La relation de création

Tous les êtres de l'univers se rapportent à Dieu comme à leur Créateur. Comment la théologie rend-elle compte de cette relation des créatures envers leur Créateur ? En quoi cette relation consiste-t-elle ? Quel est son statut ontologique ? Ces questions ont soulevé un vaste débat au moyen âge : elles ont divisé les écoles théologiques. Nous voudrions en présenter ici quelques aspects. Premièrement, l'explication théologique de la création en termes de « relations » découle directement de la doctrine de la création *ex nihilo* : nous commencerons donc par un bref aperçu de la création *ex nihilo* chez saint Thomas d'Aquin. Deuxièmement, la relation que les êtres entretiennent avec Dieu Créateur est « quelque chose » dans les créatures : en quoi consiste ce « quelque chose » ? Pour y répondre, nous présenterons la pensée de saint Thomas sur la « relation de causalité » en général et sur la « relation de création » en particulier. Puisque la création engage une double relation (1° la relation des créatures envers Dieu Créateur et 2° la relation de Dieu Créateur envers les créatures), une étude des différents types de relations et des « paires de relations » s'avère indispensable. Enfin, les êtres n'ont pas seulement une relation avec Dieu mais ils entretiennent aussi d'innombrables relations les uns avec les autres : nous préciserons donc brièvement le double « ordre » des créatures : l'ordre interne des créatures au sein de l'univers et l'ordre envers Dieu. Cette deuxième partie de notre exposé s'achèvera par une récapitulation de la doctrine de saint Thomas. La troisième partie se tournera vers d'autres auteurs dont la pensée diffère notablement de celle de saint Thomas : saint Bonaventure, Henri de Gand et Jean Duns Scot. Cela permettra notamment de mieux saisir, par contraste, les traits propres de la pensée de saint Thomas sur la nature de la « relation de création » dans les créatures. Chez tous nos auteurs, la discussion de cette question engage un très haut niveau de réflexion spéculative (théologie de la création, métaphysique, philosophie de la nature, logique). Nous avons laissé de côté certaines subtilités qui n'étaient pas indispensables à notre propos ; l'intelligence des positions théologiques que nous présentons n'en demeure pas moins exigeante.

La question de la « relation de création » peut apparaître bien « scolastique ». Elle l'est effectivement dans la mesure où les théologiens médiévaux

mettent en œuvre toutes les ressources philosophiques et théologiques dont ils disposent, en prêtant une grande attention aux concepts par lesquels nous saisissons la réalité aussi bien qu'au langage par lequel nous signifions ce que notre esprit conçoit. Et ils le font avec d'autant plus d'attention et de précision que la question traitée concerne une réalité tout à fait fondamentale : il s'agit de ce que l'on pourrait appeler le « statut religieux du monde »[1].

1. Au commencement : la création *ex nihilo*

En affirmant que Dieu a créé le monde *ex nihilo*, on signifie que la création diffère de tous les processus naturels que nous observons dans notre monde. La création n'est pas une « génération » car la génération (prise au sens large du passage du non-être à l'être[2]) présuppose une matière préalable. C'est précisément l'exclusion de toute matière préalable qui amena les premiers Pères de l'Église à développer la doctrine de la création *ex nihilo*[3]. La création n'est pas

1. Dans cette formule, le terme « religieux » ne signifie pas « surnaturel » mais il désigne le rapport que le monde, *en tant que créé* (la « nature créée »), entretient avec Dieu Créateur et Fin ultime ; nous prenons ici l'adjectif « religieux » par extension analogique de ce qui, chez l'homme, concerne la vertu de religion.

2. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 27, a. 2, corp. : « On emploie le mot "génération" (*generatio*) en deux sens. Le premier s'applique communément à tout ce qui est soumis à la génération et à la corruption *(ad omnia generabilia et corruptibilia)* : prise en ce sens [commun], la génération n'est rien d'autre que le passage du non-être à l'être (*mutatio de non esse ad esse*) ».

3. Peu après l'an 180, THÉOPHILE D'ANTIOCHE expliquait : « Quant à Platon et à ses sectateurs, ils reconnaissent un Dieu incréé, père, auteur de l'univers ; là-dessus, les voilà qui supposent la matière sans commencement, comme Dieu, et qui la disent s'épanouir en même temps que Dieu ! [...] Quoi d'extraordinaire si Dieu avait tiré le monde d'une matière préexistante ? Un artisan humain, quand on lui donne un matériau, en fait tout ce qu'il veut. Tandis que la puissance de Dieu se montre précisément quand il part du néant (*ex ouk ontôn*) pour faire tout ce qu'il veut. [...] Dieu est plus puissant que l'homme [...] quand il s'agit de partir du néant pour créer, et d'être le créateur de tout ce qu'il veut, à la façon dont il veut » (*Trois Livres à Autolycus* II,4 ; *SC* 20, p. 102-105 ; voir aussi II,20, p. 122-125 ; II,13, p. 133). L'expression « ex nihilo » est biblique : elle provient de 2 Maccabées 7,28 (« *ouk ex ontôn* », littéralement : « non pas à partir de choses existantes ») ; voir aussi Romains 4,17 : « Dieu qui [...] appelle à l'existence ce qui n'existe pas (*kalountos ta mè onta hôs onta*) ». À proprement parler, l'élaboration de la *doctrine* de la création *ex nihilo* est née de la confrontation avec la philosophie grecque et avec la gnose (que l'on pense à saint Irénée) ; voir Jacques FANTINO, « L'origine de la doctrine de la création *ex nihilo* », *RSPhTh* 80 (1996), p. 589-602 ; Gerhard MAY, *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin, 1978. Cette doctrine a trouvé sa première maturité dans le débat contre l'arianisme au sujet du Fils (premier concile de Nicée) puis dans le débat concernant la divinité du Saint-Esprit (premier concile de Constantinople) : tandis que le Fils est engendré « de la substance du Père » (*ek tès ousias tou Patros / de substantia Patris*) et que le Saint-Esprit procède « du Père » (*ek tou Patros / ex Patre*), les créatures sont produites « de rien » (*ex ouk ontôn / ex nullis extantibus*). Pour le texte de Nicée I (avec ses anathèmes) et de Constantinople I, voir *Conciliorum œcumenicorum generaliumque decreta*, Editio critica, vol. 1, éd. G. Alberigo et alii, "Corpus Christianorum", Turnhout, 2006, p. 19 et p. 57.

davantage une « transformation » car une transformation présuppose un sujet qui existe déjà et qui reçoit une nouvelle détermination formelle. La création *ex nihilo* n'est donc pas le « passage » d'un état "x" à un état "y", puisqu'il n'y a pas d'état "x" antérieur : toute la créature est produite par Dieu, non pas à partir d'un état antérieur mais à partir de rien. La causalité créatrice de Dieu s'étend à « tout ce qui existe » dans la créature qu'il produit[4]. « Créer » une chose, c'est « la produire dans l'être selon toute sa substance »[5]. La création se définit ainsi par deux éléments principaux : elle exclut tout préalable créé et, dans ce qui est créé, elle affirme une « priorité de nature » du non-être par rapport à l'être[6].

Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas montre que la qualification « *ex nihilo* » est impliquée dans l'affirmation de la création comme « production de la totalité de l'être par la cause universelle qui est Dieu »[7], c'est-à-dire comme production de *tous les êtres* et de *tout l'être* : « tout ce qu'il y a » dans « tout ce qui est ». La doctrine de la création *ex nihilo* n'exclut pas seulement l'existence antécédente de telle chose ou de telle propriété particulières (« ceci » ou « cela » n'était pas) mais elle pose l'absence préalable de tout étant : le *néant*. Ajoutons trois précisions qui seront utiles pour la suite de notre exposé. Premièrement, « l'agent » de la création est Dieu Trinité : Dieu seul crée, en tant que Dieu[8]. Dans le même sens, la création n'est pas et ne peut pas être une réalité intermédiaire « entre » Dieu et la créature (sinon selon notre manière de signifier la création comme un « passage », c'est-à-dire selon la conception imaginative que nous allons présenter dans les lignes qui suivent)[9]. Deuxièmement, le

4. Saint THOMAS, *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2, corp. : « Causalitas creantis se extendit ad omne id quod est in re ».

5. *Ibid.* : « Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam ».

6. *Ibid.* : « Ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur. [...] Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse : non quidem prioritate temporis vel durationis [...] sed prioritate naturae ». À ces deux éléments (de soi accessibles à la raison naturelle) s'ajoute un troisième posé par la foi seule : les créatures ont un commencement dans le temps (*ibid.* : « etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil, [...] per fidem supponitur »).

7. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 1, corp. : « emanationem totius entis a causa universali quae Deus est ».

8. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 5.

9. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 3, ad 2 : « Puisque la création est signifiée comme un changement (*significatur ut mutatio*) [...], et puisque le changement est d'une certaine manière intermédiaire (*mutatio autem media quodammodo*) entre ce qui meut et ce qui est mû, la création est donc signifiée comme intermédiaire (*media*) entre le Créateur et la créature ». Sur notre mode de signifier, votre ci-dessous les notes 13, 14 et 15.

« terme total » de la création est l'étant subsistant concret qui est produit dans l'existence : seules les choses qui subsistent (les *subsistentia*) sont à proprement parler « créées » ; les déterminations formelles et accidentelles (les propriétés qui ne subsistent pas par elles-mêmes mais qui existent dans un sujet) sont « con-créées » (*concreata*, littéralement : « créées avec » les choses en lesquelles elles existent). Troisièmement, le « terme formel » de la création est l'existence même (*esse*), « l'être absolument »[10] : c'est dans l'*esse* que réside la « raison propre de l'objet de la création »[11].

La notion de création pose plusieurs difficultés à notre intelligence. Pour notre propos, l'une d'elles mérite une attention particulière. Nous avons vu que, puisque créer consiste à produire la totalité de l'être, il n'y a ni matière préalable qui reçoive une nouvelle forme, ni chose préalable qui subisse une transformation. La création, qui exclut le mouvement (*motus*), n'est pas un changement (*mutatio*) :

> La création n'est pas un changement (*non est mutatio*) si ce n'est selon notre mode de penser seulement (*secundum modum intelligendi tantum*). Car la notion de changement implique en elle-même qu'une chose donnée existe maintenant de façon différente qu'auparavant : dans certains cas, c'est le même étant en acte qui a changé, comme dans les changements selon la qualité, la quantité et le lieu ; dans d'autres cas, c'est le même étant en puissance seulement, comme dans les changements selon la substance dont le sujet est la matière[12].

La création n'est ni un changement accidentel ni un changement substantiel. Or, suivant nos conceptions imaginatives, *nous nous représentons* la création à la manière d'un changement selon un « avant » et un « après » : nous concevons la création comme un « passage » du non-être à l'être car notre esprit se représente la création sur le mode des changements qui ont lieu dans notre monde ; nous *signifions* donc la création à la manière d'un changement. Cela tient au fait que nos concepts et notre langage concernant Dieu et l'agir divin sont liés au mode d'existence et d'agir des êtres corporels, et au mode suivant lequel nous connaissons ces êtres corporels. C'est là une règle générale de notre connaissance et de notre langage sur Dieu : nous *signifions* les

10. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 5, corp. : « Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute ».

11. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 4, ad 1 : « Esse [...] importat propriam rationem obiecti creationis ».

12. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 2, ad 2.

perfections divines à la manière dont nous les *connaissons*, et nous les connaissons suivant la manière dont elles *existent dans les créatures* :

> Le mode de signifier (*modus significandi*) des noms que nous donnons aux choses suit notre mode de connaître (*modus intelligendi*) : en effet, les paroles signifient les conceptions de l'intellect, comme il est dit au début du *Perihermeneias*. Or, notre intellect connaît l'être selon le mode qu'il revêt dans les choses inférieures (*quo modo invenitur in rebus inferioribus*) desquelles il tire sa connaissance[13].

Cette règle de notre langage et de notre connaissance des réalités divines s'applique également à la création : nous *signifions* la création comme un changement, un passage du non-être à l'être[14]. Dans ses questions disputées *De potentia*, saint Thomas explique :

> Dans la création, [...] on trouve cependant un certain « sujet » commun mais seulement selon l'imagination (*secundum imaginationem tantum*), c'est-à-dire en tant que nous imaginons (*imaginamur*) un temps commun lorsque le monde n'existait pas et après lequel le monde a été produit dans l'être. [...] Avant le commencement du monde, il n'y eut donc pas de temps, bien qu'il soit possible de l'imaginer. Sur ce point, à parler proprement selon la vérité (*secundum veritatem proprie loquendo*), la création ne comporte pas l'idée de changement (*mutatio*) : cela ne se trouve que selon une certaine imagination, non pas proprement mais par une sorte de similitude (*solum secundum imaginationem quamdam, non proprie, sed similitudinarie*)[15].

