

Le Verbe et la métaphysique de la création Dans la pensée augustinienne

Dr. Afraa Ismael*

(Received 12 / 9 / 2022. Accepted 15 / 11 / 2022)

□ ABSTRACT □

La "création ou naissance du monde" est l'un des problèmes métaphysiques les plus importants pour la raison humaine. De nombreuses théories philosophiques ont cherché à fournir des perceptions qui expliquent la naissance du monde. Parmi lesquelles, la métaphysique aristotélicienne qui a commencé son analyse de l'origine du monde en réfutant l'idée d'un néant absolu, rien ne peut venir de ce qui n'est pas et rien ne cesse d'être après avoir été. Le néant ne peut être synonyme du non être, mais c'est plutôt un être en puissance qui attend une occasion pour devenir un être en acte. Donc, rien ne vient de ce qui n'est en puissance ni en acte. De plus, elle se concentre sur trois éléments qui jouent un rôle fondamental dans la création du monde: I. la triade la première matière/forme/privation. II. le mouvement. III. le Premier Moteur éternel immuable, pour affirmer que le monde n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin, le monde est éternel. Dans le prolongement de cette vision métaphysique, la philosophie augustinienne confirme la création du monde à partir d'une matière informe, au même temps son interprétation du premier livre de la Genèse, la conduit à soutenir la création *ex nihilo*.

Dans le présent article, nous cherchons à présenter une étude analytique qui clarifie comment la philosophie augustinienne a pu résoudre ce dilemme : « Création à partir de la matière non formée et création à partir du néant. ». Nous nous y intéresserons dans le but de savoir si la tentative de réconcilier la métaphysique aristotélicienne avec la Bible a conduit Augustin à présenter une interprétation originale de la création du monde, et de savoir le rôle du Verbe dans cette interprétation.

Mots clés: la Création, le néant, le monde, la première matière, le Verbe

* Maître de conférence. Département de la philosophie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Syrie, Lattaquié, afraaismael@gamil.com.

الكلمة وميتافيزيقيا الخلق في الفكر الأوغسطيني

د. عفرأ اسماعيل*

(تاريخ الإيداع 12 / 9 / 2022. قبل للنشر في 15 / 11 / 2022)

□ ملخص □

يُعدّ "الخلق أو إيجاد العالم" إحدى الإشكاليات الميتافيزيقية الأكثر إلحاحاً على العقل الإنساني. الكثير من النظريات الفلسفية سعت إلى تقديم تصورات تُفسّر صدور العالم. ومنها الميتافيزيقيا الأرسطية التي انطلقت في تحليلها لأصل العالم من دحضها لفكرة العدم المحض، لا شيء يأتي من لا شيء، ولا شيء يتوقف عن الوجود، فلا يمكن للعدم أن يكون مردافاً للوجود، إنّما هو وجود بالقوة ينتظر الفرصة ليُصبح وجوداً بالفعل، وبالتالي يستحيل أن يوجد شيء ما لا وجود له لا بالقوة ولا بالفعل. كما ركزت أيضاً على دور ثلاثة عناصر جوهرية في إيجاد العالم وهي: أولاً، ثلاثية المادة الأولى "الهبولى" / الصورة/الحرمان، ثانياً، الحركة، وثالثاً، المحرك الأول، الأزلي، المحرك الذي لا يتحرك. لتخلص إلى أن العالم لا بداية له ولا نهاية، وبالتالي فهو أزلي.

امتداداً لهذه الرؤية الميتافيزيقية، تأتي الفلسفة الأوغسطينية في القرن الرابع الميلادي، لتتحدث عن خلق العالم من مادة غير مُصورة "une matière informe"، ولكنها تدعم، بالوقت ذاته، أطروحة الخلق من عدم، مُعتمدة في ذلك على تأويلها للإصحاح الأول من سفر التكوين.

سنسعى في هذا البحث إلى تقديم دراسة تحليلية توضّح كيف استطاعت الفلسفة الأوغسطينية الخروج من هذه المُعضلة، "الخلق من مادة غير مُصورة والخلق من عدم"، وهدفنا هو محاولة معرفة فيما إذا كانت هناك محاولة للتوفيق بين الميتافيزيقيا الأرسطية والكتاب المقدس، وفيما إذا كانت هذه المحاولة قد قادت أوغسطين إلى تقديم تأويل جديد لقضية خلق العالم، محاولين في الوقت ذاته تحديد مكانة أو دور الكلمة "Le Verbe" في هذا التأويل.

الكلمات المفتاحية: الخلق، العالم، العدم، المادة الأولى، الكلمة

*مدرسة، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، اللاذقية، سورية. afraismael2018@gmail.com

Introduction

Les sources de la réflexion d'Augustin sur la création du monde, (essentielle pour la métaphysique et la théologie) se trouvent dans ses critiques de la pensée philosophiques antiques et dans les Saintes-Ecritures.

Donc, avant d'aborder la façon dont Augustin traite de cette question, il nous faut d'abord revenir à ses deux sources pour mettre en évidence la nature la différence qui existe entre la vision philosophie antique - surtout celle d'Aristote - et la vision judéo-chrétienne pour ensuite savoir, si une rencontre, ou une articulation, entre ces deux sources est-il possible pour Augustin, si oui, jusqu'à quel point cette articulation réussit-il à conduire Augustin à présenter une interprétation originale de la création du monde?

I. La création dans la pensée antique et la perspective biblique

Dans la pensée philosophique antique, on peut distinguer deux significations différentes à propos de la création: pour certains courants, comme par exemple le platonicien et l'aristotélécien, la création se définit dans les termes de l'action non absolue. Elle est une mise en forme d'une matière préexistante. Le vrai nom de cette création est la manifestation. Il y a bien une création, mais elle n'a pas de commencement absolu, elle ne part jamais de rien. Ainsi, dire que définir la création comme le passage du non être à l'être, revient à produire une notion impensable et impossible.

