais non pas selon la durée.

Ainsi, pour Thomas d'Aquin, l'expression 'principe de durée' (*principium durationis*) ne peut revêtir que le premier sens, celui du commencement. Elle est donc équivalente à l'expression 'principe du temps' (*principium temporis*). Pour Albert le Grand, le 'principe de durée' est au contraire le fondement du principe du temps, c'est-à-dire du commencement.

Ceci nous éclaire sur la signification de la notion de commencement. Pour Albert, le commencement est un effet de la causalité créatrice de Dieu : ce qui est créé est nécessairement limité dans sa durée d'être et le commencement est la 'sortie' du temps à partir de l'éternité qui fonde la temporalité selon l'être. Pour Thomas, la temporalité créée est formellement caractérisée par la succession et non par le commencement. Le commencement est le premier instant, institué par la sagesse divine, qui met en lumière la puissance divine de créer.

# Conclusion générale

Puisque, selon le mode de signifier de notre langage, le commencement désigne d'abord la nouveauté apportée par un changement, le premier chapitre a montré que, pour Albert et Thomas, la création n'est pas un changement au sens propre, et en a explicité les raisons. Cette analyse a permis de préciser chez nos deux auteurs le sens de l'expression 'création *ex nihilo*' et la possibilité de rendre compte du commencement selon la raison. Elle a également mis en lumière la distinction opérée par Thomas d'Aquin entre 'principe d'origine' et 'principe de durée', distinction qui ne se trouve pas chez Albert le Grand.

Le deuxième chapitre a étudié l'enjeu de cette divergence entre les deux théologiens. Dans le débat sur l'éternité du monde, Albert et Thomas n'apportent pas la même réponse à la question : Dieu peut-il créer un monde éternel ? Tandis qu'Albert répond par la négative, Thomas ne voit pas de contradiction formelle entre 'être créé' et 'être éternel'. Une telle prise de position témoigne chez Thomas d'un approfondissement du sens du 'principe d'origine' à partir d'une réflexion sur le lien entre la création et les processions trinitaires. Posséder une origine n'est pas le trait propre de la créature puisque le Fils se distingue du Père par un ordre d'origine. Être créé signifie procéder de Dieu par volonté et non par nature, c'est-à-dire dans une diversité d'essence par rapport à Dieu.

Le troisième chapitre a exploré les conséquences de la distinction entre principe d'origine et principe de durée pour préciser la signification du principe de durée. La comparaison entre Albert le Grand et Thomas d'Aquin a montré qu'il faut distinguer deux sens du principe de durée : le commencement, c'est-à-dire un premier instant créé ; le principe du temps selon l'être. Nos deux auteurs sont en accord sur le premier sens. Quant au second sens, Thomas d'Aquin le rejette tandis qu'Albert affirme que l'éternité est d'une certaine manière principe du temps selon l'être, donnant ainsi au temps son commencement. Pour Thomas, au contraire, le commencement relève d'une libre disposition de la sagesse divine.

En étudiant pour chaque théologien des œuvres de jeunesse et des œuvres de maturité, ce travail a également mis en lumière l'approfondissement qu'Albert et Thomas ont accompli chacun de leur côté pour rendre compte du commencement du monde, sans exclure des influences réciproques.

Dès ses premières œuvres, Albert le Grand minimise la démonstration d'Aristote concernant l'éternité du monde, en affirmant qu'elle réfute uniquement un commencement du monde par

le mouvement, et non un commencement par la création. Il interprète l'expression '*ex nihilo*' dans un sens très traditionnel : le passage du non-être à l'être, sans sujet présupposé et par un agent tout-puissant. La création pose ainsi un commencement du temps et du mouvement, de sorte que l'expression '*ex nihilo*' signifie également un ordre de durée. Ainsi, 'être créé' et 'être éternel' sont, de soi, nécessairement contradictoires. La création est alors comprise comme un mouvement au sens large. Est-elle mesurée par une certaine temporalité ? Sur ce point, Albert semble avoir évolué. Dans son *Commentaire des Sentences*, il affirme l'existence d'un deuxième type de temps qui mesurerait ce qui est causé par Dieu. Dans la *Somme de théologie*, en revanche, Albert s'appuie sur une antériorité dans l'ordre de la durée, de sorte que le commencement marque la 'sortie' du temps à partir de l'éternité.