La question se précise donc de la manière suivante : dans la vérité même de la création *ex nihilo*, il n'y a que le nouvel existant qui est produit sans que

---

13. Saint Thomas, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 7. On y observe clairement la séquence : « mode de signifier », « mode de connaître » et « mode d'exister dans les créatures ». Parmi de nombreux textes, voir *Sum. theol.*, *I*ª, q. 13, a. 3, corp. : « Notre intellect appréhende les perfections [de Dieu] sur le mode que ces perfections ont dans les créatures ; et comme il les appréhende, il les signifie par des noms ». Dans notre langage, les noms qui signifient les perfections que nous attribuons à Dieu « ont le mode de signifier (*modus significandi*) qui convient aux créatures » (*Sum. theol.*, *I*ª, q. 13, a. 6, corp.). C'est l'une des raisons pour lesquelles notre langage sur Dieu n'est pas univoque mais analogue.

14. Saint Thomas, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 2, ad 2 : « Puisque le mode de signifier (*modus significandi*) suit le mode de connaître (*modus intelligendi*) [...], la création est signifiée par mode de changement (*significatur per modum mutationis*) : et c'est pourquoi l'on dit que créer, c'est "faire" quelque chose *ex nihilo*. Cependant, "faire" (*facere*) et "devenir" (*fieri*) conviennent davantage que "changer" (*mutare*) et "être changé" (*mutari*) : car "faire" et "devenir" impliquent une relation de cause à effet et une relation d'effet à cause, et ne comportent l'idée de changement (*mutatio*) que par voie de conséquence ».

15. Saint Thomas, *De potentia*, q. 3, a. 2, corp.

rien (*nihil*) ait préexisté ; or, si l'on exclut le changement, que reste-t-il de la notion de création ? Il ne reste que des *relations* : la relation de l'effet créé à sa cause créatrice, et la relation correspondante de la cause créatrice à l'effet créé.

> Dans la création, par laquelle toute la substance des choses est produite, on ne peut pas trouver quelque chose d'identique qui existe maintenant de manière différente qu'auparavant, si ce n'est selon notre mode de penser (*nisi secundum intellectum tantum*), comme lorsque nous pensons qu'une chose, qui n'existait pas totalement auparavant, existe ensuite. [...] Il s'ensuit que, si l'on écarte le changement (*subtracto motu*), il ne reste que des relations diverses (*diversae habitudines*) dans le Créateur et dans ce qui est créé[16].

L'affirmation de la création *ex nihilo*, purifiée de nos représentations « imaginatives », amène donc la théologie à concevoir la création en termes de *relations*.

2. Création et relations

Avant de considérer la « relation de création » proprement dite (b), il convient d'apporter quelques précisions préalables sur le statut de la relation d'un effet à sa cause (a) ; il faut aussi s'interroger sur la « paire de relations » que constitue la création : une relation de Dieu envers la créature et une relation de la créature envers Dieu (c). Dans le prolongement de ces explications, nous présenterons brièvement le rapport que la relation envers Dieu possède avec les autres relations que l'on observe parmi les créatures (d). Nous terminerons cette section par une récapitulation de l'enseignement de saint Thomas en apportant une dernière précision sur l'ordre des concepts dans notre intelligence de la « relation de création » (e).

a) La relation de causalité

Le fait d'« être causé » par Dieu est une propriété commune de tout étant : tout ce qui existe dans le monde est causé (créé) par Dieu. Nous pouvons pourtant définir un oiseau sans faire entrer, dans la définition de cet oiseau, le fait qu'il est créé par Dieu. Bien que l'homme soit créé par Dieu et « à l'image de Dieu », nous pouvons signifier l'*essence* de l'être humain sans

16. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 2, ad 2. Sur la création *ex nihilo*, l'exclusion du mouvement, la relation à la cause première et les rapports entre raison et foi concernant la création, voir Georges COTTIER, « La doctrine philosophique et théologique de la création chez Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 84/1 (2009), p. 71-83 ; Jean-Hervé NICOLAS, « Être créé », *Revue Thomiste* 92 (1992), p. 609-641.

mentionner, dans la définition de l'homme[17], sa relation envers Dieu Créateur ; c'est ainsi que la pensée classique a défini l'homme comme un « animal raisonnable »[18] et la personne comme une « substance individuelle de nature raisonnable ». Or, cela suscite immédiatement une question : le fait d'être produit par Dieu ne serait-il donc pas constitutif de la nature des choses ? Pour répondre à cette question, saint Thomas d'Aquin fait valoir le principe général suivant :

> La relation d'un étant envers sa cause n'entre pas dans la définition de l'étant qui est causé, mais cette relation est pourtant une conséquence de ce qui appartient à la nature [*ratio*] de cet étant[19].

Appliqué à notre relation envers Dieu Créateur, ce principe comporte deux éléments principaux. Premièrement, la relation envers Dieu comme Source créatrice n'entre pas dans la définition d'une chose en tant que telle (dans l'*essence* que signifie la définition de cette chose : *ratio*). Certes, l'essence des étants créés (comme toute perfection) est causée par Dieu mais *nous pouvons saisir et signifier l'essence des choses sans y introduire la relation à Dieu Créateur*. Deuxièmement, la dépendance par rapport à Dieu appartient pourtant *nécessairement* à chaque chose créée ; la relation envers Dieu comme cause (Dieu Créateur) est ce que l'on appelle un « accident propre de l'étant ». Avant Rabelais, saint Thomas l'explique ainsi :

> Du fait même que quelque chose est un étant par participation, il s'ensuit qu'il est causé par autre chose. Un étant par participation ne peut pas exister sans être causé, tout comme l'homme ne peut pas exister sans avoir la faculté de rire[20].

Cet exemple montre ce qu'est un « accident propre » de l'étant : dans les créatures, le fait d'être créé n'est pas à proprement parler un élément de l'essence des choses, ni un accident accessoire, mais c'est une *propriété nécessairement impliquée par l'être des créatures*. On peut l'expliquer de la façon suivante :

---

17. La définition d'une chose signifie l'essence (la « quiddité ») de cette chose.

18. Ou : « L'homme, c'est ce qui a la raison dans une nature sensible (*homo est id quod habet rationem in natura sensitiva*) » (saint THOMAS, *Sententia libri Metaphysicae*, Livre VII, lect. 9 ; n° 1463).

19. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *Ia*, q. 44, a. 1, ad 1 : « Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione ».

20. *Ibid.* : « Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum ; sicut nec homo, quin sit risibile ». Thomas ajoute aussitôt, concernant Dieu : « Mais puisque "être causé" n'appartient pas absolument à la notion de ce qui est (*non est de ratione entis simpliciter*), on trouve un certain étant qui n'est pas causé (*aliquod ens non causatum*) ».

> Bien que la cause première, qui est Dieu, n'entre pas dans l'essence (*essentia*) des choses créées, cependant l'existence (*esse*) qui est dans les créatures ne peut être comprise que comme découlant de l'être (*esse*) divin ; de même qu'un effet propre ne peut être compris que comme découlant de sa cause propre[21].

Cette explication métaphysique recourt à la différence entre l'essence et l'existence : tandis que la relation envers Dieu Créateur n'entre pas dans l'*essence* des choses (signalons que cela fonde la légitimité de l'étude du monde par les sciences naturelles qui, dans leurs limites et leur ordre propre, ne prennent pas en compte la relation à Dieu), l'*existence* des choses ne peut être saisie que comme donnée par Dieu (par participation) : du côté de l'existence (*esse*), la relation à Dieu comme Cause est nécessairement requise pour saisir l'être des choses. Nous retrouvons ici la place décisive de l'*esse* comme « terme formel » ou « raison propre » de l'objet de la création. L'ensemble s'éclaire par la doctrine de la *participation* (« un étant par participation ne peut pas exister sans être causé »).

b) Le rapport à Dieu Créateur : un accident dans le genre de la relation

Saint Thomas enseigne clairement que le rapport des créatures envers Dieu Créateur est un accident dans le genre de la relation. C'est une relation réelle « prédicamentale » ou « catégoriale ». Rappelons que l'on appelle relation prédicamentale (ou catégoriale) la relation qui est un *accident* relevant distinctement de l'un des dix modes d'attribution ou de prédication (les dix « prédicaments » ou « catégories » énoncés par Aristote), c'est-à-dire de l'un des dix modes de l'*être* signifiés par notre *langage*; la relation est alors l'un des neuf genres d'accidents. Dans ce cas, *la relation est différente de la substance des choses* : la relation est un accident qui « inhère » dans la substance (qui « existe dans » la substance) à laquelle elle « s'ajoute » : la relation prédicamentale réelle « fait composition » avec la substance à laquelle elle ajoute une détermination concrète dans l'ordre de *l'être* même[22].

---

21. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 1 : « Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum ; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino ; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria ». Il faut remarquer ici les expressions « effet propre » et « cause propre ». L'objection (arg. 1) prétendait que, puisque notre intellect peut connaître (*intelligere*) la nature (*natura*) d'une chose sans son rapport à Dieu Créateur, la chose elle-même (*res*) peut être connue sans ce rapport à Dieu.

22. C'est un point décisif de la doctrine de saint Thomas sur les relations (réelles), en parfaite cohérence avec sa pensée sur l'être des accidents. *In I Sent.*, dist. 8, q. 4, a. 3, corp. : « L'être de l'accident est d'inhérer et de dépendre, et par conséquent de faire composition avec

> Si la création est prise au sens passif [« création » au sens d'« être créé »], elle est un certain accident (*accidens*) dans la créature et elle signifie alors une certaine réalité (*quamdam rem*) qui ne se trouve pas à proprement parler dans le prédicament de la passion mais dans le genre de la relation (*in genere relationis*) : elle est un certain rapport de ce qui possède l'être à partir d'un autre [c'est-à-dire Dieu], par suite de l'opération divine (*habitudo habentis esse ab alio consequens operationem divinam*)[23].

Le rapport des créatures à Dieu Créateur est une certaine « *res* » dans les créatures. Cette réalité est un accident, une relation qui inhère dans la substance des réalités créées : c'est « la dépendance même de l'être créé envers le principe qui l'a produit », une dépendance qui fait partie du « genre de la relation »[24]. Telle est précisément la raison pour laquelle, suivant saint Thomas, la dépendance envers Dieu Créateur n'entre pas formellement dans la définition des choses, bien que tout étant créé possède une telle dépendance envers Dieu. Cet enseignement affirme le caractère fondamental du rapport à Dieu Créateur (« dépendance ») qui caractérise nécessairement chaque étant créé, tout en honorant la consistance propre des créatures. Pour mieux le saisir, considérons la paire de relations que forment le rapport de Dieu aux créatures et le rapport des créatures à Dieu.

c) Un couple de relations différentes

Où réside et *en quoi consiste* le « point de contact » des créatures avec Dieu Créateur ? Deux termes se trouvent en présence, et deux seulement : Dieu et

---

le sujet (*esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens*) » ; dist. 33, q. 1, a. 1, corp. : « Dans les relations réelles qui existent dans les créatures, l'être de la relation diffère de la substance qui est référée [par cette relation] (*est aliud esse relationis, et substantiae quae refertur*) ; et c'est pourquoi l'on dit que ces relations inhèrent (*inesse*) ; et en tant qu'elles inhèrent, elles font une composition de l'accident avec son sujet (*compositionem faciunt accidentis ad subjectum*) » ; *Somme contre les Gentils*, Livre IV, ch. 14 (n° 3508) : « Chez nous, les relations ont un être dépendant (*esse dependens*), car leur être (*esse*) est différent de l'être de la substance. [...] Il faut que leur être soit ajouté à celui de la substance et qu'il en dépende (*oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens*) » ; *De potentia*, q. 8, a. 1, ad 5 : « La relation réelle a un être (*esse*) différent de celui de la substance dans laquelle elle inhère ».

23. Saint THOMAS, *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2, ad 4.

24. Saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, Livre II, ch. 18 (n° 952) : « Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis » ; *De potentia*, q. 3, a. 3, corp. : « Si autem passive accipiatur, cum creatio, sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis » ; *ibid.*, ad 3 : « Illa relatio accidens est ».

la créature. La doctrine nicéenne de la création exclut en effet tout troisième terme intermédiaire entre Dieu et la créature[25].

