

I

SAINT AUGUSTIN ET L'ÉVOLUTION

Pour mieux saisir les idées de saint Thomas sur l'origine des premières espèces vitales, il faut examiner de plus près ce qu'il entendait par « création simultanée », « création potentielle » et « raisons séminales ».

Parce que, parmi les Pères de l'Eglise, c'est surtout à l'évêque d'Hippone que le docteur Angélique emprunte ses considérations sur les origines, il convient de s'en rapporter d'abord aux propres positions d'Augustin et de les préciser afin de mieux saisir celles de saint Thomas sur le même sujet.

Plusieurs Pères de l'Eglise ont parlé des origines, mais saint Augustin (354-430) est, sans contredit, celui qui en a parlé le plus *ex professo* ; c'est encore lui qui a été le plus souvent cité pour appuyer la théorie évolutionniste. Comme les autres Pères, c'est en exégète¹ plutôt qu'en naturaliste qu'il traite du début et du développement du monde, s'en tenant, pour ce qui est de l'aspect scientifique, à ce qu'avaient enseigné les anciens et l'expérience rudimentaire du temps. Mais les réflexions de ce saint Docteur sur la *Genèse* ne sont certainement pas négligeables. C'est pendant presque toute sa vie — (à partir de 393, tout au moins, et jusqu'à sa mort en 430) — qu'Augustin s'est préoccupé de l'interprétation des premiers

1. « Notre but est de chercher, d'après les livres saints, les lois que Dieu a imposées à la nature, et non le miracle qu'il peut opérer par elle et en elle pour manifester sa puissance. » *De Genesi ad litteram*, II, c. 7, n. 2 ; aussi *ibid.*, VII, c. 28, n. 42.

chapitres de la *Genèse* et qu'il s'est efforcé d'en trouver un sens « aussi littéral que possible ».²

Personne n'ignore que la seule recherche de la pensée d'Augustin en cette matière délicate a fourni l'occasion de nombreux travaux et discussions qui se poursuivent encore de nos jours. Messenger nous avertit³ que pour connaître exactement la pensée d'Augustin concernant les « six jours » de l'*Hexameron* et les « raisons séminales », il est plus sage de s'en tenir aux écrits augustiniens eux-mêmes, ou, si l'on veut les interpréter à l'aide de commentateurs, de les mettre en rapport avec les écrits des contemporains d'Augustin plutôt qu'avec ceux du Docteur angélique, qui a vécu plusieurs siècles après eux. Or, on ne voit pas très bien l'opportunité de ce conseil lorsqu'on sait que c'est justement ce qu'a fait saint Thomas quand il a rappelé les idées d'Augustin à propos des origines. Autant vaudrait dire que saint Thomas n'a pas compris saint Augustin sous ce rapport... Si donc Messenger nous avertit ainsi, c'est probablement parce que saint Thomas, s'inspirant des écrits d'Aristote plutôt que de ceux de Platon, aurait pu être tenté de rejeter totalement ce qui est d'inspiration néo-platonicienne dans les œuvres d'Augustin pour rester fidèle à Aristote, ou encore parce qu'il aurait pu être porté à altérer certaines idées d'Augustin en vue de confirmer les siennes et pour ne pas contredire ouvertement une si grande autorité.

Sans doute que l'Aquinat s'est inspiré des œuvres du Stagirite et qu'il a été profondément influencé par celles-ci dans ses jugements d'ordre scientifique et philosophique ; mais cela ne lui a pas enlevé son jugement personnel. On n'a qu'à se rappeler les passages où il ne peut suivre le Philosophe ; d'autres passages où il montre Augustin hésitant quand lui-

2. Cf. DORLHOOT, *op. cit.*, pp. 51 et 101, note.
3. *Op. cit.*, pp. 40-41, 54-55.

même affirme catégoriquement ; d'autres enfin où il accepte l'opinion de saint Augustin plutôt que celle de la majorité des Pères. Au sujet des astres en particulier, saint Thomas soutient une opinion tout à fait personnelle. En affirmant leur influence active sur les générations terrestres, il s'oppose nettement aux Pères qui la nient.⁴

Quiconque veut connaître la doctrine de saint Augustin sur l'origine des choses doit connaître ce qu'il entendait par « création simultanée de toutes choses » et par « raisons séminales ». Pour cela, il faut s'en tenir surtout, comme l'enseigne Augustin lui-même, à son traité *De Genesi ad litteram*.⁵ Il sera plus facile ensuite de reconnaître si saint Thomas a bien ou mal interprété saint Augustin et dans quelle mesure il s'est rallié à ses idées sur ces sujets.