Le refus par ces courants philosophiques du concept de création vient de leur certitude que personne n'a jamais prétendu que du néant pouvait sortir de l'être. A leurs yeux, ce qui était, existait depuis toujours et continuera toujours à exister. En effet, ils estiment que s'il y avait l'être, il aurait nécessairement été avant d'être. C'est ce qu'Aristote essaie de démontrer dans sa Métaphysique, pour lui, quand on dit « rien », il ne faut pas entendre par là le non-être, ou ce qui n'existe en aucune manière, mais plutôt ce qui n'est qu'en puissance et ce qui n'est pas en acte. Tout vient donc de l'être en puissance et du non-être en acte, dans ce contexte, il écrit: « Il ne serait venu à l'acte que ce dont il eût été matière en puissance »¹. Tout était donc, selon lui, en puissance avant qu'être en acte. Pour compléter sa réflexion, il se concentre sur trois éléments qui jouent un rôle fondamental dans la création du monde: I. la triade la première matière/forme/ privation. II. le mouvement. III. le Premier Moteur, pour confirme que la naissance du monde ne se produit pas comme la création, le monde est éternel dans sa matière engendrée et indestructible, mais encore par son organisation, qui n'est pas l'effet d'aucun changement et dans laquelle, on doit trouver, au contraire, la raison de tous les changements. Il est, donc, sans commencement ni fin, il a toujours été il sera toujours dans l'infinité du temps. Pour d'autres courants philosophiques antiques, la création est émanation. Plotin est le premier à avoir employé cette expression. Il rejette l'idée d'un Dieu Démiurge ou d'un Premier Moteur non matériel externe en bordure d'univers, non mû par lui-même. Il utilise certaines images empruntées à Platon et à Aristote pour démontrer que la création n'est qu'une émanation. Le monde est le résultat d'une suite d'émanations successives à partir de l'Un. Toutes les choses procèdent donc d'un Premier Principe, l'Un, par émanation descendante : chaque nature produit nécessairement la suivante dans l' hiérarchie de l'être ; le monde n'est donc pas le résultat d'une décision libre de l'Esprit divin.

Contrairement à cette vision métaphysique, la création du monde dans la perspective judéo-chrétienne (Genèse), est envisagé comme un acte absolu, acte unique et originale,

¹ Aristote, *Métaphysique*, t. II, trad. J. Tricot, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1991 , livre XII, 1069b, 30, p. 156 .

Dieu a créé le monde à partir du néant, sans être déterminé par quoi ce soit et il reste transcendant à sa création placé en dehors de lui. Il n'a pas de contact avec une matière qu'il faudrait préformer dans la perspective d'une création.

Pour être tout à fait complète dans l'étude de cette question cruciale, on se réfère au livre I de la Genèse qui est considéré comme la référence fondamentale de la théologie de la création. Il est, en effet, repris par le Prophète et dans les Psaumes car il est au cœur de la foi d'Israël. Le Nouveau Testament le reprend en le centrant sur la personne du Christ. Le premier verset contient l'idée de la création. « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre »². Du point de vue biblique, l'expression « au commencement » est l'affirmation de la création ex nihilo. Elle met en évidence le premier acte créateur de Dieu, acte par lequel le ciel et la terre sont tirés du néant. Rien d'extérieur à Dieu ne peut servir de point de départ puisque en dehors de lui il n'y a que rien. Mais compte tenu que le néant ne peut pas devenir quelque chose, il est donc exact de dire que toute créature provient de Dieu. Partant de cela, on peut conclure que la création n'est ni fabrication ni émanation. La fabrication, comme l'a écrit R.M. de Pison, « suppose l'élaboration d'une chose à partir d'un préalable ; de plus, elle aboutit à un objet (...) est complètement détaché de son créateur »³. Dieu serait alors considéré comme une sorte de démiurge céleste, responsable de l'horloge du monde mais à partir d'un présupposé, c'est-à-dire l'existence d'une matière éternelle qui ferait ressembler Dieu au potier qui fabrique des vases. Cette idée s'oppose aux écrits bibliques qui affirment que la création n'est ni le fruit d'un « coup de baguette magique » de Dieu qui tire du néant ce qui n'existe pas, ni une fabrication, mais le don de l'amour de Dieu. « Dieu ne crée pas comme le potier qui fabrique des vases, Dieu crée comme l'amitié. Dieu crée comme la sympathie est capable de créer »⁴. Comme la création du néant n'est pas fabrication, elle n'est pas l'émanation de Dieu ou de sa propre substance. Selon la pensée judéo-chrétienne, la création n'émane jamais du Dieu ou de sa propre substance comme le fleuve émane de la source ou la nappe de lumière d'un foyer lumineux. Pour elle, l'émanation d'une chose à partir d'elle-même suppose l'élimination de toute altérité, s'il n'y a pas d'altérité, il n'y a pas non plus de différence entre soi et autrui. C'est pourquoi si on accepte que la création fût une sorte d'émanation de Dieu, toute différence entre lui et le monde serait alors détruite. Par conséquent, il n'y aurait pas de relation, mais monothéisme : Dieu serait en tout parce que tout émanerait de lui. Ce qui conduit, au contraire de ce qu'indique le premier récit biblique de la création, c'est-à-dire à penser que la création n'est pas le fruit d'une décision libre de la part de Dieu.

Partant de ce qui vient d'être exposé sur la perspective biblique de la création, la dernière question qui reste à examiner est celle qui consiste à comprendre la façon dont Dieu a créé le monde ou en d'autres termes comment Dieu extrait le monde du néant ?

Les textes bibliques apportent dans la théologie chrétienne une réponse à cette question lorsqu'ils disent que c'est par la Trinité divine que le monde a été fait en sa totalité. Pour être très explicatifs sur ce sujet sensible, on veut donner quelques interprétations personnelles des textes du Nouveau Testament en allant plus loin que l'Ancien Testament qui ne contient que quelques indices sur ce sujet mais qui se présente comme la clef de voûte de la réflexion d'Augustin comme on le verra plus tard dans cette recherche. Dans le Nouveau Testament, on constate que même si les trois Personnes divines ont participé à la

² Genèse 1 :1

³ Ramon. Martinez de Pison, *La création et la liberté : essai d'anthropologie chrétienne*, Canda : Mediaspaul, 1997, p. 57.

⁴ Ibid.

création du monde, le rôle majeur est celui du Fils dans le processus créatif. Prenons 1Corinthiens 8 :6. Ce texte démontre que l'activité créatrice revient au Fils. Il montre clairement que la réalité entière est l'œuvre du Père et du Fils. Tout procède du Père et tout tend vers lui. Tout passe par la méditation de son Fils. L'hymne de l'épître aux Colossiens développe ce point de vue quand il écrit : « Il est l'image du Dieu qu'on ne peut voir, et pour toute créature il est le premier-né. Car en lui tout a été créé, dans les cieux et sur la terre, l'univers visible et invisible (...) tout a été créé grâce à lui et pour lui, il était là avant tous et tout se tient en lui »⁵.

II . La création du monde dans la pensée augustinienne

Pour analyser la naissance du monde, Augustin consiste à comprendre la doctrine biblique de la création *ex nihilo*. Etant donné que cette doctrine était étrangère à la pensée grecque, Augustin développe sa réflexion sur la création du monde à partir de sa compréhension et de sa critique de la philosophie grecque.