Du côté de Dieu, la *simplicité* du Créateur exclut que la création puisse introduire un changement en Dieu : la création n'entraîne aucune modification qui « ajouterait » quelque chose à ce que Dieu est immuablement en lui-même et par lui-même de toute éternité. En raison de la simplicité divine, la doctrine catholique tient que l'action de Dieu n'est pas différente de l'être même de Dieu : l'action divine de création est réellement identique à l'essence de Dieu, avec un effet qui ne se trouve pas en Dieu mais dans les créatures.

> La création au sens actif signifie l'action de Dieu qui est son essence avec une relation à la créature[26]. – La création peut se prendre au sens actif et au sens passif : au sens actif, puisque la création signifie une opération de Dieu qui est son essence avec une certaine relation, la création est la substance divine[27]. – Prise au sens actif, la création signifie l'essence divine avec une certaine relation qui est co-intelligée, et ainsi la création est une réalité incréée[28].

L'affirmation « Dieu crée » ainsi que le nom « Créateur » engagent donc premièrement l'être ou l'essence simple et immuable de Dieu, et deuxièmement une relation envers la créature – une relation qui ne modifie pas l'être de Dieu. Il faut ajouter que, pour saint Thomas, l'action par laquelle Dieu conserve les créatures dans l'être n'est pas différente de l'action par laquelle il produit ces créatures : Dieu conserve les créatures dans l'être « par continuation de l'action par laquelle il donne l'être, une action qui a lieu sans mouvement ni temps ; tout comme la conservation de la lumière dans l'air se fait par l'influx continu du soleil »[29]. Bien que la création comporte l'aspect propre de « nouveauté

---

25. Notons qu'il en va de même dans l'union hypostatique : dans le Christ, la nature divine (Créateur) est unie à la nature humaine (créature) sans intermédiaire, c'est-à-dire à l'exclusion d'un troisième terme qui exercerait un impossible rôle de « tampon » entre la divinité et l'humanité. Il en va de même dans l'union substantielle de l'âme et du corps qui constitue la personne humaine : l'âme et le corps sont unis sans intermédiaire.

26. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 3, ad 1 : « Creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam ».

27. Saint THOMAS, *In II Sent.*, dist. 1, q. 1 a. 2, ad 4 : « Creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, cum creatio significet operationem divinam, quae est essentia ejus cum relatione quadam ; sic creatio est substantia divina ».

28. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 2 : « Creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum ».

29. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 104, a. 1, ad 4 : « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem ; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a

d'existence » (*novitas essendi*) par rapport à la conservation dans l'être (qui présuppose une existence déjà donnée)[30], saint Thomas pose fermement l'unité de l'action divine de « donner l'existence »[31]. Et du côté de la créature, comme nous l'avons vu :

> La création prise au sens passif [...] est une réalité (*aliquid*) dans le genre de la relation[32]. – La relation de la créature à Dieu est une relation réelle (*relatio realis*)[33].

La création engage ainsi une paire mixte de relations : la relation est réelle dans la créature mais « de raison » en Dieu :

> Les relations signifiées par les noms attribués à Dieu temporellement [comme « Créateur », « Seigneur »] sont « de raison » (*rationis*) seulement en Dieu ; tandis que les relations correspondantes dans les créatures sont réelles (*secundum rem*)[34].

Il convient donc d'examiner plus précisément ces deux sortes de relations et la paire qu'elles forment[35].

---

sole ». Cf. *De potentia*, q. 5, a. 1, ad 2 : « Ce n'est pas par une autre opération que Dieu produit les choses dans l'existence (*producit res in esse*) et qu'il les conserve dans l'existence (*et eas in esse conservat*). [...] L'opération de Dieu qui est par soi la cause du fait qu'une chose existe n'est donc pas différente selon qu'elle produit le commencement d'exister et la continuation de l'existence (*non est alia secundum quod facit principium essendi et essendi continuationem*) ».

30. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 6 : « La création implique une relation avec une nouveauté d'existence (*relationem [...] cum novitate essendi*). Il n'est donc pas nécessaire que la chose soit [constamment] créée aussi longtemps qu'elle existe, bien qu'elle se réfère toujours à Dieu. Il n'y aurait cependant pas d'inconvénient à dire que, comme l'air est illuminé par le soleil aussi longtemps qu'il brille, la créature est faite (*fiat*) par Dieu aussi longtemps qu'elle possède l'existence, comme Augustin l'affirme dans son *Traité sur la Genèse au sens littéral*. Mais on ne trouve ici qu'une différence selon le nom, dans la mesure où le nom de "création" peut être pris avec ou sans l'idée de "nouveauté" ».

31. Saint Thomas exclut également que, dans la créature, la relation de création se porte vers le non-être. C'est une caractéristique de l'enseignement thomiste : par sa « relation de création », la créature ne se rapporte pas au non-être mais à Dieu qui, dans une même opération, *donne l'être et conserve dans l'être*. Voir par exemple *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 5 : « Relatio praedicta non est intelligenda entis ad non ens » (comme nous l'indiquerons plus bas, une telle relation au non-être ne serait pas « réelle »).

32. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 3, corp.

33. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 3, ad 1 ; cf. q. 13, a. 7.

34. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 13, a. 7, ad 4.

35. Pour des références et davantage de détails concernant ce qui suit, voir Gilles EMERY, « *Ad aliquid* : la relation chez Thomas d'Aquin », dans *Saint Thomas d'Aquin*, éd. Thierry-Dominique Humbrecht, "Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie", Paris, Cerf, 2010, p. 113-135, en particulier p. 121-132.

Relations réelles

Il y a, en premier lieu, les relations que l'on appelle « réelles ». Il s'agit des relations qui ne sont ni inventées, ni posées par notre esprit seulement, mais qui existent bien concrètement dans les choses avec un véritable poids ontologique (accident). Thomas parle à leur sujet de « relation réelle », de « rapport réel » (*respectus realis*), d'une relation qui existe « réellement » (*realiter*) ou « selon la réalité » (*secundum rem*) « dans la nature même des choses » (*in ipsa natura rerum*), « dans les réalités extra-mentales » (*in rebus extra animam*)[36]. Ces relations ne sont pas produites par la comparaison de notre esprit qui met des choses en rapport les unes avec les autres. Ces relations réelles n'existent pas « entre » les choses mais bien *dans* les choses : elles « inhèrent dans » (existent dans) les choses à la manière d'un accident dans la substance. L'exemple classique, développé dans le contexte de la théologie trinitaire, est la relation d'un enfant à ses parents : la relation de « filiation » est une relation réelle qui détermine ontologiquement le sujet qui est « fils » ou « fille » (cette relation est fondée sur l'action des parents qui engendrent leur enfant et sur la réception de cette action dans l'enfant lui-même).

En référence à Aristote[37], Thomas d'Aquin tient que seuls *deux fondements* peuvent causer une relation réelle : la quantité et l'action-passion, qui sont des accidents (et qui, comme tels, diffèrent de la substance). « Selon le Philosophe au livre V de la Métaphysique, toute relation est fondée (*fundatur*) soit sur la quantité, comme le double et la moitié, soit sur l'action et la passion, comme par exemple ce qui "fait" et ce qui "est fait", ou père et fils, maître et serviteur, et les choses du même genre »[38]. En résumé : « Une chose (*res*) est ordonnée (*ordinatur*) à une autre soit selon la quantité, soit selon la puissance (*virtus*) active ou passive. Car c'est seulement à partir de ces deux [fondements] qu'en

36. Pour ce vocabulaire, voir A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Exposé historique et systématique, Paris, Vrin, 1952. Malgré certaines interprétations discutables et la surdétermination de l'exposé de l'enseignement thomiste par la problématique des relations transcendantales, cette étude demeure fort utile : nous lui avons emprunté certains éléments. Voir aussi Mark G. HENNINGER, *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 13-39 ; Rolf SCHÖNBERGER, *Relation als Vergleich*, Leiden, Brill, 1994, p. 63-76.

37. ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre V (Delta), 15 (1020b26 – 1021a26). Quand saint Thomas parle de « fondement » (*fundamentum*) de la relation, il n'entend pas le sujet qui porte la relation mais la *cause* de la relation, c'est-à-dire ce qui fait advenir la relation réelle. Ce vocabulaire se distingue de celui d'autres auteurs que nous examinerons plus bas et pour lesquels le « fondement » désigne le sujet de la relation.

38. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*[a], q. 28, a. 4, corp.

une chose se trouve un rapport envers quelque chose d'extérieur »[39]. Moyennant le fondement qui cause la relation dans le sujet, l'être (*esse*) de cette relation dépend de la substance qui la porte et il diffère de l'être de cette substance[40].

En de nombreux textes, Thomas d'Aquin s'emploie à manifester l'existence de relations réelles. Aristote est fréquemment invoqué en ce sens[41]. Saint Thomas note que le Stagirite a placé la relation (*ad aliquid*) parmi les prédicaments ; or, ces prédicaments concernent des réalités extra-mentales (*res extra animam existens*). Suivant l'Aquinate, Aristote a posé « l'être de raison » en le distinguant précisément de l'être qui relève des dix prédicaments. Plus profondément, Thomas fait observer *l'ordre de l'univers* ; la reconnaissance d'un univers ordonné amène à reconnaître l'existence de relations réelles qui se trouvent *dans* les choses : « Il faut donc qu'il y ait un certain ordre dans les choses elles-mêmes (*in ipsis rebus*) : et cet ordre (*ordo*) est une relation (*relatio*). C'est pourquoi il faut que, dans les choses elles-mêmes (*in rebus ipsis*), il y ait certaines relations par lesquelles une réalité est ordonnée à une autre »[42]. Nous reviendrons plus bas sur la place de « l'ordre de l'univers » dans la pensée de saint Thomas.

Cette doctrine se distingue profondément du nominalisme postérieur qui tendra à réduire les relations à des comparaisons de l'esprit, situant alors ces relations « entre » les choses plutôt que dans les choses. Pour le franciscain Guillaume d'Ockham, au XIVe siècle, le prédicament de la relation sera exclusivement composé de noms, c'est-à-dire de *mots* relatifs et non pas de choses existant hors de notre esprit : seule existe la chose singulière dans son irréductibilité absolue[43]. Ockham écartera donc l'existence de relations dans la réalité des choses ; il ne maintiendra l'existence de relations réelles extra-mentales que « là où la foi oblige » (doctrine de la Trinité), posant ainsi une rupture entre la philosophie et la théologie. Concernant les relations impliquées dans la création, Ockham tient la position suivante :

39. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 9, corp.

40. Voir plus haut la note 22.

41. On en trouve un bel exemple en *De potentia*, q. 7, a. 9, corp.

42. *De potentia*, q. 7, a. 9, corp. Le texte se poursuit par l'indication des deux fondements entraînant l'existence de relations réelles (la quantité et l'action-passion).

43. Voir Béatrice BERETTA, *Ad aliquid : La relation chez Guillaume d'Occam*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1999.

> J'affirme de manière générale que ni la création-action, ni la création-passion, ni la conservation-action, ni la conservation-passion ne posent une réalité extra-mentale différente des choses absolues. [...] La création de la pierre, soit au sens actif soit au sens passif, ne signifie pas quelque chose de distinct de Dieu et de la pierre[44]. – La relation ne dit rien de positif en plus de l'absolu[45].

Le « rasoir » d'Ockham manifeste ici son nominalisme tranchant : seule existe la réalité absolue à laquelle la création n'ajoute rien de concret. Nous sommes à mille lieues de la métaphysique thomiste de la création et de l'affirmation thomiste de relations réelles extra-mentales distinctes de leur sujet. Pour bien saisir la pensée de saint Thomas, il convient donc de noter son insistance sur l'existence concrète de certaines relations dans la réalité même des choses, hors de notre esprit : tel est, pour Thomas d'Aquin, le cas de la relation de création dans les créatures.

Relations de raison

En deuxième lieu, il y a les relations que saint Thomas, comme ses contemporains, appelle « de raison ». Ce sont les relations qui n'existent pas concrètement dans les choses mais qui sont posées par une intelligence. Saint Thomas parle à ce sujet de « relation de raison » (*relatio rationis*) ou « selon la raison seulement » (*secundum rationem tantum*), « selon le mode de connaître » (*secundum modum intelligendi*) ; une telle relation est un « être de raison » (*res rationis tantum*) qui n'existe que « dans l'intelligence » (*in intellectu tantum*) ou « dans l'appréhension de la raison » (*in ipsa apprehensione rationis*). La différence des « relations réelles » et des « relations de raison » ne concerne pas la notion formelle de relation (le « rapport à autrui »), car cette formalité s'observe dans les deux cas ; cette différence touche l'existence (*esse*) de la relation. Il y a « relation de raison » lorsqu'un terme n'est pas réellement distinct de son corrélatif (par exemple dans le cas de la relation d'identité d'une chose avec elle-même), lorsque le corrélatif est privé de

44. GUILLAUME D'OCKHAM, *Quodlibet* VII, q. 1 (*Opera theologica*, vol. 9, éd. Joseph C. Wey, New York, St. Bonaventure University, 1980, p. 703 et 705) : « Generaliter dico quod nec creatio actio nec creatio passio nec conservatio actio nec conservatio passio dicit aliam rem extra animam a rebus absolutis. [...] Creatio lapidis sive activa siva passiva non significat aliquid positivum distinctum a Deo et lapide ».