§ 1. LA CRÉATION SIMULTANÉE DE TOUTES CHOSES

Nous verrons d'abord que saint Augustin a enseigné la « création simultanée de toutes choses », c'est-à-dire que, par *un seul acte créateur et en un seul instant*, Dieu a produit tout ce qui existe. Et cet enseignement, Augustin l'a appuyé sur des textes scripturaires, particulièrement sur celui de l'*Ecclésiastique* : « Qui vivit in æternum creavit omnia simul. »⁶ Celui qui vit éternellement a tout créé en une seule fois, ou

4. Cf. *Ia*, q. 46, a. 1, ad 2, 3, 6 et 7 ; *ibid.*, a. 2 ; q. 70, a. 3 ; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5 ; *ibid.*, d. 12, q. 1, aa. 2 et 3 ; d. 15, q. 1, a. 2 ; *De Potentia*, q. 6, a. 6 ; *ibid.*, q. 3, a. 17 ; q. 4, a. 1, ad 17 et a. 2 ; *De Spiritu Creat.*, q. 1, a. 5 ; *In 12 Metaph.*, lect. 8, n. 2536, *Contra Gent.*, II, cc. 31 et 38 ; *Ibid.*, III, c. 92 ; *In II de Anima*, lect. 6, n. 301 ; *ibid.*, III, lect. 17, n. 855, etc.

5. Cf. *Retractationes*, I, c. 18.

6. *Ecclésiastique*, 18, v. 1. Saint Augustin interprétait les Écritures saintes d'après le texte grec des LXX et les traductions latines de ce texte. Nous utiliserons alternativement, pour ce qui est du *De Genesi ad litteram* ou du *De Trinitate*, les traductions de M. RAULX ou celles de PÉRONNE, ÉCALE, etc. Pour les *Confessions*, celle de d'ARNAULD et d'ANDILLY ou celle de P. DE LABRIOLLE.

plutôt, en un seul instant, en un coup instantané : « in actu condendi ».

Les êtres ne furent donc point créés avec cette lenteur qui caractérise aujourd'hui leur existence ; les générations, au début, ne mirent point à se former tout le temps qu'elles mettent à présent. En effet, le temps accomplit aujourd'hui des révolutions qui, à l'origine, ne pouvaient être la conséquence de sa nature. Autrement, si nous voulions voir dans les mouvements naturels des êtres et dans les jours actuels la même durée que dans la création primitive, ce ne serait plus un jour, mais une foule de jours qu'aurait exigés pour se développer, dans l'intérieur de la terre, la végétation aux racines sans nombre qui tapisse le sol ; il aurait encore fallu plusieurs jours pour lui permettre de se développer en plein air, selon la variété des espèces, et d'acquiescer la perfection qu'elle atteint en un jour, c'est-à-dire le troisième, d'après le récit de l'Écriture sainte... Par conséquent, Dieu, ayant tout fait ensemble, a créé à la fois la période des six ou des sept jours, disons mieux, a créé un jour qui s'est renouvelé six ou sept fois. Pourquoi donc distinguer avec tant de rigueur et de précision six jours dans le récit sacré ? La raison en est claire : les esprits qui ne sauraient comprendre « que Dieu ait tout créé ensemble », ne peuvent atteindre le but où l'Écriture les mène, qu'au moyen d'un récit aussi lent que leur intelligence. — ...Ce qui était antériorité et postériorité dans la série logique des créations, était simultanée dans la puissance créatrice. Car si Dieu a fait des ouvrages qui devaient durer, il n'a point créé dans le temps, mais il crée aussi le temps destiné à s'écouler.⁷

Par conséquent, quand nous remontons par la pensée à la condition première des ouvrages dont Dieu s'est reposé le septième jour, il ne faut songer ni à la durée que mesure le mouvement diurne du soleil, ni même à la manière dont Dieu produit aujourd'hui les êtres ; il faut voir comment Dieu a fait les créatures qui ont déterminé la marche du temps, comment il a tout produit à la fois et établi du même coup l'ordre universel, non d'après certaines périodes de temps, mais par la subordination des effets à leurs causes, de telle sorte que la création a été simultanée et tout ensemble conduite à sa perfection, selon le type du nombre six qui sert à caractériser ce jour.⁸ — Alors,

7. *De Genesi ad litt.*, IV, cc. 33 et 35. Voir aussi *ibid.*, VI, c. 3, et VII, c. 2.