Au départ, contre certains aspects du *Timée* qui assimilent Dieu à un Démonstrateur se présentant comme «(...) un artisan qui engendre le monde non pas à la suite d'une production directe et naturelle mais d'une manière indirecte et artificielle»⁶, Augustin avance ses arguments. Pour lui, Dieu n'est pas un artisan et son action créatrice ne saurait être une activité de production. L'artisan humain forme un corps "en se servant d'un corps" – par exemple, il sculpte une statue en utilisant le marbre comme matière première – il lui donne une figure précise en scrutant dans son esprit une représentation mentale de cette figure.

Dans le chapitre V du livre XI des *Confessions*, Augustin met en lumière la différence entre la fabrication humaine, (qui est conditionnée par la matière, l'action, par l'agent et la fin qui implique une référence à la norme idéale intérieurement perçue), et la création divine (qui est parfaitement libre de tous ces conditionnements). De plus, il démontre que tout le talent de l'artisan n'existe que grâce à Dieu⁷. Donc, l'idée platonicienne de production du monde ne peut pas faire l'exégèse de la création du monde. L'artisan (*Démonstrateur*) qui a façonné le monde, n'est en aucun sens créateur. Il fait descendre des formes dans le sensible; c'est-à-dire qu'il ne crée pas. La production - que le *Timée* a présentée- ne peut pas être l'arrachement de quelque chose hors du néant. C'est simplement l'acte de former. Cela implique la préexistence d'une substance à laquelle la forme est imposée et celle d'une forme exemplaire sur laquelle calquer sa production. Ce qui se façonne sur le modèle des Idées est déjà quelque chose. L'activité créatrice du Démonstrateur n'est pas la création de l'être puisqu'elle suppose déjà une matière sensible et une forme intelligible, elle est donc limitée par un facteur extrinsèque appelé la Nécessité. Rejetant la création démonstratrice de Platon, Augustin rejette aussi l'émanation de Plotin. Pour lui, cette théorie conduit à des conclusions risquées. D'abord, elle nous force à admettre qu'une partie de la substance divine soit finie et soumise aux altérations de toutes sortes y compris aux destructions que les différentes parties de l'univers subissent⁸. Ensuite elle met la relation entre Dieu et sa créature dans une sorte de dépendance réciproque dans laquelle Dieu qui ressemble à l'Être Premier plotinien engendrant le monde non par un acte

⁵ Colossiens 1 :15,16,17.

⁶ M. Fattal, *Plotin chez Augustin : Suivi de Plotin face aux gnostiques*, Paris : L'Harmattan, 2006, p. 76.

⁷ Saint Augustin, *Les Confessions : Livres VIII-XIII : Dieu et son œuvre*, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris : Desclée de Brouwer, 1962, (coll. Bibliothèque augustinienne), XI, V, 7, p. 283.

⁸ Cf. É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris : Librairie philosophique. J. Vrin, 1929, p. 242-243.

volontaire et réfléchi mais par la nécessité de sa nature. C'est la démonstration à laquelle Plotin parvient lorsqu'il écrit : « Ce monde n'est pas né parce qu'Intelligence a réfléchi qu'il fallait le créer, il résulte d'une nécessité inhérente à la nature de second rang; celle-là n'était pas telle qu'elle pût être le dernier des êtres»⁹. Il ne fait de doute pas pour Plotin que ce monde a une cause (Principe) qui est l'Intelligence ou l'Être et la raison qui précède. L'être qui est l'équivalent de Dieu s'est trouvé dans l'obligation de créer le monde, ce qui revient à dire que le monde a eu une existence nécessaire. « On aurait tort de blâmer ce monde et de dire qu'il n'est pas beau, et qu'il n'est pas le plus parfait des êtres corporels. Il ne faut pas non plus accuser celui qui est cause de son existence; d'abord il existe nécessairement et ne dérive pas d'une intention réfléchie»¹⁰. Cette image (l'univers sensible) ne doit pas être l'œuvre d'un artifice réfléchi; il doit agir pour qu'il y ait quelque chose après lui; s'il était seul, il n'y aurait plus rien au-dessous de lui, ce qui est tout-à-fait impossible; une puissance merveilleuse circule en lui et c'est pourquoi il agit¹¹. Par conséquent, la production des êtres, l'existence du monde est le résultat d'une nécessité¹². Il y aurait donc une nécessité de créer le monde, le Principe produit par son être même, immédiatement par lui-même et par nature, c'est-à-dire nécessairement, comme la lumière engendre l'éclaircissement. Le Premier Principe, Cause absolue et Première de toute chose, est une cause simple en elle-même: il est cause par son être et selon sa propriété essentielle et par rien d'autre qui lui soit ajouté. Il est donc cause naturellement et nécessairement. L'émanation du monde à partir du Dieu ou de sa propre substance impose finalement l'idée de l'éternité du monde. Etant donné que Dieu est un être parfait éternel, rien en lui ne devrait être simplement en "puissance", le monde devrait, donc, exister de toute éternité¹³. Pour réfuter toutes ces interprétations, Augustin s'appuie sur l'immutabilité absolue de Dieu¹⁴. Inspirée par de nombreux textes des Saintes-Écritures, il présente Dieu comme immuable. Il insiste sur l'impermanence des choses alors que seul Dieu ne change pas. C'est pourquoi il n'est pas rationnel de penser que la substance divine contient une partie susceptible d'altération. De plus, la relation entre Dieu et le monde n'est qu'une relation unilatérale. Loin de toute nécessité, Dieu a volontairement créé l'univers. À cet égard, on lit dans les *Confessions* : « Car la volonté de Dieu n'est pas une créature, mais elle est avant toute créature, puisque rien ne serait créé, si la volonté du créateur ne précédait»¹⁵. D'après cet extrait, on se trouve en présence d'une relation unilatérale entre Dieu et toute créature parce que «Le monde dépend totalement et nécessairement de Dieu aussi longtemps qu'il existe. Mais Dieu ne dépend pas en quoi que ce soit du monde, qui lui est soumis. Il le produit comme il le veut, quand il veut, aussi longtemps qu'il le veut»¹⁶. Partant de ce qui précède, Augustin exprime son refus de la théorie de l'émanation. Il affirme que la création n'est qu'une émergence sur le fond d'un néant et cette émergence

⁹ Plotin, *Ennéade*, III, Trd. E. Bréhier, Paris : Les Belles Lettres, 1963, (coll. d'universités de France) II, 2 : 8-10, p. 26.

¹⁰ *Ibid.*, III, II, 3 : 1-4, p. 27.

¹¹ Cf. *Ibid.*, II, IX, 8, p. 20-27.

¹² Cf. J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Thèse pour le doctorat présentée à la faculté des Lettres de l'université de Paris, Paris : Boivin, 1933, p. 151.