45. GUILLAUME D'OCKHAM, *In II Sent.*, q. 2 (*Opera theologica*, vol. 5, éd. Gedeon Gál et Rega Wood, New York, St. Bonaventure University, 1981, p. 48) : « Relatio nihil positivum dicit praeter absolutum ». Telle est l'opinion qu'Ockham juge la plus probable (*probabilior*), après une longue critique de la pensée d'Henri de Gand et de Duns Scot (que nous présenterons plus bas) sur la question : « La création au sens passif diffère-t-elle de la créature ? ».

réalité (la relation à un non-existant), lorsqu'un terme ne fait pas partie du même ordre que son corrélatif (c'est ce que nous observerons dans le cas de la relation de Dieu aux créatures), et lorsque la relation n'a pas de fondement (quantité et action/passion) qui puisse en établir la réalité, notamment dans le cas de relations de relations[46].

Observant que « la relation de raison consiste dans l'ordre des concepts (*ordo intellectuum*) », Thomas en spécifie *deux modalités*[47] qu'il importe de noter pour notre propos. (1) Selon la première modalité, l'ordre des concepts est posé ou « inventé » (*adinventus*) par notre intellect qui l'attribue aux choses en tant que ces choses sont connues (*rebus intellectis, prout sunt intellectae*) : tel est le cas, par exemple, de la relation du genre et de l'espèce ; l'intellect pose l'ordre mutuel des concepts ou considère le rapport entre ce qui se trouve dans la pensée et les choses extra-mentales. Ce sont les relations logiques à proprement parler. De ces relations, on peut bien affirmer qu'elles existent « entre » les choses. (2) La seconde modalité s'observe lorsque la relation « de raison » découle de notre « mode de connaître ». Dans ce cas, saisissant une chose en rapport à une autre, notre intellect attribue bien la relation à la chose elle-même (*huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re*) ; il n'invente pas cette relation mais il la reconnaît en concevant les choses de façon ordonnée. Saint Thomas invoque cette seconde modalité des « relations de raison » pour rendre compte des paires mixtes de relations. Par exemple, en vertu de la relation réelle que mon intellect entretient avec la chose qu'il connaît (cette relation est bien réelle dans mon intelligence qui s'en trouve perfectionnée !)[48], je reconnais *nécessairement* une *relation correspondante* dans la chose connue, c'est-à-dire une relation de la chose connue envers mon intellect ; mais dans la chose elle-même qui est connue, cette relation n'est pas « réelle », elle n'apporte pas un surplus d'être à la chose connue (le fait que je connaisse une chose ne modifie pas ontologiquement cette chose connue). Mon intellect attribue alors au terme correspondant (la réalité connue) une relation « de raison ». C'est cette *seconde* modalité des « relations de raison » qui, par analogie, s'applique à la relation de Dieu Créateur envers les créatures. Voyons cela de plus près.

46. Saint THOMAS, *In I Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 1, corp. ; *De veritate*, q. 1, a. 5, ad 15 ; *De potentia*, q. 7, a. 11, corp.

47. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 11, corp.

48. Ce perfectionnement est fondé dans l'acte de connaître (voici le « fondement » : l'*action* de connaissance) qui entraîne l'existence d'une relation réelle, dans l'intellect, envers la chose connue.

Trois paires de relations

Puisqu'il y a deux types de relations, saint Thomas pose donc trois sortes de paires de relations. La première sorte est constituée de relations qui sont « réelles » de part et d'autre, c'est-à-dire réelles dans les deux termes corrélatifs. Plusieurs conditions sont requises pour que deux choses entretiennent une relation mutuellement réelle; il faut: 1° que les deux termes en relation soient bien réels (*quod utrumque sit ens*); 2° que ces deux termes soient réellement distincts; 3° qu'ils appartiennent à un « même ordre »; 4° que la relation résulte d'un fondement (quantité ou action-passion) qui la cause dans le sujet[49]. La deuxième sorte concerne les relations qui sont « de raison » dans les deux termes corrélatifs. Et la troisième sorte de paires de relations s'observe lorsqu'une relation est « réelle » dans un terme relatif tandis que la relation correspondante est « de raison » dans le terme corrélatif. L'exemple classique de cette troisième sorte « mixte » est celui de la connaissance mentionné plus haut: la relation qu'un sujet connaissant entretient avec la chose qu'il connaît est « réelle » dans le sujet qui connaît, mais dans la chose connue cette relation est « de raison ». Cette dissymétrie repose fondamentalement sur le fait que l'acte de connaître et l'objet connu ne sont *pas du même ordre*: en elle-même, la chose connue existe dans l'ordre de l'être naturel (*esse naturale*), tandis que le fait d'« être connu » est de l'ordre sensible ou intelligible (*esse sensibilis et intelligibilis*)[50].

C'est cette troisième sorte, celle des « paires mixtes de relations », qui s'applique par analogie aux rapports des créatures et de Dieu Créateur. Dans la

49. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 13, a. 7, corp.; *In I Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, corp.; *De potentia*, q. 7, a. 11, corp.

50. Dans ses explications sur ce sujet, saint Thomas se réfère à Aristote (qui n'avait pourtant pas discuté profondément cet aspect). Voir par exemple saint THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 1, ad 9 (« ut patet per Philosophum »); q. 7, a. 10, sed contra 2; q. 7, a. 11, ad 1 (en référence à ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre V, 15 [1021a29-30]) ; *Sententia libri Metaphysicae*, Livre V, lect. 17 (n° 1026): « Il [Aristote] dit que le troisième mode des relations diffère des précédents en ceci que, dans les précédents, chaque terme est dit relativement du fait qu'il se réfère à autre chose (*dicitur relative ex hoc, quod ipsum ad aliud refertur*) et non pas parce qu'une chose se réfère à lui: en effet, le double se réfère à la moitié et réciproquement; et de même le père au fils, et réciproquement. Mais selon ce troisième mode, un terme est dit relativement du seul fait que quelque chose se réfère à lui (*hoc tertio modo aliquid dicitur relative ex eo solum, quod aliquid refertur ad ipsum*): cela s'observe manifestement dans le fait que le sensible et le connaissable sont dits de façon relative parce que d'autres choses se réfèrent à eux; en effet, une chose est dite connaissable (*scibile*) parce qu'on en a la connaissance; et semblablement une chose est dite sensible (*sensibilis*) parce qu'elle peut être sentie ».

créature, la relation est « réelle » (accident inhérant réellement dans la substance) parce que la créature reçoit son être de Dieu : la relation de la créature à Dieu, *fondée sur l'action divine*, détermine concrètement la créature[51]. Mais la relation correspondante en Dieu est « de raison ». Il faut néanmoins prendre garde à ce vocabulaire : affirmer que la relation de création est « réelle » dans les créatures mais « de raison » en Dieu ne signifie absolument pas que Dieu soit indifférent à ses créatures ni que le rapport de Dieu au monde soit une illusion ! Cela signifie plutôt que Dieu n'est pas enrichi par sa relation au monde car *Dieu est hors de l'ordre des créatures.* Cette relation au monde ne rend pas Dieu plus parfait mais c'est la créature qui est enrichie par l'action divine. L'*action* de Dieu est bien réelle[52] : elle est *réelle au point qu'elle s'identifie à l'essence et à l'être même de Dieu* ! Mais elle n'ajoute pas de « plus » à ce qu'est Dieu, elle n'introduit aucune différence en Dieu lui-même. C'est en ce sens que l'on parle d'une relation « de raison » en Dieu à l'égard des créatures : Dieu Créateur *dépasse* la relation que nous entretenons avec lui parce qu'il en est la cause transcendante, c'est-à-dire *parce qu'il est d'un autre ordre que nous*[53].

d) Duplex ordo

Chez saint Thomas, l'affirmation de la relation des créatures à Dieu s'accompagne très souvent d'une réflexion sur les innombrables relations que les créatures entretiennent les unes avec les autres[54]. Cette réflexion souligne la place fondamentale de la relation à Dieu et elle met en relief la valeur du monde créé dans son ordre interne. Elle est généralement posée autour de la

---

51. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 28, a. 1, ad 3 : « Dans les créatures, la relation à Dieu est réelle (*realis relatio*) parce que les créatures sont contenues sous l'ordre divin et qu'il est dans leur nature qu'elles dépendent de Dieu ».

52. Certes, du côté créé, toute la consistance ontologique de la création réside dans la relation de la créature envers Dieu Créateur. Mais on ne doit pas négliger la réalité de l'action de Dieu (c'est-à-dire son essence) et l'importance de la « relation de raison » en Dieu Créateur. Cela invite à nuancer quelque peu l'affirmation du Père Sertillanges : « Que reste-t-il dès lors entre nos mains ? – Une relation *unilatérale* de dépendance, et *rien d'autre* » ; A.-D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945, p. 46 (les italiques sont de nous). Malgré les critiques qu'on peut lui adresser sur certains points, ce livre demeure un ouvrage de référence.

53. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 13, a. 7 ; q. 28, a. 1, ad 3 : « Puisque la créature procède de Dieu dans une nature différente de celle de Dieu (*in diversitate naturae*), et puisque Dieu est hors de tout l'ordre des créatures (*Deus est extra ordinem totius creaturae*), la relation de Dieu aux créatures n'appartient pas à sa nature (*nec ex eius natura est eius habitudo ad creaturas.* [...] C'est pourquoi, en Dieu, la relation aux créatures n'est pas réelle (*non est realis relatio ad creaturas*) ». Rappelons que l'appartenance à un « même ordre » est une condition de l'existence d'une relation réelle.

54. Le meilleur exemple se trouve probablement en *De potentia*, q. 7, a. 9.

notion de « bien ». Pour un instant, nous considérons Dieu non seulement comme cause productrice des créatures mais aussi comme fin ultime, ces deux aspects étant intrinsèquement liés[55]. Le bien est ce que tout existant recherche; le *bonum* (ce qui est bon) implique un rapport à une réalité désirable (*appetibile*): il est la fin de toute action[56]. Sur cette base, poursuit saint Thomas, il existe un double ordre des choses dans l'univers (*duplex ordo in universo*), un double ordre de finalité, un double rapport à la fin, autrement dit: un double bien. Dans ce contexte, le terme *ordo* signifie précisément « rapport » ou « relation »[57], spécialement la relation à une fin.

> Selon Aristote (*Métaphysique* IX), il existe un double bien de l'ordre (*duplex bonum ordinis*) dans l'univers: le premier en tant que tout l'univers est ordonné à ce qui est hors de l'univers, comme une armée est ordonnée à son chef; le second en tant que les parties de l'univers sont mutuellement ordonnées, comme les parties d'une armée. Or le second ordre existe en raison du premier (*secundus autem ordo est propter primum*). C'est ainsi que Dieu, du fait qu'il se veut lui-même comme fin [des créatures], veut les autres choses qui lui sont ordonnées comme à leur fin. Il veut donc: 1° le bien de l'ordre de l'univers tout entier ordonné à lui-même, et 2° le bien de l'ordre de l'univers selon ses parties ordonnées entre elles. Et le bien de l'ordre provient des biens singuliers[58].

La bonté des choses ne consiste pas seulement dans les perfections qu'elles possèdent en elles-mêmes mais aussi dans l'ordre que ces choses entretiennent avec d'autres. Le « bien de l'univers » est le bien d'un ordre (*bonum ordinis*) enraciné dans les biens singuliers. Ce bien de l'univers consiste précisément dans les rapports mutuels de ses parties et dans le rapport envers Dieu. Outre le caractère *réel* de ces rapports, saint Thomas souligne la priorité de la relation à Dieu: l'ordre interne de l'univers, c'est-à-dire les relations que les créatures entretiennent les unes avec les autres, existe en raison de l'ordre envers Dieu et pour l'ordre envers Dieu[59]. L'ordre interne de l'univers est clairement

55. Voir saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 44, a. 4.

56. Voir saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 5.

57. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 9, corp.: « Il doit donc exister un certain ordre (*ordo*) dans les choses elles-mêmes et cet ordre est une certaine relation (*hic autem ordo relatio quaedam est*) ».

58. Saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, Livre I, ch. 78 (n° 663). C'est *parce que* Dieu se veut comme fin ultime des créatures qu'il veut l'ordre interne des parties de l'univers créé.

59. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 103, a. 2, ad 3: « La fin de l'univers est un certain bien qui existe en lui [l'univers], c'est-à-dire l'ordre de l'univers lui-même (*ordo ipsius universi*); ce bien n'est pourtant pas la fin ultime mais il est ordonné à un bien extrinsèque (*bonum extrinsecum*) comme à sa fin ultime ».

subordonné à l'ordre des créatures envers le Bien ultime « extrinsèque » (c'est-à-dire « hors de l'univers ») qui est Dieu lui-même :

> Dieu a institué un double ordre (*duplex ordo*) dans l'univers. L'ordre principal (*principalis*) consiste en ce que les créatures sont ordonnées à Dieu ; et l'ordre secondaire (*secundarius*) consiste en ce qu'une créature aide l'autre pour qu'elle parvienne à la similitude de Dieu. [...] L'ordre mutuel des parties de l'univers existe en vue de l'ordre au bien ultime (*ordo partium universi ad invicem est propter illum ordinem qui est in bonum ultimum*)[60].

La synthèse de ces deux ordres est très claire : l'ordre mutuel des créatures existe en raison de l'ordre envers Dieu et en vue de l'ordre envers Dieu. Cet enseignement sur le *duplex ordo* fonde l'« autonomie » relative des réalités temporelles. Il éclaire notamment les affirmations de Vatican II concernant l'« autonomie des réalités terrestres »[61]. Nous retrouvons ici un aspect de la relation à Dieu Créateur noté plus haut au sujet de la relation de causalité comme « accident propre de l'étant » : les créatures possèdent une consistance propre. La valeur du monde ne se réduit pas exclusivement au rapport envers Dieu (ajoutons, sous un autre aspect : la consistance *naturelle* des choses n'est pas dissoute dans le surnaturel). Bien plutôt, le rapport fondamental et *premier* de toutes choses à Dieu Créateur implique un ordre propre *second* des réalités temporelles[62].

e) Récapitulation de la pensée de saint Thomas

Nous avons observé les principaux éléments doctrinaux requis pour saisir ce qu'est la création dans la réalité des choses. Ces éléments sont : la simplicité

---

60. Saint THOMAS, *In II Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 3, corp.

61. VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n° 36, § 2 et § 3 : « Si, par "autonomie des réalités terrestres", on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime : non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance (*ordine*) et leurs lois spécifiques. [...] Mais si, par "autonomie des réalités temporelles", on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu. En effet, la créature sans Créateur s'évanouit ». Il faut noter ici la mention expresse de l'« ordre », de la « création » et du « Créateur ».

62. Le Père Sertillanges souligne vigoureusement cette « autonomie des êtres ». Cependant, il nous semble que les textes de saint Thomas ne permettent pas de dire : « Toutes choses sont, de par Dieu, comme s'il n'y avait pas de Dieu » (*L'idée de création*, p. 60) ; cette affirmation dépasse la pensée de saint Thomas jusqu'à s'en écarter.

de Dieu, la création *ex nihilo* (qui exclut le changement), la relation de causalité, la relation comme accident et les paires mixtes de relations. Nous avons également noté les conséquences que saint Thomas en tire. Du côté de Dieu (« création active »), la création est l'agir même de Dieu, c'est-à-dire l'essence de Dieu avec une relation « de raison » envers la créature. Et *dans* la créature (« création passive »), la création est une relation réelle de dépendance radicale envers Dieu, avec une note de « nouveauté d'être » : la réalité concrète (la consistance ontologique) de la création réside donc dans la relation que la créature entretient avec Dieu en vertu de l'opération créatrice de Dieu. Au sens passif, la création est *le rapport de dépendance originelle des créatures envers Dieu.* « La création [...] est la dépendance même de l'être créé à l'égard du principe par lequel cet être créé est établi (*ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur*) »[63]. Cette relation est un accident propre de tout étant créé, une relation prédicamentale réelle dans le genre de la relation. Comme tout accident, cette relation de création n'est pas à proprement parler « créée » mais « concréée »[64].

> La création pose bien quelque chose (*aliquid*) dans l'être créé mais seulement selon la relation (*secundum relationem tantum*). En effet, ce qui est créé ne se fait pas par mouvement ou changement. Car ce qui se fait par mouvement ou changement se fait à partir d'une réalité préexistante : c'est ce qui se passe dans les productions particulières de certains étants ; mais cela ne peut pas être le cas de la production de tout l'être par la cause universelle de tous les étants, qui est Dieu. Car en créant Dieu produit les choses sans mouvement. Et lorsque, de l'action et de la passion, on écarte le mouvement, il ne reste rien d'autre que la *relation*, comme on l'a dit. Aussi faut-il que, dans la créature, la création ne soit rien d'autre qu'une certaine *relation* au Créateur, en tant que le Créateur est le principe de l'être (*esse*) des créatures[65].

63. Saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, Livre II, ch. 18 (n° 952).

64. Saint THOMAS, *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 2 : « Si, de façon stricte, nous prenons le nom de "créature" seulement pour la réalité qui subsiste (seule la réalité qui subsiste est "faite" et "créée", tout comme c'est elle qui possède proprement l'*esse*), alors la relation [de la créature envers Dieu Créateur] n'est pas "créée" mais "concréée" (*concreatum*), tout comme elle n'est pas un "étant" (*ens*) à proprement parler mais quelque chose qui "inhère" (*inhaerens*). Et il en va semblablement de tous les accidents » ; *ibid.*, ad 7 : « Ce qui acquiert la relation de création (*relatio creationis*) à titre principal, c'est la réalité qui subsiste (*res subsistens*), de laquelle la relation de création diffère ; la relation de création est pourtant elle-même une créature (*creatura*), non pas principalement mais comme secondairement (*non principaliter, sed quasi secundario*), c'est-à-dire comme quelque chose de "concréé" (*quid concreatum*) ».

65. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 3, corp. Pour une présentation de ce texte, voir Margherita Maria ROSSI, « "Creatio in creatura non est nisi relatio quaedam" : Riflessioni su *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 3 », dans *Istituto San Tommaso, Studi 1996*, A cura di Dietrich Lorenz, Rome, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, 1997, p. 153-181.

Une conséquence complexe de cet enseignement consiste dans la mise en ordre de nos concepts concernant l'existence des créatures et leur relation à Dieu Créateur : puisque la « relation de création » est un accident qui diffère de la substance de la créature, cette créature est-elle le *terme* ou le *sujet* de la création[66] ? La réponse dépend de l'aspect sous lequel on considère la « création ». Précisons que cette dernière mise au point concerne *notre intelligence de la création*, c'est-à-dire l'ordre des concepts dans notre esprit :

> [1°] *Signifiée* comme un changement, la création a pour terme la créature. [2°] Mais selon que la création est *en vérité* une relation, la créature est son sujet et la précède dans l'existence, comme le sujet précède l'accident. [3°] Cependant, la création possède une certaine priorité par rapport à la créature du côté de l'objet auquel la créature se réfère [Dieu Créateur] et qui est le principe de la créature[67].

Premièrement, en tant que nous nous *représentons* et que nous *signifions* la création à la manière d'un changement, la création est saisie comme un processus qui *aboutit* à la créature elle-même. Dans ce cas, la créature est vue comme le « terme » de la création. Cette approche reflète la conception « imaginative » de la création que nous avons expliquée plus haut[68]. Deuxièmement, dans la réalité des choses créées, la création est une relation : de ce point de vue, la créature apparaît comme le « sujet » de la création, c'est-à-dire comme cela même qui porte la « relation de création » ; dans les choses créées, la création est une relation dont le sujet (la chose en laquelle cette relation existe) est la créature qui subsiste. Cette approche correspond à la « vérité » de la notion de création. La « relation de création » ne s'identifie pas à la substance de la créature mais elle est un accident propre qui s'ajoute à la substance de la créature avec laquelle elle « fait composition ». Le problème de notre intelligence provient du fait que, suivant l'ordre de nos concepts, nous devons nécessairement poser un sujet *avant* de pouvoir poser la relation que ce sujet possède. C'est pourquoi, bien que tel être soit une créature en vertu de sa relation de création, saint Thomas explique que la créature « précède dans l'être » la relation de création « comme le sujet précède

66. Dans ce contexte, le mot « terme » désigne ce qui est créé, la réalité produite par création. Quant au mot « sujet », il désigne la réalité qui porte la relation de création, c'est-à-dire la chose en laquelle cette relation inhère.

67. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 3, ad 3 : « Creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus ; sed secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae ». Voir aussi *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 3.

68. Voir ci-dessus les notes 13, 14 et 15.

l'accident ». Troisièmement, si l'on considère le terme corrélatif, c'est-à-dire Dieu Créateur, alors la création « précède » conceptuellement la créature : sans l'action créatrice de Dieu, c'est-à-dire sans *Dieu Créateur auquel la créature se réfère par sa relation de création*, cette créature n'existerait pas.

Ces explications peuvent paraître bien subtiles mais elles ne sont pas sans importance. D'une part, elles offrent un saisissant résumé des divers points de vue sous lesquels nous envisageons la création (la créature elle-même, la relation de création, Dieu Créateur). D'autre part, la complexité de cette réflexion manifeste la position que saint Thomas soutient résolument jusqu'en ses ultimes conséquences : dans la créature, la création est une relation accidentelle, un accident propre dans le genre de la relation. Les enjeux de cet enseignement, sur lesquels nous reviendrons dans notre conclusion, apparaîtront mieux par la considération de la pensée d'autres théologiens.

3. La relation à Dieu : une relation qui s'identifie à la créature elle-même ?

La thèse thomiste qui pose la relation de création comme un accident dans la créature n'est pas anodine ; elle porte la marque philosophique et théologique de la conception propre de saint Thomas concernant les rapports du monde à Dieu. En effet, un vaste courant de penseurs chrétiens se refuse à reconnaître l'accidentalité de cette relation et tend à la considérer comme une réalité relevant de l'essence des créatures, ou s'identifiant à la substance même de ces créatures.

a) Saint Bonaventure

À la même époque que saint Thomas, saint Bonaventure tient que la relation de création ne peut pas être un accident. Dans son étude du mystère de Dieu, lorsqu'il traite les noms que nous donnons à Dieu en raison de son action dans le temps, le docteur franciscain explique :

> Il faut dire que la créature, quant à son être premier, dépend essentiellement [de Dieu] : et une telle relation, qui exprime cette dépendance [envers Dieu], n'est pas accidentelle à la créature mais elle lui est bien plutôt essentielle[69].

69. Saint BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 30, dubium 4 : « Item quaeritur de hoc quod dicit, quod accidens est in creatura, cum relatio est creaturae ad Creatorem. [...] Dicendum, quod creatura quantum ad esse primum essentialiter dependet ; et talis relatio, quae exprimit illam dependentiam, non est creaturae accidentalis, sed magis essentialis » (*Opera omnia*, vol. 1, Quaracchi, 1882, p. 528). Le commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences* est antérieur à celui de saint Thomas. Notre docteur dominicain connaissait le commentaire de son collègue franciscain et l'avait très vraisemblablement sur sa table de travail lorsqu'il rédigeait son propre commentaire.

Saint Bonaventure présente ici deux objections. Il écarte la seconde (si la relation de création était un accident, elle serait une créature qui, comme telle, devrait se référer à Dieu par une autre relation, entraînant ainsi un processus à l'infini)[70]. Mais il laisse la première objection sans réponse car il l'accepte implicitement dans son explication principale. Cette première objection, que nous retrouverons chez Duns Scot, mérite d'être notée : « On peut connaître une réalité même en écartant l'un de ses accidents ; si donc la relation au Créateur advient [au titre d'un accident] à la créature, une fois cet accident écarté, on peut encore saisir la réalité créée même en faisant abstraction de son rapport au Créateur »[71]. Or, pour le docteur séraphique, la créature ne peut pas être saisie sans son rapport au Créateur : c'est précisément ce qu'exprime la thèse qui conçoit la relation de création comme essentielle et non pas accidentelle.