Thomas d'Aquin se démarque des positions de son maître sous plusieurs aspects. Tout d'abord, pour l'Aquinate, l'expression '*ex nihilo*' ne signifie pas un ordre de durée par rapport au néant, mais uniquement un ordre de nature, qui est une conséquence du fait que les créatures tiennent leur existence d'un principe qui est le Créateur. Si cette affirmation se trouve dès le commentaire des *Sentences*, la question disputée *De potentia* témoigne d'un approfondissement de l'ordre d'origine à partir d'une réflexion sur les processions trinitaires. C'est parce que le Créateur est principe d'origine des créatures, le principe d'origine étant distingué du principe de durée, qu'il peut y avoir une analogie de la notion de principe entre les processions divines et la procession des créatures. Les créatures procèdent de Dieu par volonté, et non par nature, et le commencement est à la fois un effet et une manifestation de cette procession. La création ne signifie donc aucune priorité de l'éternité de Dieu, qui serait principe de l'être du temps des créatures. Cependant, la révélation affirme l'existence d'un premier instant créé à l'origine de la succession du temps.

Nous pouvons en tirer des conclusions plus profondes. Si notre lecture est correcte, Albert témoigne du désir de rendre compte du commencement par l'efficiencia divine : que ce soit en attribuant un temps à cette efficiencia (dans le commentaire des *Sentences*) ou en affirmant qu'il y a une efficiencia dans le genre de la durée (dans la *Somme de théologie*). Dans les deux cas, le commencement est une conséquence directe de la dépendance des créatures selon leur être même. Contempler le commencement, c'est donc contempler l'imperfection des créatures et la toute-puissance de Dieu.

Contrairement à Albert, Thomas rend compte du commencement en distinguant procession par nature et procession par volonté. Le commencement est la marque de la créature, non pas en tant qu'elle dépend de Dieu dans tout son être, mais en tant que Dieu lui a donné la mesure de

sa durée. Que les créatures procèdent de Dieu ne suffit pas à montrer qu'elles ont commencé, il faut affirmer que les créatures procèdent de Dieu par volonté : c'est la proportion de la créature à sa fin (c'est-à-dire à la volonté divine dont l'objet est la bonté même de Dieu) qui rend compte du commencement de l'univers. Cela constitue l'une des conclusions majeures de cette étude : *Thomas mène donc jusqu'au bout la réflexion nicéenne sur la distinction entre procession par nature et procession par volonté*, en distinguant ce qui relève de l'origine à partir d'un autre (ce qui s'applique analogiquement à la création et aux processions trinitaires) et ce qui relève du commencement (ce qui s'applique uniquement à la création). Au contraire, on a vu que, dans son commentaire des *Sentences*, Albert était contraint de parler d'une équivocité de la notion de principe entre la génération du Fils et la création.

Ainsi, pour Thomas, ce n'est pas l'efficace divine qui rend compte du commencement, mais *c'est la révélation du commencement qui vient éclairer l'action divine de création en ce qu'elle a de propre parmi les actions divines*. De même que la procession du Verbe vient révéler que le créé ne procède pas de Dieu par nécessité de nature, le commencement met en lumière la puissance, la bonté et la sagesse de Dieu qui crée. La considération du commencement interdit donc de voir en Thomas un théologien soucieux de limiter l'ambition de la raison, pour laquelle cette vérité ne serait pas accessible. De même qu'Albert, l'Aquinate s'intéresse à l'enjeu contemplatif de cette considération. Il ne s'agit cependant pas de méditer sur l'imperfection du créé et la toute-puissance du Créateur, mais sur la *sagesse* de Dieu qui a *bien* fait toutes choses.