¹³ Cf. Aristote, *Traité du Ciel : Suivi du traité pseudo-aristotélicien du monde*, trad. J. Tricot, II, I, 283 b, 25-30, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1949, (coll. Bibliothèque des textes philosophiques), p. 65.

¹⁴ Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, VII, XI, 17.

¹⁵ *Ibid.*, XI, X, 12, p. 293.

¹⁶ J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, *op.cit.*, p. 151.

est commandée par la puissance-divine en extériorité: le créé ne provient jamais du monde d'émanation¹⁷. Mais, si la création du monde n'est ni fabrication, ni une sorte d'émanation, à partir de quoi et par quel moyen Dieu a fait le monde?

Au livre XII des *Confessions*, Augustin répond à cette double question en écrivant :

Ô Dieu, Trinité une et Unité trine. Voilà pourquoi c'est du néant que tu as fait le ciel et la terre, une grande chose et une petite chose, puisque tu es tout puissant et bon pour faire toutes choses bonnes, le grand ciel et la petite terre. Toi, tu étais ; et le reste, c'était le néant, d'où tu as fait le ciel et la terre, deux sortes d'êtres, l'un proche de toi, l'autre proche du néant, l'un tel qu'au-dessus de lui tu étais, l'autre tel qu'au-dessus de lui c'était le néant¹⁸.

À la lumière de notre lecture de ce texte, on veut s'interroger sur l'articulation de la conception de la création du monde et du développement intégré. Il s'agit d'analyser ces deux points essentiels dans la pensée augustinienne: le sens de la création *ex nihilo* et le rôle du Verbe dans la création du monde.

A. Le sens de la création *ex nihilo*:

Inspiré par de nombreux textes des Saintes-Écritures, Augustin réaffirme la création *ex nihilo*. Etant donné que le monde ne peut être ni fabrication d'une chose préexistante, ni émanation de Dieu ou de sa propre substance, il reste, donc, que la création désigne l'acte unique et original par lequel Dieu donne l'existence à ce qui n'était pas. Il fait exister ce qui n'était pas, ce qui revient à faire le monde à partir du néant¹⁹. Pour résoudre ce mystère, Augustin consiste à répondre à ces trois questions : que signifie créer à partir d'*ex nihilo*? Qu'est-ce que le néant, pure négation, vide absolu ou matière informe? Et enfin, pourquoi Dieu a créé le monde?

Pour y répondre, Augustin part de l'affirmation que créer à partir du néant implique qu'une volonté toute-puissante donne l'existence à ce qui n'était pas²⁰. Ce passage du néant à l'existence n'est compréhensible que quand notre raison peut s'élever à l'idée que Dieu étant par essence l'Être absolu et nécessaire, tous les êtres dépendent nécessairement de lui comme de leur Premier Principe. Ils n'ont pu se créer eux-mêmes, c'est Dieu qui a permis leur existence. Le dilemme est inévitable, ou bien les êtres répandus dans l'espace se sont créés spontanément, ce qui est absurde, ou bien ce sont les créatures de Dieu. Il faut bien comprendre ce qui précède, car c'est l'élément clef pour comprendre comment l'existence a-t-elle pu émerger du néant?

Il faut, tout d'abord, éliminer l'idée que le néant serait un abîme sans fond duquel Dieu a fait sortir un être ou une matière informe de laquelle cet être serait composé ou encore un état antérieur qui l'aurait été amené à l'existence. Être tiré du néant, avoir été fait à partir de rien signifie, selon Augustin, que là où il n'y avait rien, un être a commencé à exister et que cet être n'a pas été formé d'une matière préexistante²¹. Pour rendre plus compréhensible le sens de "*nihilo*" duquel Dieu a fait jaillir toute la création, Augustin se

¹⁷ Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, XII, VII, 7, *op. cit.*, p. 353.

¹⁸ *Ibid.*, XII, VII, 7, p. 353-355.

¹⁹ Cf. E. Bermon, « Saint Augustin », in *Le Néant contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, sous la dir. de J. Laurent et Cl. Romano, Paris : Presses universitaires de France, 2006, p. 177.

²⁰ Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, XII, VII, 7.

²¹ Cf. Saint Augustin, *De la Genèse au sens littéral* : Livres VIII- XII, trad. Agaesse et A. Solignac, Paris : Desclée de Brouwer, 1972, VIII, XVI, 34, p. 61.

tourne vers le premier livre de la *Genèse*, là où le commentaire des premiers versets conduit l'évêque d'Hippone à mettre en évidence deux points essentiels: la création à partir de rien et la distinction d'un double moment, celui où Dieu créa une matière informe et celui où il forma et ordonna la matière informe. Pour le moment, on se concentrera sur l'analyse du second moment (l'informe) car cela nous permettra ultérieurement de mettre en relief la création *ex nihilo*.

Pour ce faire, on expliquera comment le commentaire du second verset de la *Genèse* conduit Augustin à parler de la création de la matière informe. Dans son livre *la Genèse Contre les Manichéens*, il fait une remarque importante sur ce sujet. Il précise que la terre que Dieu avait créée, était invisible et inorganisée, il écrit : « (...) avant que Dieu, par une distinction ordonnée, eût disposé dans leurs lieux et leurs demeures les formes de toutes choses »²². Il ajoute un autre texte qui soulève de nombreuses interrogations. «Donc, dans un premier temps a été faite une matière confuse et informe, qui devait servir à faire toutes les choses qui ont été différenciées et ont reçu une forme: c'est, je crois, ce que les Grecs ont appelé *chaos*. C'est ainsi que, dans un autre passage, on lit dans les louanges de Dieu: toi qui as fait le monde d'une matière informe, là où certains manuscrits ont dit: d'une matière invisible»²³. Si partant de cette matière informe tout fut créé, est-il exact de parler d'une création *ex nihilo*? Ne sommes-nous pas en présence d'un Dieu artisan ayant besoin d'une matière préexistante? De plus, la création ne s'est-elle pas faite en deux moments différents?

Pour y répondre, Augustin évite, d'abord, de dire que le monde a été créé par Dieu en deux moments séparables. Il insiste sur la simultanéité temporelle de ces événements. Dans *la Genèse au sens littéral*, il explique que la matière et la forme sont co-crées²⁴. Pour appuyer sa thèse, il rappelle aux *Confessions* que Dieu a créé toutes les choses en même temps et avec elles, le temps a commencé son écoulement. Pour lui, tous les êtres sont créés par Dieu, les uns spirituels et les autres corporels, en formant une matière que seul Dieu a faite de façon absolue. Il a établi l'informe et le formable avec une priorité d'origine et non de temps²⁵.