8. *Ibid.*, V, c. 5.

en effet, il créa tout à la fois sans le moindre intervalle de temps.⁹ — ...Du même coup dont il créa l'univers.¹⁰

Ces textes suffisent pour prouver qu'Augustin n'a admis dans l'action créatrice aucune durée de temps et que Dieu a tout produit par un acte créateur unique.

Sur ce point, écrit H. de Dorlodot, saint Augustin est d'accord avec les Pères de l'École d'Alexandrie, et il est aussi toujours demeuré d'accord avec eux pour admettre que les six jours de la Genèse ne représentent rien autre chose que l'origine même du temps, c'est-à-dire l'instant mathématique où Dieu a tiré la matière du néant.¹¹

L'exposé de la création suivant l'ordre de six jours, distingués par l'auteur de la *Genèse*, doit s'entendre, d'après saint Augustin, d'un ordre idéal, figuratif et qui n'a que l'apparence de l'histoire. C'est pourquoi ces six jours ne signifient qu'un seul jour, ou mieux, qu'un seul instant.

Ce n'est donc point dans une série d'époques, mais dans un ordre logique que fut créée d'abord la matière informe, mais susceptible de se former, la substance des corps et celle des esprits, destinée à servir comme de fond à toutes les œuvres divines.¹² — Comme le fond précède la forme, non en date, mais en principe, l'Écriture a légitimement établi, dans son récit, des époques que Dieu n'a point mises dans l'acte créateur.¹³ — Cette exposition, suivant l'ordre des six jours, retrace de telle sorte l'histoire des choses accomplies, qu'elle présente surtout le tableau des événements futurs.¹⁴

C'est bien en ce sens que saint Thomas a interprété saint Augustin, et c'est à l'explication augustinienne de la création qu'il accorda sa préférence : « Cette opinion d'Augustin, écrit-

9. *Ibid.*, c. 11.

10. *Ibid.*, IV, c. 33.

11. *Le darwinisme*... p. 167. Pour la première et la deuxième section de ce chapitre, nous nous inspirons largement du travail remarquable de H. de Dorlodot, *Le darwinisme et l'orthodoxie catholique*.

12. *De Genesi ad litt.*, V, c. 5, n. 13 ; aussi *De la Genèse contre les Manichéens*, II, c. 2 ; *Cité de Dieu*, XI, cc. 9 et 33.

13. *Ibid.*, I, c. 15, n. 29 ; aussi : V, cc. 2 et 3 ; IV, c. 27 ; voir, à ce sujet, H. de Dorlodot, *op. cit.*, pp. 67-81.

14. *Contre les Manichéens*, I, c. 23.

il, est plus raisonnable... et elle me plaît davantage.»¹⁵ On remarquera qu'il ne s'agit nullement, dans ces divers textes, de jours « époques » ou « périodes » comme certains exégètes catholiques l'ont soutenu, pensant ainsi mieux faire concorder¹⁶ la Bible et la géologie moderne. Malheureusement pour eux, le mot « yom », employé dans la *Genèse*, ne saurait signifier, selon une exégèse sérieuse, autre chose que notre jour civil,¹⁷ bien qu'il puisse figurer aussi une autre réalité que la durée de vingt-quatre heures : soit, par exemple, l'apparition successive des divers degrés d'êtres créés, soit la con naissance angélique de ces mêmes degrés des êtres, comme l'a enseigné saint Augustin.¹⁸

Par le mot « tout » (*omnia*), Augustin entend le ciel et la terre, c'est-à-dire les substances spirituelles et les substances

15. *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2. Aussi *Ia*, q. 74, a. 2. « Depuis son premier ouvrage sur la *Genèse* (*De Genesi contra Manichaeos*), jusqu'à la fin de sa vie, écrit Dorlodot, il [Augustin] s'est toujours montré pleinement convaincu de cette vérité que les six jours de la création ne peuvent représenter une succession réelle des œuvres de la création : sa persuasion à ce sujet a seulement augmenté, à mesure que l'étude de plus en plus approfondie du texte sacré en faisait éclater plus clairement l'évidence à ses yeux. C'est donc une grave erreur de faire dépendre du système proposé avec doute dans *De Genesi ad litteram* cette doctrine constante de saint Augustin, que le saint Docteur appuie sur des preuves inébranlables. Saint Thomas d'Aquin avait exprimé clairement la chose, en montrant (*In II Sent.*, d. XII, q. 1, a. 3) qu'on put admettre que la succession décrite par la *Genèse* ne répond en réalité qu'à une simple classification, sans admettre pour cela le système proposé par saint Augustin sur la connaissance, par les anges, des œuvres de la création. Il est regrettable que les auteurs modernes aient perdu de vue cette sage remarque du Docteur angélique. » *Op. cit.*, p. 66, note 2.