Plus loin, dans son étude de la création, saint Bonaventure traite le statut de la relation de création dans une question intitulée : « La création désigne-t-elle quelque chose d'intermédiaire (*medium*) entre le Créateur et la créature ? » La réponse exige quelque attention. Si l'on considère la création active, c'est-à-dire l'action divine, la création n'est « intermédiaire » que selon notre mode de connaître (*secundum rationem intelligendi*). Et si l'on considère la création passive, Bonaventure introduit une distinction. D'un côté, le nom « créature » (*creatura*) peut signifier tout ce qui a l'être après le non-être : dans ce cas, la notion de « création » est bien incluse dans le nom de « créature », car ce nom « créature » s'applique aussi bien aux choses créées qu'aux propriétés « concréées » ; la création n'est alors aucunement intermédiaire, ni dans la réalité ni conceptuellement (*nec re nec ratione*). De l'autre côté, le nom « créature » peut désigner la *substance* d'une chose produite *ex nihilo* : dans ce cas, la « création » est conçue comme intermédiaire, non pas dans la réalité mais « selon la raison et le rapport » ; selon le « rapport » : il s'agit de la relation au non-être antérieur et au principe producteur (Dieu) ; et selon la

70. À cet argument, saint BONAVENTURE répond que les relations ne se réfèrent pas (*ipsae autem relationes sive respectus non referuntur*) : ce sont plutôt les étants concrets qui se réfèrent par des relations. Il faut donc comprendre que « les relations se réfèrent avec leurs sujets (*cum subiectis*) » (*ibid.*). De son côté, saint Thomas répond à cette même objection de la manière suivante : « Les relations, puisque leur être même consiste à se rapporter à autre chose, ne sont pas référées par d'autres relations mais par elles-mêmes (*referuntur… per seipsas*) » (saint THOMAS, *Sum. theol.*, *I*ª, q. 45, a. 3, ad 2).

71. Saint BONAVENTURE, *ibid.* : « Contingit rem intelligi, accidente remoto : ergo si relatio ad Creatorem accidit creaturae, ergo illo remoto, contingit rem creatam esse intelligi, etiam circumscripto respectu ad Creatorem ».

« raison » en tant que ce rapport, en particulier le rapport au non-être, est inclus dans la notion même de création[72]. Sur ces bases, saint Bonaventure explique qu'il y a trois sortes de relations : la première est fondée sur une *propriété accidentelle* (par exemple la relation de similitude) ; la deuxième est fondée sur une *dépendance essentielle* (par exemple la relation de la matière à la forme) ; et la troisième se fonde sur une *origine naturelle* (les relations intra-trinitaires). La première relation « ajoute » quelque chose à l'essence tandis que la troisième s'identifie purement et simplement avec la réalité qui existe ; quant à la deuxième, elle désigne « quelque chose qui est d'une certaine manière identique [à l'essence] et d'une certaine manière différente ». Notre auteur poursuit : « La création désigne une relation selon le deuxième mode, puisque la créature dépend essentiellement et totalement du Créateur »[73]. Nous retrouvons l'enseignement du traité de Dieu : dans la créature, la création est une relation essentielle qui *s'identifie à la créature.* Bonaventure précise cependant que la création active est davantage identique au Créateur (« Dieu est son action ») que la création passive n'est identique à la créature : dans la créature, il observe en effet la différence de « raison » et de « rapport » que nous avons notée plus haut. Ainsi, « la création n'est *pas réellement autre chose que la créature elle-même* » car « cette relation est essentielle »[74]. En résumé : la création passive, c'est-à-dire la relation de création, est *réellement identique* à la créature bien qu'elle s'en distingue conceptuellement (en tant qu'elle désigne un rapport « concréé »)[75]. Les *Conférences* de saint Bonaventure sur l'œuvre des six jours résument brièvement cet enseignement :

---

72. Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, dist. 1, pars 1, a. 3, q. 2, corp. (*Opera omnia*, vol. 2, Quaracchi, 1885, p. 34) : « Alio modo creatura nominat ipsam substantiam rei ab aliquo productae de nihilo ; et sic creatio tenet medium non secundum rem et naturam, sed secundum rationem et habitudinem. Illa tamen ratio non nihil dicit, sed non dicit aliquid per essentiam diversum a creatura, et hoc patet sic. Creatio enim dicitur de nihilo esse, creatio nihilominus dicitur esse a Deo ; unde habitudinem dicit ipsius ad non esse praecedens et ad suum esse producens, de ratione sui nominis. [...] Dicendo igitur comparationem ad non-esse, dicit medium non diversum per essentiam, sed secundum rationem ».

73. *Ibid.* (p. 35) : « Media relatio dicit aliquid, quod est quodam modo idem, quodam modo aliud. Creatio autem dicit relationem secundum medium modum, quoniam ipsa creatura essentialiter et totaliter a Creatore dependet ».

74. *Ibid.*, (p. 35) : « Et ideo concedendum, quod creatio non est aliud secundum rem a creatura, nec medium inter ipsam et Deum secundum essentiam, sed secundum rationem et habitudinem [...]. Hic autem est differentia rationis et etiam habitudinis, quae non facit diversitatem per essentiam, quia habitudo illa est essentialis ».

75. Cela semble rejoindre l'opinion que saint BONAVENTURE mentionne en *In I Sent.*, dist. 1, pars 1, a. 1, q. 1, ad 6 : « D'autres disent [...] que la création [passive] désigne seulement l'être de la chose, en connotant un rapport au principe producteur premier et au non-être (*solum dicit esse rei, connotando ordinem ad primum efficiens a quo, et ad non-esse*) » (*Opera omnia*, vol. 2, p. 18).

> La division de l'accident et de la substance est manifeste. Mais il y a certaines choses qui s'y ramènent et qui entraînent la plus grande erreur. Celui-là dit : il n'y a pas de création. Pourquoi ? Parce qu'il est impossible que l'accident précède la substance ; or la création est un accident : donc, etc. Je dis, moi, que la création passive n'est pas un accident puisque la relation de la créature au Créateur n'est pas accidentelle mais essentielle[76].

Cette explication comporte une polémique à l'endroit des aristotéliciens. Nous avons déjà rencontré une forme voisine de cet argument (on pourrait connaître une réalité créée abstraction faite de son rapport au Créateur) ; ici, l'objection concerne la priorité de la substance par rapport à l'accident. Nous avons vu comment saint Thomas y répond en distinguant le « terme » et le « sujet » de la création. La solution de Bonaventure ne présente rien qui se rapprocherait de celle de Thomas. Sa position est radicale : il exclut tout simplement que la relation de création soit un accident. Le rapport des créatures à Dieu n'est pas accidentel mais il appartient à l'*essence* même des choses créées. Saint Bonaventure précise ce statut de la relation de création par deux comparaisons. La première est celle de la « puissance de la matière » (*potentia materiae*) : cette puissance n'est pas un accident de la matière mais elle est essentielle (*essentialis*) à la matière « puisque son essence est d'être relative à autre chose »[77]. La seconde comparaison est également significative : « Semblablement, les différences se réduisent au genre comme les simples privations à leurs habitus »[78]. En résumé, saint Bonaventure critique les aristotéliciens : il estime qu'il faut penser la « créature » comme une substance avec une essence *et*, identiquement, comme une relation de dépendance de la substance et de l'essence envers Dieu.

Cet enseignement n'est pas isolé. Par exemple, peu après saint Bonaventure, le dominicain Robert Kilwardby († 1279) soutient que la création prise

---

76. Saint BONAVENTURE, *In Hexaëmeron Collatio* IV, 8 (*Opera omnia*, vol. 5, Quaracchi, 1891, p. 350) : « Divisio substantiae et accidentis patet ; sed quaedam sunt, quae reducuntur ad ista, et in his est maximus error. Dicet ille : creatio non est. Quare ? Quia impossibile est, accidens praecedere substantiam ; creatio autem accidens est : ergo etc. Dico, quod creatio, quae est passio, accidens non est, quia relatio creaturae ad Creatorem non est accidentalis, sed essentialis ». Traduction française (modifiée) : Saint BONAVENTURE, *Les Six Jours de la Création*, Traduction, introduction et notes de Marc Ozilou, Paris, Desclée et Cerf, 1991, p. 175. Pour la réponse de saint Thomas au problème posé ici, voir plus haut la note 67 (avec le texte correspondant donné en traduction française).

77. Saint BONAVENTURE, *ibid.* : « Quia "hoc ipso, quod est, ad alterum est" ». Voir ARISTOTE, *Physique*, Livre II, 2 (194b9) : « La matière est un relatif (*pros ti hè hulè*) » (Aristote, *Physique*, t. 1, Texte établi et traduit par Henri Carteron, Troisième édition, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 64).

78. *Ibid.* : « Similiter differentiae ad genus reducuntur, ut merae privationes ad suos habitus ».

au sens actif (l'acte de créer) est Dieu lui-même : tous nos auteurs s'accordent sur ce point. Quant à la création au sens passif (« la création passive est-elle la créature ? »), Kilwardby explique : « La créature est créée par création, et la création [passive] par une création qui n'est pas autre chose qu'elle-même ; tout comme l'on dit que l'homme vit par l'âme et que l'âme vit par la vie ; et la vie vit par elle-même »[79]. Les parallèles sont expressifs : la créature est créée par création comme l'homme vit par l'âme ; et la création passive dont il est ici question (la réalité de la création dans la créature) est créée par une création qui n'est autre qu'elle-même, comme la vie vit par elle-même. « La création et le créé ne diffèrent pas vraiment formellement mais seulement conceptuellement »[80].

b) Henri de Gand

La question prend un nouveau tour avec le maître séculier Henri de Gand († 1293). Sans entrer dans tous les détails (la relation au non-être, le rapport entre création et conservation dans l'être, etc.), trois aspects de sa pensée méritent une attention spéciale pour notre propos. Premièrement, Henri de Gand veut offrir une métaphysique chrétienne selon laquelle les êtres sont *essentiellement* des *créatures*, c'est-à-dire une métaphysique qui permette d'affirmer que la relation à Dieu Créateur appartient au *plus intime* des étants. Or, les êtres créés ne sont pas des relations au sens du prédicament aristotélicien de la relation ; Henri développe à ce sujet une conception de la relation comme « mode d'être »[81]. Deuxièmement, la créature est identique à sa relation envers Dieu Créateur et elle doit être définie par sa dépendance envers Dieu Créateur :

> *L'être de la créature est une vraie relation réelle*, selon l'usage général de la relation. C'est un vrai rapport au Créateur, et par lui toute essence des créatures possède une relation et un rapport de dépendance envers Dieu[82].

---

79. Robert Kilwardby, *In II Sent.*, q. 5/1 (*Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum*, éd. Gerhard Leibold, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1992, p. 22) : « Creatura creatione creatur et creatio creatione non alia quam se ipsa, sicut est dicere quod homo vivit per animam et anima per vitam, vita autem vivit per se ipsam ». Cet ouvrage de Kilwardby est postérieur à 1256 (p. 27*).

80. Robert Kilwardby, *ibid.* : « Non differt vere formaliter creatio et creatum, ut dictum est, sed solum secundum rationem ».

81. Voir Rolf Schönberger, *Relation als Vergleich*, p. 87-102 ; Jos Decorte, « Relatio as Modus Essendi : The Origins of Henry of Ghent's Definition of Relation », *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2002), p. 309-336.

82. Henri de Gand, *Summa*, art. 35, q. 8 : « Esse creaturae relatio vera realis est, secundum scilicet generalem usum relationis. Est enim verus respectus ad Creatorem, et per ipsum omnis essentia creaturae relationem et respectum habet secundum dependentiam quandam ad

Plus tard, Duns Scot résumera la pensée d'Henri de Gand (qu'il critique) en ces termes : la relation de la créature à Dieu Créateur est identique à la créature elle-même ; la nature de la créature n'est rien d'autre qu'une certaine dépendance envers Dieu ; une telle relation n'est pas accidentelle mais c'est une « relation substantielle », constitutive de son fondement (c'est-à-dire constitutive de la créature elle-même)[83].

Troisièmement, Henri de Gand ne se satisfait pas de reconnaître que notre esprit, observant la relation réelle que les créatures entretiennent avec Dieu Créateur, pose « en conséquence » une relation correspondante en Dieu (la relation « de raison » de Dieu envers les créatures, relation que nous attribuons à Dieu « temporellement »). Henri estime que, pour tenir la priorité de Dieu, il faut *aussi* affirmer l'ordre inverse : la relation de la créature envers Dieu est causée par la relation première qui se trouve en Dieu lui-même de toute éternité. Tout ce qui est relatif à Dieu tient son être de Dieu :

> C'est pourquoi, s'il y a relation entre un premier et un second qui se rapportent l'un à l'autre selon que l'un est le principe de quelque chose et selon que l'autre est ce quelque chose, c'est parce que le premier se réfère en quelque manière (c'est-à-dire au moins selon la raison) au second, et non pas l'inverse. Donc, toute relation entre Dieu et la créature, toute relation qui existe entre Dieu et la créature du fait que c'est de Dieu que la créature est ce qu'elle est (soit selon son essence soit selon son existence) se trouve nécessairement entre eux parce que Dieu se réfère à la créature et possède une relation envers elle [...], plutôt que l'inverse (c'est-à-dire parce que la créature se réfère à Dieu)[84].