Pour aller plus loin dans notre analyse sur le commentaire augustinien du second moment de la création (*la matière informe et la forme*), il est important de mettre en évidence les limites de l'analogie entre la philosophie augustinienne et la doctrine aristotélicienne de la matière et de la forme. Comme on le sait que la philosophie aristotélicienne déduit la notion de matière du processus du devenir, du changement substantiel. Le devenir, le mouvement se parfait dans la succession des contraires va d'une chose à une autre. Cela conduit Aristote à présenter la matière comme substrat indéterminé qui passe d'une forme à une autre, ce qui revient à dire que la matière est ce dont une chose est faite et la forme substantielle en est le principe de détermination, ce qui fait que la chose est²⁶. Dans *Les Confessions*, après avoir étudié le changement dans le monde corporel, Augustin aboutit au concept de matière informe. Il écrit: «Je portai mon attention sur les corps eux-mêmes, et j'observai plus profondément leur mutabilité, qui les fait cesser d'être ce qu'ils avaient

²² Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens : De Genesi contra Manichaeos*, trad. p. Monat, Paris : Institut d'Etudes augustiniennes, 2004, (coll. Bibliothèque augustinienne) I, III, 5, p. 171.

²³ *Ibid.*, I, V, 9, p. 181.

²⁴ Cf. Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral*, I, XV, 29, *op. cit.*, p. 121 ; voir également, *Les Confessions*, XI, XXIX, 40.

²⁵ Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, XII, XXIX, 40, *op. cit.*, p. 415.

²⁶ N. Kafmann, *éléments aristotéliciens dans la Cosmologie et la Psychologie de S. Augustin*, in : *Revue néo-scholastique*, n 11, anné1904, p. 146.

été, et commencer d'être ce qu'ils n'étaient pas. Je soupçonnai que ce passage même de forme à forme, c'était par quelque chose d'informe qu'il se faisait, non par un néant absolu»²⁷. De plus, les deux auteurs insistent sur l'aspect négatif pour expliquer la substance de la première matière chez Aristote, et la matière informe chez Augustin. Pour Aristote, elle n'est ni substance, ni un des accidents; elle n'est pas un néant, mais un substrat indéterminé²⁸. Quand Aristote définit le mouvement comme passage du non-être à l'être, il n'entend pas démontrer que ce non-être signifie le néant absolu, mais un-être relatif; l'être dépourvu d'actualité, mais potentiel. Pour lui, la matière se situe entre l'actualité et le potentiel, entre l'être dépourvu d'actualité et l'être en acte. De son côté, Augustin ne définit pas la matière, il démontre que cette matière n'est ni corps, ni esprit, ni couleur, ni figure. Elle n'est pas cependant un néant²⁹. À l'intérieur de ces similarités entre la philosophie augustinienne et la doctrine aristotélicienne de la matière et de la forme, on relève un troisième point qui montre l'influence d'Aristote sur Augustin, mais qui sépare aussi les deux auteurs. Ils insistent sur la passivité de la première matière aristotélicienne ou de la matière informe augustinienne. Dans *La Physique*, Aristote démontre que relativement à la forme, la première matière est positive. La matière est le premier sujet qui constitue avec la forme chaque substance corporelle, c'est-à-dire qu'il ne faut pas la considérer seulement comme un état accidentel de la substance. Par contre, il précise que ce substrat n'est jamais quelque chose d'extrinsèque, mais est immanent à l'être en devenir, comme son principe constitutif. La matière est l'être en puissance, approprié à la forme et, par conséquent, actualisé, organisé par elle, pour donner naissance en concours avec la forme, à la substance intégrale de chaque corps. Le même raisonnement se trouve dans la philosophie augustinienne³⁰. Mais, pour prouver que la matière informe a été créée par Dieu à partir de rien, Augustin va dans sa réflexion plus loin que la théorie aristotélicienne qui n'a pu s'élever à l'idée de la création car elle insiste sur l'éternité de la première matière. Malgré cette différence, on trouve un point commun chez les deux auteurs. La première matière aristotélicienne est considérée comme existence en puissance, c'est-à-dire qu'elle ne saurait exister par elle-même car seul le composé corporel peut se réaliser. Sur ce point de vue, il est exact de dire qu'Augustin s'accorde avec Aristote. Pour lui, la matière informe n'a pu exister en tant que telle. Elle a sur la forme une priorité de nature et non de temps car Dieu les a simultanément créés³¹. Donc, la matière est simultanément créée et formée, car il est impossible d'accepter l'idée que dans premier temps Dieu a créé la matière et qu'ensuite, il l'ait formée selon l'ordre de chaque nature. D'ailleurs, puisque il est impossible de considérer cette matière comme néant, il faut conclure que le monde a jailli à partir du néant et non pas d'une matière préexistante (*la matière informe*), car cette dernière a été créée à partir du néant. Par conséquent, la création se caractérise comme une production ontologique *ex nihilo*³². A la lumière de cette conclusion, se pose la question suivante : pourquoi Dieu a-t-il créé le monde à partir de rien, ou en d'autres termes, quel est le véritable motif de la création?

²⁷ Saint Augustin, *Les Confessions*, XII, VI, 6, *op. cit.*, p. 351.

²⁸ L. Elders écrit à ce stade : « (...) la matière première ne peut jamais exister en elle-même car elle n'est qu'indétermination et possibilité de changement ». *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin, dans une perspective historique*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, p. 1994.

²⁹ Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, XII, III, 3, *op. cit.*, p. 349.

³⁰ Cf. J. Martin, *Saint Augustin, op. cit.*, p.308.

³¹ Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, XIII, XXXIII, 48, *op. cit.*, p. 519

³² Saint Augustin, *Sur La Genèse contre les Manichéens : De Genesi contra Manichaeos*, I, VI, 10, *op. cit.*, p. 18

Pour y répondre, Augustin développe une ontologie originale fondée sur l'idée de l'immutabilité. D'après elle, il est possible de considérer cette immutabilité comme un critère permettant de faire une distinction permanente entre deux modalités ontologiques. Varier, changer, acquérir l'être : voilà le propre d'êtres créés. Les créatures ne sauraient se créer elles-mêmes car il faudrait pour cela qu'elles préexistent à leur propre existence, ce qui est absurde. Par contre, l'immutabilité, l'Être par essence, c'est le propre de Dieu qui est l'Être même (l'Idipsum)³³, comme l'indique l'*Exode*, quand Dieu dit à Moïse «Je suis : JE SUIS !»³⁴, Dieu est le nom de la perfection ontologique, de l'Être dans sa plénitude sans faille. En conséquence, la création *ex nihilo* est le don gratuit de l'être par l'Être Absolu qui tire volontairement les créatures du néant. Cet acte ne procède pas d'un besoin, car si c'était le cas il y aurait un manque, un défaut chez Dieu (ce qui est inconcevable chez un Être Tout-Parfait), mais d'une pure bonté divine³⁵. Dans *Les Confessions*, on trouve un extrait qui démontre non seulement la tendance augustinienne à considérer la volonté de Dieu comme la cause de toutes ses œuvres³⁶, mais aussi à l'éloigner de toute production par nécessité, Dieu agit par bonté et n'a besoin d'aucune de ses œuvres, ce qui permet à Augustin de faire ressortir la gratuité de la création³⁷. Partant du principe que dans la pensée augustinienne la bonté et la volonté divines sont les seules raisons de la création du monde, on va se pencher sur la façon dont le monde est né. Ce n'est pas par hasard qu'on veut traiter de cette question. Il s'agit pour nous d'analyser l'un des sujets qui a une place toute particulière et représente un élément capital de la philosophie chrétienne, en général, et augustinienne, en particulier, à savoir rôle du **Verbe** dans la création du monde.