16. *Concordisme* : Principe d'interprétation scripturaire qui consiste à solliciter le sens des textes inspirés au profit de doctrines scientifiques encore mal établies.

17. « Les jours de la *Genèse* sont bien, comme l'indique le contexte, des jours de vingt-quatre heures. Il y a un soir, il y a un matin... La traduction du mot jour « yom » par période est insoutenable. » J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, p. 44.

18. Cf. *De Genesi ad litt.*, V, c. 5 ; IV, c. 21 et les suivants ; *De la Genèse contre les Manichéens*, I, cc. 23 et 25.— Voir aussi SAINT THOMAS, *Ia*, q. 74 aa. 1, 2 et 3 ad 7 ; *De Potentia*, q. 4, a. 2, c. et ad 2, 4 et 8 ; DORLODOT, *op. cit.*, pp. 62-67, pp. 167 et 173 ; MESSENGER, *op. cit.*, pp. 40-44 ; JACQUES LAMINNE, *L'idée d'évolution chez saint Augustin*, pp. 505-521.

corporelles, même le temps et la matière « informe », signifiée par la terre.¹⁹ Saint Thomas ne l'interprète pas autrement lorsqu'il écrit : « Saint Augustin entend par le ciel la créature spirituelle informe, et par la terre, la matière informe de tous les corps. Il s'ensuit que toutes les créatures s'y trouvent comprises. »²⁰ Il ne faut pas croire cependant que, selon l'idée d'Augustin, Dieu a créé une matière absolument sans forme d'abord, pour la revêtir de formes ensuite par des interventions spéciales. Cette matière, en effet, ne précède pas temporairement, dans sa création, la production des autres choses, puisque, d'après Augustin, tout fut « créé simultanément » ; elle les précède seulement selon l'ordre de nature ou de principe.

On ne peut pas dire que la matière sans aucune forme existe antérieurement aux êtres formés, puisque celle-là comme ceux-ci ont été créés simultanément : et ce dont les êtres sont faits et ce qui est fait. Par exemple, les sons constituent le fond des mots, les mots représentent les sons tout formés ; or celui qui parle ne fait pas d'abord entendre des sons confus, quitte à les rassembler pour en composer ensuite des mots. De même le Créateur n'a pas fait d'abord la matière sans forme, pour en tirer plus tard les différentes espèces d'êtres, comme par une seconde intervention ; par un seul acte il a créé la matière avec la forme. Cependant, parce que ce dont une chose est faite précède la chose elle-même, non en date mais en principe, l'Écriture a légitimement établi dans son récit des périodes de temps que Dieu n'a point utilisées dans son acte créateur.²¹

19. Cf. *De Genesi ad litt.*, IV, c. 18 ; *ibid.*, I, cc. 1, 3, 9, 15 ; II, c. 12 ; V, c. 3 et 5 ; *Confessiones*, XII, cc. 2, 6, 7, 13, 17, 19 et 29 ; *Cité de Dieu*, XI, cc. 6, 9, 23 et 33 ; XII, c. 15 ; *De la Genèse contre les Manichéens*, I, c. 6.

20. *Ia*, q. 74, a. 3, ad 2 ; *ibid.*, a. 2 ; *De Potentia*, q. 4, a. 1, ad 7 et 17.

21. *De Genesi ad litt.*, I, c. 15 (trad. Dorlodot) ; voir aussi *ibidem*, II, c. 11.— « Nec putandus est Deus informam prius fecisse materiam et intervallo aliquo interposito temporis formasse quod prius informe fecerat, sed sicut a loquente fiunt verba sonantia, ubi non prius vox informis post accepit formam, sed formata profertur, ita intelligendus est Deus de materia quidem informi fecisse mundum ; sed simul eam « concrease » cum modo. » — *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, I, cc. 10, 12 ; aussi *Confessiones*, XII, c. 29.—

C'est donc à un acte créateur unique que saint Augustin attribue l'effet de la « création » de la matière et celui de son « information » (*concreasce*). C'est en ce sens encore que saint Thomas lui-même comprend saint Augustin à ce sujet.²² Il n'est donc pas conforme aux écrits de l'auteur de la *Genèse* de dire, comme le P. Gardeil, qu'il faille distinguer, dans les écrits du saint Docteur, l'acte divin de « création » de la matière et celui de son « information ».²³ Car cette matière « informe », ce *prope nihil* dont parle Augustin, ne désigne, en fait, rien autre chose que la matière première qui, ne pouvant exister seule, ne peut être créée seule. Quand donc la matière est réellement créée, la forme l'est à fortiori.