# Bibliographie

## *Auteurs anciens*

- ARISTOTE, *Organon V. Les Topiques*, 2 vol., trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1950.
- , *Métaphysique*, 2 vol., trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1991-1992.
- , *Seconds Analytiques*, trad. P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 2005.
- , *Du ciel*, trad. C. Dalimier et P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 2004.
- , *La Physique*, trad. A. Stevens, Vrin, Paris, 2012.
- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu, livres VI-X*, introduction et notes par G. Bardy, trad. G. Combès, “Bibliothèque augustinienne 34”, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.
- , *La Cité de Dieu, livres XI-XIV*, introduction et notes par G. Bardy, trad. G. Combès, “Bibliothèque augustinienne 35”, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.
- BOÈCE, *Consolatio Philosophiae*, in CCSL 94.
- , *La Consolation de Philosophie*, trad. J.-Y. Guillaumet, Les Belles Lettres, Paris, 2002.
- PLATON, *Timée*, in ID., *Œuvres complètes*, sous la direction de L. Brisson, Flammarion, Paris, 2008, p. 1977-2050.

## *Auteurs médiévaux*

- ALBERT LE GRAND, *Liber primus Analyticorum posteriorum*, in ID., *Logicae secunda pars*, vol. 2, éd. A. Borgnet, Vivès, Paris, 1890.
- , *Summa de creaturis*, in ID., *Opera omnia*, vol. 34, éd. A. Borgnet, Vivès, Paris, 1895.
- , *Physica, pars I, libri 1-4*, in ID., *Opera omnia*, vol. 4/1, éd. P. Hossfeld, Aschendorff, Münster, 1987.
- , *Physica, pars II, libri 5-8*, in ID., *Opera omnia*, vol. 4/2, éd. P. Hossfeld, Aschendorff, Münster, 1993.
- , *Commentarii in I Sententiarum (dist. I-XXV)*, in ID., *Opera omnia*, vol. 25, éd. A. Borgnet, Vivès, Paris, 1893.
- , *Commentarii in I Sententiarum (dist. XXVI-XLVIII)*, in ID., *Opera omnia*, vol. 26, éd. A. Borgnet, Vivès, Paris, 1893.
- , *Commentarii in II Sententiarum*, in ID., *Opera omnia*, vol. 27, éd. A. Borgnet, Vivès, Paris, 1894.
- , *Commentarii in IV Sententiarum*, in ID., *Opera omnia*, vol. 29, éd. A. Borgnet, Vivès, Paris, 1894.
- , *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei, libri I, pars I, quaestiones 1-50A*, in ID., *Opera omnia*, vol. 34/1, éd. D. Siedler, Aschendorff, Münster, 1978.
- , *Super Dionysium De divinis nominibus*, in ID., *Opera omnia*, vol. 37/1, éd. P. Simon, Aschendorff, Münster, 1972.

- , *Summae theologiae, prima pars*, in ID., *Opera omnia*, vol. 31, éd. A. Borgnet, Vivès, Paris, 1894.
- , *Summae theologiae, secunda pars (q. I-LXVII)*, in ID., *Opera omnia*, vol. 32, Vivès, Paris, 1895.
- ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, 4 vol., Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas prope Florentiam, 1924-1948.
- ANSELME DE CANTORBÉRY, *Monologion*, in ID., *L'Œuvre*, t. 1, éd. M. Corbin, Cerf, Paris, 1986, p. 19-206.
- AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina, V-X*, trad. S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-Leyde, 1980.
- BONAVENTURE, *Opera theologica selecta*, t. 1-2, éd. L. Bello, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quarracchi), Florence, 1938.
- GILBERT DE LA PORRÉE, *Commentaria in librum de Trinitate*, in PL 64, col. 1255-1300.
- GUILLAUME D'Auvergne, *De universo*, in ID., *Opera omnia*, vol. 1, apud Joannem Lacaille, Paris, 1674.
- MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. S. Munk, Verdier, Lagrasse, 1979.
- PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, pars prior, éd. N. Wicki, Francke, Berne, 1985.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, éd. J. Ribailier, Vrin, Paris, 1958.
- THOMAS D'AQUIN, *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t. 1-2, éd. P. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929.
- , *In octos libros physicorum Aristotelis expositio*, éd. P.-M. Maggiolo, Marietti, Turin-Rome, 1954.
- , *De potentia*, in ID., *Quaestiones disputatae*, vol. 2, éd. P. Bazzi et al., Marietti, Turin-Rome, 1949.
- , *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, qui dicitur Summa contra Gentiles*, 3 vol., éd. P. Marc et al., Marietti, Turin-Rome, 1967.
- , *Summa theologiae*, Éditions Paulines, Rome, 1962.
- , *De aeternitate mundi*, in ID., *Opera omnia*, vol. 43, éd. Léonine, Rome, 1976.
- , *De principiis naturae*, in ID., *Opera omnia*, vol. 43, éd. Léonine, Rome, 1976.
- , *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio*, éd. R. Spiazzi, Marietti, Turin-Rome, 1952.
- , *In metaphysicam Aristotelis commentaria*, éd. M.-R. Cathala, Marietti, Turin, 1935.
- , *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, éd. R. Cai, Marietti, Turin-Rome, 1952.