B. Le rôle du Verbe et dans la création du monde

Après avoir démontré la place du fait divin, Augustin met l'accent sur le caractère trinitaire de la création. Pour lui, la **Trinité divine** en ses trois hypostases a participé à la création du monde, le Fils et le Saint-Esprit étant causes de l'univers au même titre que Père. Sur ce point, il écrit dans le livre XIII de ses *Confessions* en démontrant que c'est Dieu-trine qui procède à la création du monde. Ce sont ensemble les trois Personnes qui ont créé le monde et tout ce qu'il contient. « Je tenais déjà, dans le nom même de Dieu, le Père qui a fait ces choses, et dans le nom de Principe, le Fils dans lequel il a fait ces choses, et croyant que mon Dieu est Trinité, comme je le croyais, je cherchais dans ses saints oracles, et voici que ton Esprit était porté sur les eaux. Voilà la Trinité, mon Dieu, Père et Fils et Esprit-Saint, créateur de toute créature »³⁸.

Pour préciser le mode de la création, Augustin met en évidence l'activité du Fils plus que celle du Saint-Esprit. Le Fils permet, aux yeux d'Augustin, de surmonter le clivage entre les deux domaines inconciliables de l'un et du multiple, de l'Être et de la création, de l'Éternel et du temporel et c'est par sa propre expérience que le Médiateur a joué un rôle

³³ Cf. M. A. Vannier, *Creatio, Conversio, Formatio chez Saint Augustin*, Suisse : Universitaires Fribourg Suisse, 1991, p. 196.

³⁴ *Exode*, 3 :14

³⁵ Cf. Saint Augustin, *La Cité de Dieu : Livres XI-XIV : Formation des deux cités*, trad. G. Combès, Paris : Desclée de Brouwer, 1959, XI, XXIV, p. 107-109.

³⁶ « La volonté de Dieu est la cause du ciel et de la terre ». Saint Augustin, *Sur La Genèse contre les Manichéens : De Genesi contra Manichaeos*, I, II, 4, *op. cit.*, p. 167.

³⁷ Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, XIII, IV, 5, *op. cit.*, p. 431.

³⁸ *Ibid.*, XIII, V, 6, p. 433-435.

décisif³⁹. Pour arriver à cette déduction, Augustin commence par l'interprétation du premier verset de **Genèse (1 :1)**. Au commencement – au Principe – Dieu a fait le ciel et la terre. Afin de couper court aux difficultés que soulève l'emploi du terme au Principe, Augustin préfère lui donner un sens symbolique. Au lieu de signifier le commencement temporel et physique du monde, cette expression désigne, selon lui, le Principe de toutes choses, qui est le Verbe, la Parole de Dieu. Dire qu'au commencement était le Verbe amène à affirmer que le vrai commencement, ce n'est pas la création de l'univers car ce début du temps, de l'espace, de la matière et des existants n'explique rien, mais au contraire demande une explication. Le vrai commencement est le Verbe. Ainsi, Augustin riposte aux Manichéens⁴⁰ qui s'attaquant à l'Ancien Testament, contestaient la validité du premier verset de la **Genèse** «Au commencement Dieu a fait le ciel et la terre», en posant l'objection suivante : « Que faisait Dieu avant de faire le ciel et la terre⁴¹ ?

Pour aborder la façon dont Augustin traite de l'activité du Fils dans la création du monde, il nous faut examiner les textes des *Confessions* et ceux de *la Genèse au sens littéral* dans lesquels Augustin développe cette importante question. Dans *la Genèse au sens littéral*, Augustin explique le sens *au Principe*. Il donne trois interprétations : au commencement du temps, en premier lieu parmi toutes les créatures ou dans le Principe⁴² qui est la sagesse éternelle de Dieu, le Verbe de Dieu, son unique Fils, par qui toutes choses ont été faites, qui lui-même, dans l'Évangile, s'appelle le Principe, quand les juifs lui demandaient : « Et toi, qui es-tu? Jésus leur dit : Je suis le Principe, moi qui vous parle⁴³ », et que Saint Paul appelle également le principe dans lequel toutes choses ont été créées et tiennent ensemble. Alors que les deux premiers sens n'étaient pas distingués dans les *Confessions*, le premier se différencie du second parce qu'il inclut une considération temporelle et le second seulement une considération d'ordre, le troisième souligne que le Principe est le Fils, et c'est l'interprétation adoptée par Augustin.

Pour approfondir son propos, Augustin insiste sur la génération éternelle par laquelle le Fils engendre du Père. Pour lui, la première chose qu'il faut remarquer dans cette génération du Verbe, c'est que le Père l'engendre en lui-même comme le dit la Sainte-Écriture: « Je suis sorti de Dieu »⁴⁴. Ce verset vient réfuter l'idée de la création du Fils, ce Verbe qui est le propre Fils du Père Éternel ne peut pas être tiré du néant mais a été engendré de lui en dehors du temps, celui par qui les temps ont été faits.

Après une étude détaillée sur la notion de génération éternelle, Augustin se penche sur la façon dont l'Éternel a créé le temporel sans se confondre avec lui et démontre que l'acte de la création de Dieu (le Père) est indissociable du fait qu'il a montré au Fils avant de créer le monde. Dans ses *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean*, Augustin souligne la covalence de la vision et de la création de Dieu: le monde est créé dans la mesure même où il est éternellement vu par le Père dans son expression, le Fils. « Toute créature a été faite par Dieu; avant d'être faite, elle n'existait pas. Ce n'est donc pas une fois faite qu'elle a été vue et retenue dans la mémoire, pour que le Père la montre au Fils comme la mémoire à la

³⁹ Cf. *Ibid.*, X, XIII, 69, p. 265.

⁴⁰ Cf. M. Scopelleo, La Polémique d'Augustin avec les manichéisme, in « L'Introduction sur la Genèse contre les Manichéens, op. cit., p. 118.