Deum ». Henricus de Gandavo, *Opera omnia*, vol. 28 : *Summa (Quaestiones ordinariae), art. XXXV-XL*, éd. G.A. Wilson, Leuven, Leuven University Press, 1994, p. 82. Cette thèse est posée en référence aux relations trinitaires en Dieu (p. 79-81).

83. DUNS SCOT, *Reportata Parisiensia II*, dist. 1, q. 6, n° 5 (Joannes Duns Scotus, *Opera omnia*, vol. 22, Paris, Vivès, 1894, p. 550-551) : « Habitudo creaturae ad Deum in ratione causae, est eadem creaturae, et sic eadem quod natura ejus non est nisi quaedam dependentia ad Deum. [...] Est relatio substantialis constituens fundamentum, et non praesupponens ». Pour un aperçu de la critique que Duns Scot adresse à cette position, voir Jos DECORTE, « *Creatio* and *conservatio* as *relatio* », dans *John Duns Scotus (1265/6-1308): Renewal of Philosophy*, éd. E.P. Bos, Amsterdam et Atlanta, Rodopi, 1998, p. 27-48, ici p. 46-47.

84. HENRI DE GAND, *Quodlibet* IX, q. 1, sol. : « Quare, cum relatio quae est inter primum et secundum quae se habent sicut a quo est aliquid et quod est aliquid, non est nisi quia primum quoquo modo, scilicet secundum rationem saltem, refertur ad secundum et non e converso, relatio igitur omnis inter Deum et creaturam, quae consistit inter Deum et creaturam quia creatura est a Deo id quod est, sive secundum essentiam sive secundum existentiam, necessario est inter ipsos potius quia Deus refertur et ordinem habet ex ratione sui intellectus et voluntatis ad creaturam ut a quo est id quod est, quam e converso quia ipsa creatura refertur ad Deum ». Henricus de Gandavo, *Opera omnia*, vol. 13 : *Quodlibet IX*, éd. R. Macken, Leuven, Leuven

Henri de Gand insiste : sous l'aspect qu'il considère, la relation de Dieu envers les créatures (relation de raison) possède une *priorité de nature* par rapport à la relation (réelle) que les créatures ont envers Dieu, « de telle sorte que cette relation de raison [en Dieu] est d'une certaine manière la raison causale de la relation réelle [dans la créature] »[85]. L'intention « religieuse » d'Henri de Gand est manifeste : la créature est essentiellement sa relation à Dieu et elle provient de la relation que Dieu entretient « de toute éternité » avec elle dans son intelligence et sa volonté. Ces deux affirmations bouleversent radicalement la métaphysique aristotélicienne, spécialement dans sa forme thomiste. D'une part, Henri de Gand ne considère plus la relation comme la catégorie possédant l'être « le plus faible » mais il lui donne de *constituer la nature même de la créature*. D'autre part, la *relation* « de raison » en Dieu à l'égard des créatures est la cause de la relation que les créatures entretiennent avec Dieu Créateur[86]. En se gardant de tout anachronisme, on peut discerner dans ces deux thèses, bien médiévales sur le fond comme sur la forme, une sorte de préfiguration de renversements qui seront systématisés dans la modernité et à notre époque contemporaine (l'être humain comme relation, l'existence du monde comme découlant d'une *relation* en Dieu envers le monde[87]).

University Press, 1983, p. 5-6. Cette thèse est également posée en référence aux relations trinitaires. Ce texte date des environs de 1286 (p. XX).

85. HENRI DE GAND, *ibid.*, *ad argumenta* (p. 7) : « Relatio illa quae est secundum rationem, natura sit prior in illo in quo est, et secundum eius correspondentiam habeat esse id quod est alterum extremum et relatio realis in illo. Ut per hoc relatio illa secundum rationem quoquo modo est ratio causandi illam quae est secundum rem, ut contingit universaliter in relationibus quae ab aeterno sunt in Deo ad creaturas, et ex parte divini intellectus et divinae voluntatis ». Henri précise bien qu'il ne s'agit pas des relations dites de Dieu « temporellement » (*ex tempore*) mais des relations de Dieu « de toute éternité » (*ab aeterno*) : les relations des idées divines (*rationes ideales*) liées à la volonté divine (p. 8). Il reste que, pour Henri de Gand, la relation même de Dieu Créateur envers les créatures, dans sa formalité de *relation*, est la *cause* de la relation des créatures envers Dieu Créateur.

86. Suivant Jos DECORTE (« *Creatio* and *conservatio* as *relatio* », p. 47-48), dont l'analyse nous semble pertinente, Henri de Gand s'oppose ici à l'« aristotélisme thomiste ». D'un côté, en considérant d'abord le « dynamisme intratrinitaire », Henri tient que la créature est en quelque sorte « comme Dieu » (la personne divine est sa relation). De l'autre, Henri modifie la métaphysique aristotélicienne au point qu'une *relation* en cause une autre, ce que saint Thomas exclut expressément.

87. Dans ce cas, la pensée moderne tendra à considérer la relation de Dieu aux créatures comme réelle en Dieu lui-même. Voir par exemple l'essai de Earl MULLER, « Real Relations and the Divine : Issues in Thomas's Understanding of God's Relation to the World », *Theological Studies* 56 (1995), p. 673-695, spécialement p. 690-695 : l'auteur propose de concevoir la personne humaine en termes de « relationalité subsistante » et de reconnaître une relation réelle (personnelle) en Dieu à l'égard des créatures. Malgré toutes les nuances et précisions que l'on pourra apporter, il s'agit d'un véritable démantèlement de la pensée de saint Thomas.

c) Jean Duns Scot

En débat critique avec Henri de Gand, Duns Scot († 1308) prolonge la pensée de saint Bonaventure. Pour le docteur subtil, la relation des créatures à Dieu est bien réelle ; dans cette relation, la créature exerce le rôle de « fondement ». La thèse centrale de Duns Scot réside dans l'affirmation de la transcendantalité de cette relation : la relation de création n'est pas un accident mais elle s'identifie à la créature elle-même. Cependant, puisque nous parlons distinctement de « création » (la relation de création passive) et de « créature », ces deux notions doivent se distinguer en quelque façon : il y aura donc identité réelle mais distinction formelle.

> J'affirme que la relation à Dieu, commune à toute créature, est réellement identique à son fondement ; cependant, elle ne lui est pas formellement ni précisément identique (l'identité n'est pas adéquate)[88].

Duns Scot prête une grande attention à cette question : il lui consacre de longs exposés d'une grande complexité. Nous nous limitons ici aux points centraux. Commençons par l'identité réelle. Duns Scot avance deux arguments principaux en faveur de sa thèse[89].

Premièrement, s'il est *contradictoire* qu'un être existe sans telle relation, cette relation lui est identique. Duns Scot donne l'exemple suivant : « De même qu'il est impossible qu'une pierre existe sans Dieu, il est impossible qu'elle existe sans sa dépendance envers Dieu »[90]. En effet, « tout ce qui se trouve formellement en quelque chose de telle sorte que sans cela cette chose ne peut

---

88. DUNS SCOT, *Ordinatio* II, dist. 1, q. 4-5, n° 260 (Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, vol. 7, Cité du Vatican, 1973, p. 128) : « Ad quaestionem igitur istam dico quod relatio ad Deum, communis omni creaturae, est idem realiter fundamento ; non tamen idem formaliter, nec praecise idem (sive non identitate adaequata), ita quod fundamentum tantum sit relatio formaliter ».

89. Sur ces arguments, voir Étienne GILSON, *Jean Duns Scot*, Introduction à ses positions fondamentales, Paris, Vrin, 1952, p. 343-346 ; CAJETAN, *In I^am^*, q. 45, a. 3, n°s 4-6, dans : Saint Thomas d'Aquin, *Opera omnia*, Édition Léonine, vol. 4, Rome, 1888, p. 467-468.

90. DUNS SCOT, *Ordinatio* II, dist. 1, q. 4-5, n° 263 (*éd. cit.*, p. 130) : « Sicut impossibile est lapidem esse sine Deo, ita impossibile est ipsum esse sine dependentia eius ad Deum ». Cf. DUNS SCOT, *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n° 243 (Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, vol. 18, Cité du Vatican, 1982, p. 82) : « Contradictionem includit lapidem esse et terminus illius relationis non esse (ut Deum non esse), quia in ordine essentiali – et maxime – incompossibile est esse posterius et primum non esse, et hoc praecipue de primo simpliciter ; sed contradictio est lapidem esse et Deum esse, et tamen non esse relationem lapidis ad Deum [...] ; ideo incompossibile est lapidem esse sine relatione ipsius ad Deum ».

pas être, est réellement identique à cette chose. Or, il est manifeste que la relation de la pierre envers Dieu est dans la pierre de telle manière qu'il est impossible que la pierre existe sans cette relation [...] ; donc la relation de la pierre envers Dieu est réellement identique à la pierre »[91]. Pour une créature, ne pas avoir de relation de dépendance causale envers Dieu serait une contradiction en soi. Ainsi donc :

> Je concède que « les relations dans les créatures sont des accidents » lorsqu'il s'agit de relations envers ce dont les créatures ne dépendent pas essentiellement. Mais envers tout ce dont quelque chose dépend essentiellement, cette dépendance essentielle envers cela [dont cette chose dépend essentiellement] n'est pas en elle un accident ; c'est-à-dire : cette dépendance essentielle n'est pas réellement autre chose[92].

Deuxièmement, Duns Scot fait valoir l'universalité et l'*uniformité* de la relation que toutes les créatures entretiennent avec Dieu Créateur. Il ajoute aussi que si cette relation n'était pas identique aux choses, elle serait un accident qui devrait se rapporter à Dieu par une autre relation, entraînant un processus à l'infini[93].

> Tout ce que l'on affirme uniformément de toutes les choses qui ne sont pas Dieu est réellement identique à ces choses ; or la relation de la créature à Dieu est affirmée uniformément de toute créature ; donc la relation de la créature à Dieu est réellement identique à son fondement [c'est-à-dire à la créature][94].

---

91. Duns Scot, *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n° 241 (*éd. cit.*, p. 81) : « Omne quod inest formaliter alicui, sine quo incompossibile est ipsum esse, est idem realiter illi ; sed relatio lapidis ad Deum est in lapide, sine qua incompossibile est lapidem esse, ut manifestum est ; ergo relatio lapidis ad Deum est eadem realiter lapidi ».

92. Duns Scot, *Ordinatio* II, dist. 1, q. 4-5, n° 278 (*éd. cit.*, p. 138-139) : « Concedo, quod "relationes in creaturis sunt accidentia", de relationibus creaturarum ad illa ad quae non dependent essentialiter ; ad quaecumque autem essentialiter dependet aliquid, ipsa dependentia eius essentialis ad illa non est sibi accidens, hoc est, non est aliud realiter ».

93. Dans les *Reportata Parisiensia II*, dist. 1, q. 6, n° 13 (Vivès, vol. 22, p. 554), l'impossibilité du recours à l'infini est présentée distinctement comme « troisième raison ». Si la dépendance de la créature envers Dieu était autre chose (*aliud*) que la créature elle-même, de deux choses l'une : soit cette relation de dépendance dépend d'une autre relation de dépendance, et cela entraîne un processus à l'infini ; soit cette relation de dépendance ne dépend pas d'une autre relation de dépendance, et cela nous ramène à l'identité de la dépendance avec la créature elle-même.

94. Duns Scot, *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n° 250 (*éd. cit.*, p. 84) : « Quidquid dicitur uniformiter de quolibet alio a Deo, est idem realiter illis ; sed relatio creaturae ad Deum dicitur uniformiter de qualibet creatura ; igitur relatio creaturae ad Deum est idem realiter cum fundamento ». Voir aussi *Ordinatio* II, dist. 1, q. 4-5, n°s 266-271 (*éd. cit.*, p. 132-134) ; *Reportata Parisiensia II*, dist. 1, q. 6, n° 13 (Vivès, vol. 22, p. 553-554).