## Études

- ANZULEWICZ, Henryk, « Aeternitas-aevum-tempus: The Concept of Time in the System of Albert the Great », in Pasquale PORRO (dir.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, “Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 75”, Brill, Leyde, 2001, p. 83-129.
- , « Albertus Magnus (1200-1280) », in Sebastian CÜPPERS (dir.), *Kölner Theologen : Von Rupert von Deutz bis Wilhelm Nyssen*, Marzellen, Cologne, 2004, p. 31-67.
- BIANCHI, Luca, *L'errore di Aristotele: la polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, “Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano ; 104. Sezione a cura del dipartimento di filosofia 2”, La Nuova Italia, Florence, 1984.
- BLASBERG, Ralf, « Duplex tempus. Il duplice concetto di tempo in Alberto Magno », in Guido ALLINEY et Luciano COVA (dir.), *Tempus Aevum Aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale. Atti del Colloquio Internazionale. Trieste, 4-6 marzo 1999*, Leo S. Olschki, Florence, 2000, p. 241-251.
- BONIN, Thérèse, *Creation as Emanation. The Origin of Diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe*, “Publications in Medieval Studies 29”, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2001.
- BONINO, Serge-Thomas, *Brève histoire de la philosophie latine au Moyen Âge*, Academic Press Fribourg - Cerf, Paris, 2015.
- , *Dieu, « Celui qui est »*, “Bibliothèque de la Revue thomiste”, Parole et Silence, Paris, 2016.
- BROCHIER, Emmanuel, « La création du temps », in SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE RÉALISTE, *La Création*, “Dialogues”, Presses Universitaires de l'IPC, Paris, 2014, p. 75-100.
- BUKOWSKI, Thomas, « Understanding St. Thomas on the Eternity of the World: Help of Giles of Rome? », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 58 (1991), p. 113-125.
- COTTIER, Georges, « La doctrine philosophique et théologique de la création chez Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 84 (2009), p. 71-83.
- DALES, Richard C., *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill, Leyde-New York-Copenhagen-Cologne, 1990.
- DECLoux, Simon, *Temps, Dieu, liberté dans les Commentaires Aristotéliens de Saint Thomas d'Aquin. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne*, “Museum Lessianum, section philosophique 54”, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1967.
- DENZINGER, Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. P. Hünermann, Cerf, Paris, 2001.
- DEWAN, Lawrence, « St. Albert, Creation, and the Philosophers », *Laval Théologique et Philosophique* 40 (1984), p. 295-307.
- EMERY, Gilles, *La Trinité créatrice : Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, “Bibliothèque thomiste 47”, Vrin, Paris, 1995.
- , *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, “Théologies”, Cerf, Paris, 2004.
- , « La relation de création », *Nova et Vetera* 88 (2013), p. 9-43.