⁴¹ Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, X, 12, p. 291 et *La Cité de Dieu*, XI, IV, 2, op. cit., p. 41

⁴² Cf. Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral*, I, I, 2, op. cit., p. 85.

⁴³ *Jean 8 :25.*

⁴⁴ *Jean 16 :27.*

pensée, mais le Père l'a montrée à faire et le Fils l'a vue à faire, et en la montrant, le Père l'a faite puisqu'il l'a faite par le Fils qui la voyait⁴⁵. Dans ce texte, on voit la volonté augustinienne de prouver la simultanéité entre le verbe voir et le verbe créer d'une part, et de l'autre part de distinguer dans le verbe voir deux aspects essentiels: l'un intentionnel et l'autre contemplatif. Le premier exprime l'intention divine non seulement de créer le monde mais aussi de montrer la participation du Fils à cet acte. Le Père ne fait jamais rien que par le Fils, ils accomplissent l'un et l'autre les mêmes œuvres et ceci simultanément car, si on suppose que le Père montre à son Fils ce qu'il a fait et son Fils ne peut faire que ce que son Père lui a montré, et si de plus on imagine que le Père ne peut montrer que ce qu'il a déjà fait, il en ressort que le Père le montre après l'avoir fait afin que son Fils fasse ce qui lui a été montré et qui ne lui a été montré qu'une fois réalisé. Cette hypothèse conduit à penser que le Père fait quelque chose sans son Fils, ce qui revient à dire qu'il ne fait pas tout par le Fils. Ce qui ne corrobore pas ce que dit la Sainte Écriture à plusieurs reprises. Le Père ne fait rien sans le Fils, puisque le Fils de Dieu est son Verbe et que tout par lui a été fait⁴⁶. À ce stade, il est important de souligner que ni l'acte de montrer, ni l'acte de voir ne relèvent du temps car, comme l'explique Augustin, « (...) tous les temps ont été créés par le Fils, ils ne pourraient pas évidemment lui être montrés à faire en quelque temps»⁴⁷.

Poursuivant sa réflexion sur la simultanéité entre montrer et voir, Augustin insiste sur le lien ontologie entre ces deux verbes et l'existence du Père et de son Fils. Il démontre qu'à l'instar de l'acte d'engendrer le Fils, l'acte de montrer du Père engendre l'acte de voir du Fils, mais que l'inverse est impossible. Par ailleurs, Augustin relève que « (...) le Père n'est autre que son acte de montrer et que Fils n'est autre que son acte de voir»⁴⁸. Pour parfaire ce raisonnement, Augustin compare le verbe voir chez l'être humain et chez le Fils. L'homme existe sans voir et quand il commence à voir, on l'appelle un homme qui voit. Voir n'est donc pas pour lui la même chose qu'être homme⁴⁹ car si voir voulait dire être humain, il n'existerait jamais que des hommes qui voient⁵⁰. Augustin poursuit sa réflexion en cherchant à savoir jusqu'à quel point il est possible d'appliquer ce raisonnement au Fils de Dieu.

En voyant il est né et en naissant il voit. Mais il n'y a jamais eu de temps où il n'était pas né et après lequel il a pris naissance, de même qu'il n'y a jamais eu de temps où il ne voyait pas et après lequel il a commencé à voir, mais, pour lui du fait qu'il voit, de ce fait il est, de ce fait il est né, de ce fait il demeure dans l'existence, de ce fait il ne change pas, de ce fait il subsiste sans commencement ni fin⁵¹.

Un tel texte n'exprime qu'une seule chose: pour le Fils, voir est la même chose qu'être. À partir de là, on comprend la raison pour laquelle Augustin insiste dans sa démonstration sur

⁴⁵ Saint Augustin, *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean, XVII-XXXIII*, trad. de M.F. Berrouard, Paris : Études augustinienne, 1988, tract XXIII- 11, p. 391

⁴⁶ Jean 1 :3.

⁴⁷ Saint Augustin, *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean, XVII-XXXIII*, tract XXIII, 11, op. cit., p. 391

⁴⁸ *Ibid.*, tract XXIII, 11, p. 391.

⁴⁹ « Pour toi [l'être humain] voir est différent d'être puisque, même si tu perds la vue, tu peux exister ». *Ibid.*, tract XVIII-10, p. 15

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, tract XXI, 4, p. 275.

⁵¹ *Ibid.*, tract XXI, 4, p. 275-277.

le lien entre le Verbe voir et la création du monde. Pour appuyer cette conclusion, on met l'accent sur l'autre signification du verbe voir, à savoir son aspect contemplatif tel qu'il existe également chez le Père et son Fils.

Pour rendre plus compréhensible l'aspect contemplatif dans les verbes montrer et voir et par la suite dans le verbe créer, on voit qu'à l'origine des verbes montrer et voir, il y ait une connaissance et une intentionnalité dans le vouloir montrer ou voir, c'est-à-dire il y a une contemplation.

Pour bien préciser notre point de vue, on revient au premier Tractatus des *Homélies augustinienes sur l'Évangile de Saint Jean* en citant le texte suivant. « (...) si donc, à partir de quelque vaste construction, on loue un dessein d'homme, veux-tu connaître ce dessein Dieu, qu'est le Seigneur Jésus-Christ, la parole de Dieu ? »⁵².

À la base de cette analogie entre le dessein humain et le dessein divin, qui doit être limitée car le premier est temporel et l'autre hors du temps, on voit qu'à l'instar du bâtisseur qui a en lui, avant même de l'avoir réalisé, le dessein de son œuvre, le Verbe divin contient le projet de construire le monde, il en est même en

quelque sorte la personnification. En prenant l'inférence posée entre la connaissance de l'œuvre et celle de l'auteur, on peut dire que le verbe est la création elle-même telle qu'elle est contemplée hors du temps, de toute éternité, par le Père. Il est la connaissance que Dieu a de son œuvre et celle-ci est une personne divine⁵³. Or, s'il est vrai de dire que l'acte créateur chez Dieu est inséparable de l'acte de voir, il est aussi un acte de parole. Dans le livre XI des *Confessions*, Augustin confirme ce point de vue. « Si donc, avec des paroles qui résonnent et passent, tu as dit que soient faits le ciel et la terre, si c'est ainsi que tu as fait le ciel et la terre »⁵⁴. Il poursuit ses réflexions en s'interrogeant sur la nature de la parole par laquelle Dieu a créé le monde, sur sa propriété et en cherchant qui en avait la possession avant la création du monde. Voici ce qu'il écrit:

Il y avait déjà une créature corporelle avant le ciel et la terre, une créature qui pût par ses mouvements temporels propager temporellement cette voix. Mais aucun corps n'existait avant le ciel et la terre ; ou s'il en existait un, tu l'avais certainement formé sans te servir d'une voix passagère, pour former avec lui une voix passagère qui te servirait à dire que soient faits le ciel et la terre. Quel que fût, en effet, ce corps qui te servirait former une telle voix, s'il n'eût pas été formé par toi, en aucune façon il n'existerait. Donc, pour formuler ce corps qui te servirait à former ces paroles, quelle parole as-tu dite?