Ayant posé l'identité réelle de la relation de création avec la créature, Duns Scot poursuit son propos en expliquant leur différence formelle : « De soi, la notion de "rapport" n'inclut pas formellement la notion d'"absolu" ; et corrélativement la notion d'"absolu" n'inclut pas la raison formelle de "rapport" »[95]. La relation envers Dieu Créateur se distingue donc de ce que Duns Scot appelle le « fondement » : sur ce point, il rejette la pensée d'Henri de Gand. Notre esprit saisit d'abord la créature en elle-même (« absolu ») et ensuite sa relation à Dieu (« rapport »). Reprenant l'exemple de la pierre, Duns Scot explique que cette pierre désigne un « absolu » qui, en raison de sa perfection, inclut un « rapport »[96]. Autrement dit : bien que la relation envers Dieu Créateur soit réellement identique à la créature (*idem fundamento*), cette identité n'est pas formelle ni précisément adéquate. Le « fondement » (la créature elle-même : « absolu ») est « plus parfait » que la relation, tout comme le « contenant » est plus parfait que le « contenu ». Voici la solution proposée par Duns Scot :

> J'affirme donc à ce sujet que le fondement n'est pas seulement la relation (qu'il contient par identité), mais il est une réalité absolue comme si la relation lui était ajoutée ou comme s'il n'avait aucune relation. Cela ne provient pas de son imperfection mais de sa perfection (soit absolument, soit d'une certaine manière) parce qu'il *contient cette relation par identité*, de telle manière que ce « contenir » empêche l'accidentalité de la relation : cette relation ne peut pas être un accident car *elle est parfaitement contenue dans la substance* ; et si cette relation n'était pas contenue de cette manière, elle n'aurait sans doute pas de quoi être la substance par identité[97].

L'affirmation simultanée de *l'identité réelle* de la créature avec sa relation envers Dieu (la relation de dépendance envers Dieu, sans laquelle la créature

95. Duns Scot, *Ordinatio* II, dist. 1, q. 4-5, n° 272 (*éd. cit.*, p. 135) : « Per se ratio respectus non includit formaliter rationem absoluti, nec e converso ratio absoluti per se includit formaliter rationem respectus ». Cf. *Reportata Parisiensia II*, dist. 1, q. 6, n° 14 (Vivès, vol. 22, p. 554) : « Respectus nunquam cadit in definitione absoluti ».

96. Duns Scot, *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n°s 257-258 (*éd. cit.*, p. 87-88).

97. Duns Scot, *Ordinatio* II, dist. 1, q. 4-5, n° 275 (*éd. cit.*, p. 136) : « Ita dico in proposito quod fundamentum non est tantum relatio (quam continet per identitatem), sed est ita absolutum sicut si relatio esset sibi addita, vel omnino nullam haberet relationem ; sed hoc non est ex imperfectione sua, sed ex perfectione (vel simpliciter, vel aliqualiter), quia illam relationem continet per identitatem, ita quod ipsa continentia praevenit accidentalitatem relationis ne ipsa possit esse accidens, quia perfecte continetur in substantia, – quae tamen relatio, si non sic contineretur, ex se non haberet forte quod esset per identitatem substantia ». Cf. *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n° 258 (*éd. cit.*, p. 88) : « Unde lapis dicitur 'ad se' primo, sed ex perfectione sua includit respectum ».

ne peut exister, s'identifie à la créature elle-même) et de leur *différence formelle* (l'absolu se distingue de la relation comme le contenant est formellement différent du contenu) se noue ainsi dans la thèse d'une *contenance par identité*: la substance de la créature contient sa relation envers Dieu par identité. Dans ces explications, la perfection de la créature considérée comme « absolu » et « contenant » exerce un rôle central. La relation est identique au sujet créé « parce qu'il la contient pour ainsi dire si parfaitement dans sa substance, qu'elle ne peut être pour lui un accident »[98]. La relation de création est donc une *relation transcendantale*[99].

> Les relations de la créature à Dieu sont donc transcendantales, raison pour laquelle elles ne sont pas dans le « genre » de la relation[100]. – Une telle relation est transcendantale, parce que ce qui revient à l'étant avant que l'on descende dans les genres est transcendantal; car ce qui revient à tout étant, lui revient avant que l'on descende dans les genres; et ce qui est tel est transcendantal et ne fait pas partie d'un genre. Donc, ces relations consécutives à l'étant avant que l'on descende dans les étants de chaque genre, puisqu'elles sont transcendantales, ne font pas partie d'un genre déterminé[101].

Duns Scot s'accorde avec Thomas d'Aquin sur certains points: la substance possède une priorité par rapport à la relation et elle est plus parfaite que la relation; le sujet de la relation envers Dieu est une réalité « absolue » (et la relation disparaît si son sujet disparaît); c'est en raison de la relation réelle que la créature entretient avec Dieu que l'on attribue à Dieu une relation de raison envers les créatures (contre la thèse d'Henri de Gand).

---

98. É. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 345.

99. La relation « transcendantale » se distingue de la relation « catégoriale » ou « prédicamentale » expliquée plus haut dans notre exposé de saint Thomas. Pour faire bref, disons que la relation transcendantale est la relation qui s'identifie à la substance même d'une chose. Dans cette expression, l'adjectif « transcendantale » signifie qu'une telle relation n'est pas un accident différent de la substance; elle n'ajoute pas de détermination ontologique à la chose elle-même qui possède cette relation. Cette relation n'est pas un accident qui ferait composition avec la substance d'une chose mais elle est une propriété réellement identique à la chose elle-même.

100. DUNS SCOT, *Lectura in II Sent.*, dist. 1, q. 4-5, n° 261 (*éd. cit.*, p. 89): « Et ideo relationes creaturae ad Deum sunt transcendentes, propter quod non sunt in genere relationis ».

101. DUNS SCOT, *Ordinatio* II, dist. 1, q. 4-5, n° 277 (*éd. cit.*, p. 137-138): « Hujusmodi relatio est transcendens, quia quod convenit enti antequam descendat in genera, est transcendens; sed quod convenit omni enti, convenit sibi antequam descendat in genera; ergo quod est tale, est transcendens et non alicuius generis. Et ideo istae relationes quae consequuntur ens antequam descendat in entia cuiuscumque generis, cum sint transcendentes, non erunt alicuius generis determinati ».

Mais les différences sont plus profondes encore. Pour saint Thomas, la relation de création est un rapport catégorial dans le genre de la relation ; elle s'ajoute à la substance de la créature avec laquelle elle fait composition ; la relation de création est réellement différente de la substance et de l'essence de la créature. À l'inverse, pour Duns Scot, la relation de création s'identifie réellement à la créature (à son « fondement », dans le langage de Duns Scot) ; cette relation de création n'est pas un accident de la créature mais une relation transcendantale ; et ce n'est que par distinction formelle que la créature, comme sujet, se distingue de la relation qu'elle contient par mode d'identité. Ajoutons que Duns Scot établit un rapport direct entre la relation transcendantale de « création passive » et les relations trinitaires : « Ces rapports de la créature envers Dieu, du fait qu'ils reviennent à toute créature, reviennent donc à l'étant avant que celui-ci soit divisé dans les dix [genres], et ils sont par conséquent des relations transcendantales et non pas [des relations] dans le genre "relation", pas davantage que les relations divines »[102].

4. Conclusion

Les enjeux philosophiques et théologiques sont nombreux. Premièrement, du côté métaphysique : pour rendre compte de la relation de création, saint Thomas recourt à la doctrine de la *participation* en invoquant la distinction de l'essence et de l'existence (*esse*). Saint Bonaventure et Duns Scot ne présentent pas une telle approche. Chez Duns Scot, c'est plutôt la doctrine de la distinction formelle qui se trouve au premier plan. Deuxièmement, l'analyse de la relation présente de nombreuses différences chez nos auteurs, tant sous l'aspect métaphysique que logique. Saint Thomas prête davantage d'attention à ce qui cause la relation réelle (en l'occurrence, l'action créatrice de Dieu), ainsi qu'à la distinction entre la raison formelle de la relation (le « rapport à autrui ») et l'être de la relation (*esse*) ; il maintient fermement la différence réelle de la substance et de la relation : ce n'est qu'en Dieu, *en Dieu seul*, que la relation réelle s'identifie à la substance ou à l'essence[103]. En ce sens, on peut dire que Duns Scot (cela s'applique davantage encore à Henri de Gand)

102. Duns Scot, *Reportata Parisiensia II*, dist. 1, q. 6, n° 16 (Vivès, vol. 22, p. 555) : « Isti igitur respectus creaturae ad Deum, ex quo competunt omni creaturae, competunt enti, antequam dividatur in decem, et per consequens sunt relationes transcendentes, et non in genere Relationis, non plus quam relationes divinae ».

103. Saint Thomas, *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1 : « Mais l'essence divine n'est pas dans le "genre" de la substance : elle est bien plutôt au-delà de tout genre, comprenant en elle-même les perfections de tous les genres. C'est pourquoi rien n'empêche que l'on trouve en elle ce qui est le propre de la relation (*id quod est relationis*) ».

attribue aux créatures les résultats d'une analyse que Thomas d'Aquin réserve à Dieu seul.

Enfin et surtout, du côté métaphysique et théologique, nous sommes en présence de deux manières différentes de rendre compte du « statut religieux » du monde créé. Saint Thomas tient bien que la relation envers Dieu Créateur est commune à toutes les créatures, au titre d'un *accident propre* de l'étant créé (qui se distingue réellement de la substance de cet étant). Face à saint Bonaventure, à Henri de Gand et à Duns Scot, on comprend que la pensée de Thomas d'Aquin ait pu lui valoir le reproche d'une sorte de « naturalisme », comme si (du point de vue de ces auteurs) saint Thomas n'honorait pas suffisamment la dimension religieuse du monde créé. La réception d'Aristote chez saint Thomas joue certainement un rôle important. Le maître dominicain souligne davantage la « consistance » propre de la nature créée : c'est un aspect caractéristique de son enseignement. En réalité, saint Thomas se tient sur une ligne de crête : il affirme le caractère fondamental de la relation envers Dieu, tout en donnant son plein relief à la réalité propre de la substance créée. C'est peut-être dans la doctrine thomiste du « duplex ordo » que la synthèse apparaît de la manière la plus manifeste : les créatures entretiennent de multiples rapports réels les unes avec les autres, des rapports qui s'enracinent dans le bien singulier de chaque créature ; les créatures entretiennent de tels rapports mutuels *en raison* de leur relation à Dieu et *en vue* de cette relation à Dieu ; le rapport envers Dieu est *premier* et *principal* tandis que les innombrables rapports qui constituent le bien interne de l'univers sont *seconds*. Cette conception fonde la reconnaissance d'une « autonomie relative » de l'ordre propre des créatures sur la base de la primauté de la relation envers Dieu : ces deux aspects ne sont ni juxtaposés ni purement identifiés, mais *ordonnés*.

On nous permettra de formuler ici une pure hypothèse. Dans les temps modernes, la conception antique et médiévale de la personne comme « substance » a fait place à la compréhension de la personne comme « sujet ». Or, qu'advient-il si l'on applique l'analyse bonaventurienne et scotiste de la relation de création à la personne-sujet ? La personne se trouve identifiée à sa relation envers Dieu. Nous pensons notamment à la conception rahnérienne de l'être humain comme un « être de transcendance » qui est *constitué* comme sujet et personne par son « ouverture » native au « mystère »[104].

104. Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Introduction au concept du christianisme, Paris, Le Centurion, 1983, p. 48-49.

Malgré d'évidentes différences, cette conception présente une certaine affinité avec la pensée de Bonaventure et de Duns Scot sur la relation de création. Il en va de même pour les rapports de la grâce et de la nature : si l'on conçoit notre relation à Dieu comme une relation transcendantale, que devient la distinction entre la relation que nous entretenons avec Dieu en vertu de la création, et celle que nous entretenons avec Dieu en vertu du don de la grâce ? Ces aspects mériteraient une exploration plus approfondie.

Concluons brièvement cet exposé en nous limitant à saint Thomas d'Aquin. Ses explications manifestent le statut tout à fait unique de la création. (1) En Dieu, la création est l'essence même de Dieu avec une relation de raison aux créatures ; l'action de Dieu est « incréée ». (2) Dans les créatures, la création est une relation de dépendance envers Dieu, Source universelle de l'être créé. Cette relation est fondée sur la réception participée de l'être par les créatures, résultant de l'action divine. Inscrite à la profondeur des créatures comme accident propre de tous les étants créés, cette relation réfère les créatures à leur Source transcendante qui est Dieu Créateur. (4) La relation de création, comme relation catégoriale et accident propre, rend simultanément compte de la condition du monde comme effet de Dieu (le statut « religieux » du monde) et de la consistance propre des êtres créés. (5) Cette relation comporte la note d'un commencement mais elle est coextensive à toute la durée des créatures : nous sommes continuellement et intimement en rapport à Dieu par la « relation de création » envers le Créateur qui nous donne d'exister.

Fr. Gilles EMERY, OP