- , *Présence de Dieu et union à Dieu*, Parole et Silence, Paris, 2017.
- FIORAVANTI, Gianfranco, « Alberto versus Tommaso sulla possibilità di una creatio ab aeterno », in Adriano FABRIS, Gianfranco FIORAVANTI et Enrico MORICONI (dir.), *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, Edizioni ETS, Pise, 1997, p. 235-244.
- FOX, Rory, *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- FRIES, Albert, « Zur Problematik der „Summa theologiae“ unter dem Namen des Albertus Magnus », *Franziskanische Studien* 70 (1988), p. 68-91.
- GILSON, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>e</sup> éd., Vrin, Paris, 1998.
- , « Les “coaequeva” », in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. 1, G. C. Sansoni - Editore, Florence, 1955, p. 375-384.
- DE GRIJS, Ferdinandus J. A., « The Theological Character of Aquinas' *De aeternitate mundi* », in Josefus B. M. WISSINK (dir.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*, “Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 27”, Brill, Leyde-New York-Copenhagen-Cologne, 1990, p. 1-8.
- HANSEN, Joseph, « Zur Frage der anfangslosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert dem Großen », in Heinrich OSTLENDER (dir.), *Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag*, “Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters”, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1952, p. 167-188.
- JOLIVET, Régis, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, “Bibliothèque d'histoire de la philosophie”, Vrin, Paris, 1931.
- KNASAS, John F. X., « Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle », *Angelicum* 73 (1996), p. 487-505.
- KROMHOLTZ, Bryan, *On the Last Day. The Time of the Resurrection of the Dead according to Thomas Aquinas*, “Studia Friburgensia 110”, Academic Press Fribourg, Fribourg, 2010.
- DE LASSUS, Alain-Marie, « Saint Thomas et le problème de la possibilité d'un univers créé éternel », *Sapientia* 52 (1997), p. 195-202.
- DE LIBERA, Alain, *Albert le Grand et la philosophie*, “À la recherche de la vérité”, Vrin, Paris, 1990.
- , *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, “Problèmes et controverses”, Vrin, Paris, 2005.
- MANSION, Augustin, « La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Averroès - Albert le Grand - Thomas d'Aquin », *Revue néoscholastique de philosophie* 36 (1934), p. 275-307.
- MICHON, Cyrille (dir.), *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde*, Flammarion, Paris, 2004.
- MILAZZO, Sébastien, « Introduction », in ALBERT LE GRAND, *Traité du flux. Tractatus de fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, trad. S. Milazzo, “Sagesses médiévales”, Les Belles Lettres, Paris, 2013, p. XI-LXXXI.
- MOULIN, Isabelle et TWETTEN, David, « Causality and Emanation in Albert », in Irven M. RESNICK (dir.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leyde-Boston, 2013, p. 694-721.

- MUCKLE, Joseph Th., « Isaac Israeli Liber de definicionibus », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 11 (1937-1938), p. 299-340.
- NICOLAS, Jean-Hervé, « Être créé », *Revue thomiste* 92 (1992), p. 609-641.
- NOONE, Timothy B., « The Originality of St. Thomas's Position on the Philosophers and Creation », *The Thomist* 60 (1996), p. 275-300.
- PERRIER, Emmanuel, *L'attrait divin. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris, 2019.
- PORRO, Pasquale, « Angelic Measures: Aevum and Discrete Time », in Pasquale PORRO (dir.), *The Medieval Concept of Time. The Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, "Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 75", Brill, Leyde, 2001, p. 131-159.
- , *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria « quando »*, "Ancient and Medieval Philosophy. Series I, 16", Leuven University Press, Louvain, 1996.
- RIGO, Caterina, « Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus », in Walter SENNER (dir.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, "Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge 10", Akademie Verlag, Berlin, 2001, p. 29-66.
- RODOLFI, Anna, « "Ex nihilo id est post nihilum". Alberto Magno e il dibattito sull'eternità del mondo », *Studi medievali* 40 (1999), p. 681-704.
- ROHNER, Anselm, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1913.
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace, *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1945.
- SESBOUË, Bernard et MEUNIER, Bernard, *Dieu peut-il avoir un Fils ?, Le débat trinitaire au IV<sup>e</sup> siècle*, "Textes en main", Cerf, Paris, 1993.
- SNYDER, Steven C., « Albert the Great: Creation and the Eternity of the World », in James R. LONG (dir.), *Philosophy and the God of Abraham. Essays in Memory of James A. Weisheipl, OP*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1991, p. 191-202.
- SWEENEY, Leo, « Are Plotinus and Albertus Magnus Neoplatonists? », in Lloyd P. GERSON (dir.), *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR*, "Papers in Medieval Studies 4", Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1983, p. 177-202.
- TORRE, Giuseppe, « Il concetto di creazione nella "Quaestio tertia De Potentia Dei" di San Tommaso », *Aquinas* 42 (1999), p. 69-111, 241-286.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Cerf, Paris, 2015.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand, « La philosophie de la nature au XIII<sup>e</sup> siècle », in ID., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, "Philosophes médiévaux 18",