Ce texte nous montre qu'Augustin s'attache à démontrer que le Créateur divin, éternel dans sa cause, reste éternel dans son effet. Le Père Éternel a éternellement fait toutes les choses par ses paroles elles aussi éternelles. Mais il ne devient que plus difficile de savoir: quelle parole Dieu a prononcé, si elle est éternelle comme lui et, si c'est le cas, comment a-t-elle pu produire le temporel?

Pour y répondre, commençons par citer ce texte des Homélies sur l'Évangile de Saint Jean.

Que la parole soit sortie de Dieu, c'est la procession éternelle : elle n'a pas de temps celle par qui les temps ont été faits. Que personne ne dise en son cœur : avant que la parole existe, comment Dieu était-il ? Ne dis jamais : avant que la

⁵² Saint Augustin, *Homélies sur l'Évangile de Saint Jean I-XVI*, tract I-9, *op. cit.*, p. 147.

⁵³ G. Antoni, *La Prière chez Saint Augustin : d'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, p. 21

⁵⁴ Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, VI, 8, *op. cit.*, p. 285.

parole de Dieu existe. Dieu n'a jamais été sans la parole, parce que la parole demeure, elle ne passe pas, elle est Dieu et non pas un son, elle est celle par qui la terre et le ciel ont été faits et non pas quelque chose qui a disparu avec ce qui a été fait sur la terre. Par conséquent, elle est sortie de Dieu en tant que Dieu, en tant qu'égal, en tant que Fils unique, en tant que Parole du Père⁵⁵.

L'analyse de ce texte nous permet de conclure que la parole de Dieu, qui se dit éternellement et par qui toutes les choses sont, c'est le Verbe qui est, comme on l'a vu à plusieurs reprises, éternel comme Dieu. Avant tous les temps il y a le Fils coéternel au Père. Jamais, en effet, le Père n'a été fait sans le Fils. Tout ce qu'il a dit l'a été par son Fils car en disant au Fils ce qu'il allait faire, il a dans le même temps engendré ce Fils par lequel il ferait tout⁵⁶.

La conclusion

Arrivée au terme de cette étude, on peut la conclure en disant que certains éléments de la métaphysique aristotélicienne - en particulier les concepts de la matière et la forme, et de la puissance et de l'acte- ont manifestement exercé une profonde influence sur Augustin. Cette influence a conduit l'évêque d'Hippone à présenter une interprétation originale de la création du monde. Selon laquelle, la création se caractérise comme une production ontologique ex *nilhilo*, Dieu a tout fait à partir du néant, puisque même tout ce qui a une forme a été fait à partir de cette matière informe et indéterminée, cette matière elle-même a été faite à partir du néant absolu. De cette façon, il est bien arrivé à résoudre ce dilemme : « Création à partir de la matière non formée et création à partir du néant. De plus, on peut ajouter que la dialectique qu'Augustin a élaborée entre la foi et la raison- et qui peut être traduite comme le résultat de la démarche philosophique/théologique/linguistique - conduit Augustin à présenter une lecture originale sur la façon dont le monde est sorti du néant. Selon laquelle, l'acte créateur chez Dieu est inséparable de l'acte de montrer, de l'acte de voir et l'acte de parole, ce qui a bien mis en évidence le rôle majeur du Verbe - la seconde personne divine, dans la création du monde. Le Verbe permet, dans la pesée augustinienne, de surmonter le clivage entre les deux domaines inconciliable de l'un et du multiple, de l'Être et de la création, de l'éternel et du temporel.

Les références :

1. Augustin, *les Confessions : Livres VIII-XIII : Dieu et son œuvre*, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
2. Augustin, *De la Genèse au sens littéral : livres I-VII*, trad. Aaësse et A. Solignac, Paris : Desclée de Brouwer, 1977 .
3. Augustin, Sur la Genèse contre les Manichéens : De Genesi contra Manichaeos, t. III,
4. Augustin, *La Cité de Dieu, XI-XIV : Formation des deux cités*, introduction générale et notes par G. Bardy, trad. G. Combès, Paris : Desclée de Brouwer,
5. Augustin, *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean I-XVI*, trad . M. F. Berrouard, Paris : Desclée de Brouwer, 1969 .
6. Augustin, *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean XVII-XXXIII*, trad . M. F. Berrouard, Paris : Etudes augustinienne, 1988.

⁵⁵ Saint Augustin, *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean XXXIV-XLII*, trad. M. F. Berrouard, Paris : Études augustinienne, 1998, tract XLII-8, p. 395

⁵⁶ *Ibid.*, tract XXI-4, p. 277-279

7. Augustin, *La Trinité : Livres I-VII : Le mystère*, trad. M. Mellet, o.p. et TH. Camelot, O. P., Paris : Desclée de Brouwer, 1955.
8. Aristote, *Traité du Ciel: suivi du traité pseudo-aristotélicien du monde*, trad. J. Tricot, Paris : Librairie philosophique J . Vrin, 1949 (coll . Bibliothèque des textes philosophiques) .
9. ANTONI Géral, *La Prière chez Saint Augustin: d'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris : Librairie philosophie J . Vrin, 1997, (coll . Des cahiers d'histoire de la philosophie)
10. BERMON Emmanuel, « *Saint Augustin* » in *Le néant : contribution à l'histoire du non-être dans la pensée philosophie occidentale*, sous la dir. de J . Laurent et Cl . Romano, Paris : Presse universitaire de France, éàà-, (coll. Epiméthée).
11. GUTTON Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Thèse pour le doctorat présentée à la faculté des lettres de l'université de Paris, Paris : Boivin, 1933.
12. GILSON Etienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris : Librairie philosophique . J.Vrin, 1929, (coll. Etudes de la philosophie médiévale ;11).
13. PAISSAC Hyacinthe, *Théologie du Verbe : Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin*, Paris : Cerf, 1951 .
14. FATTAL Michel, *Plotin chez Augustin : Suivi de Plotin face aux gnostiques*, Paris : L'harmattan, 2006, (coll. Ouverture philosophique).
15. Plotan, *Ennéades III*, trad. E. Bréhier, Paris : Des belles Lettres, 1963 .
16. VANNIER Marie-Anne, *Creatio, Conversion, Formatio chez Saint Augustin*, Suisse : Universitaires Fribourge Suisse, 1991.