- Publications Universitaires de Louvain - Éditions Béatrice Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1974, p. 493-511.
- WEISHEIPL, James A., « The Life and Works of St. Albert the Great », in ID. (dir.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, “Studies and Texts 49”, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1980, p. 13-51.
- , « The Date and Context of Aquinas’ *De aeternitate mundi* », in Lloyd P. GERSON (dir.), *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR*, “Papers in Medieval Studies 4”, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1983, p. 239-271.
- WIELOCKX, Robert, « Zur „Summa theologiae“ des Albertus Magnus », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 66 (1990), p. 78-110.
- WIPPEL, John, « Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation », in ID., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, “Studies in Philosophy and the History of Philosophy 10”, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1984, p. 191-214.
- , « The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas’s Metaphysics », in ID., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, “Studies in Philosophy and the History of Philosophy 47”, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007, p. 31-64.
- WOHLMAN, Avital, *Thomas d’Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire*, “Patrimoines”, Cerf, Paris, 1988.

# Table des matières

Conventions et abréviations .....	2
Introduction générale.....	4
Chapitre 1 – Le monde créé a-t-il un commencement ? .....	8
I.    Chez Albert le Grand.....	8
A.    La portée de la démonstration d’Aristote.....	8
B.    Sens de la création <i>ex nihilo</i> .....	11
C.    La raison peut-elle accéder au commencement ? .....	14
II.   Chez Thomas d’Aquin .....	16
A.    La portée de la démonstration d’Aristote.....	16
i.    Le commentaire des <i>Sentences</i> .....	17
ii.   Le commentaire de la <i>Physique</i> .....	18
iii.  Conclusion.....	20
B.    Sens de la création <i>ex nihilo</i> .....	20
C.    La raison peut-elle accéder au commencement ? .....	24
Conclusion.....	26
Chapitre 2 – L’enjeu d’une distinction entre création et commencement.....	27
I.    Puissance divine et éternité du monde .....	27
A.    Chez Albert le Grand .....	27
B.    Chez Thomas d’Aquin .....	28
II.   La compatibilité entre ‘être créé’ et ‘être éternel’ .....	30
A.    Chez Thomas d’Aquin .....	31
B.    Chez Albert le Grand .....	33
C.    Conclusion .....	37
III.  L’approfondissement de Thomas d’Aquin.....	38
A.    Le Fils éternel procédant du Père.....	39
B.    Retour chez Albert le Grand .....	41
C.    Ce qui est séparé de Dieu par essence peut-il être éternel ? .....	42
Conclusion.....	43
Chapitre 3 – Commencement et principe de durée .....	45
I.    Premier sens : le premier instant du temps.....	45
A.    Le temps comme <i>coaequaevum</i> .....	45
B.    Comment le temps est-il créé au commencement ?.....	47
i.    Chez Albert le Grand .....	48
ii.   Chez Thomas d’Aquin .....	50

C.	Conclusion .....	53
II.	Deuxième sens : le principe dans l'ordre de la durée.....	53
A.	L'hypothèse d'un temps infini .....	53
B.	L'antériorité selon la durée .....	56
i.	Chez Albert le Grand.....	56
ii.	Chez Thomas d'Aquin .....	58
	Conclusion.....	61
	Conclusion générale .....	62
	Bibliographie.....	65