N'est-ce pas vous [Seigneur] qui m'avez appris qu'avant que vous eussiez formé cette matière sans forme et que vous en eussiez distingué toutes les parties, elle n'était rien de particulier, ni couleur, ni figure, ni corps, ni esprit ? Ce n'était pas toutefois un pur néant, mais c'était je ne sais quoi d'informe qui n'avait aucune beauté.²⁴

De tous ces textes, il ressort clairement que l'*omnia simul*, d'après saint Augustin, comprend la création simultanée par un seul acte divin et de la matière « informe » et de tout ce qui devait éclore du chaos primitif.

²² « Non itaque temporalis, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritalis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset. » *De Genesi ad litt.*, V, c. 5.

²³ « Dicendum quod Augustinus loquitur de materia informi, secundum quod intelligitur absque omni forma ; et sic necesse est dicere quod informitas solo ordine nature formationem præcedat... Verba Augustini non sunt intelligenda sic quod materia aliquo tempore fuerit in potentia ad formas elementares nullam eorum habens : sed quia in sua essentia considerata nulla (m) formam actu includit ad omnes in potentia existens. » *De Potentia*, q. 4, a. 1, ad 1, et *ibid.*, Contra objicientes, ad 4, 6 et 8 ; voir aussi *ibid.*, a. 2, c. et ad 22.

²⁴ La structure de l'âme et l'expérience mystique, T. I, pp. 156-159 et T. II, appendice II : S. Thomas et l'illuminatione augustinien, pp. 313-325.

²⁵ *Confessions*, XII, ch. 3. Voir aussi *De la Genèse contre les Manichéens*, I, ch. 7 ; *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, I, cc. 10-12.

Car ils ont tous [les ouvrages de Dieu] été faits de rien par vous [Seigneur] mais non pas de vous, ni d'aucune autre substance qui vous fût contraire ou qui eût été auparavant ; mais d'une matière que vous aviez créée en même temps, puisque d'informe qu'elle était, vous lui avez donné une forme sans qu'il y ait eu le moindre intervalle de temps entre la création de l'une et la formation de l'autre. Ainsi, encore qu'il y ait de la différence entre la matière du ciel et de la terre, et la beauté de ce même ciel et de cette même terre, vous avez néanmoins fait l'un et l'autre en même temps en tirant cette matière d'un pur néant, et en tirant la beauté de cet Univers de cette matière qui était informe ; et vous l'avez fait en telle sorte que, sans qu'il y ait eu un seul moment de retardement, la forme a suivi la matière... *simul tamen utrumque fecisti.*²⁵

Certes, nous connaissons l'objection suivante de certains modernes : si saint Augustin a enseigné la théorie de la création simultanée, cela est dû à la mauvaise traduction du mot grec *χοῖνῃ* par *omnia simul*. Voilà qui rend sa démonstration sans valeur ! Mais à cette objection, nous pouvons répondre d'abord que, même si la traduction latine dont se servait Augustin était fautive, eu égard au texte grec, comme on le croit assez généralement aujourd'hui, cela n'influe en rien le fait historique de son enseignement sur les origines. Autre chose, en effet, est de démontrer que saint Augustin s'est servi d'une traduction fautive, et autre chose est de dire qu'il n'a pas soutenu la création simultanée de toutes choses. Et si, de fait, on peut établir qu'il a soutenu la création simultanée, il s'ensuit que cette conception des origines ne répugnait ni à l'esprit très profond et certainement très chrétien d'Augustin, ni à sa vaste science scripturaire, ni à son orthodoxie reconnue par l'Eglise — ce qui n'est pas sans importance pour le sujet que nous traitons. D'ailleurs, il n'est pas tellement facile, même pour des exégètes modernes, de prouver que les traductions scripturaires utilisées par Augustin étaient certainement fautives. Augustin n'est pas le seul à avoir traduit

25. *Confessions*, XIII, ch. 33. Voir aussi *ibid.*, ch. 29.

certaines textes des LXX comme il l'a fait ; il continuait en cela une tradition déjà plusieurs fois séculaire. Voilà pourquoi on a pu rappeler à certains exégètes modernes « que Philon et les Pères grecs devaient entendre aussi bien que les modernes les textes grecs des LXX, et que saint Jérôme, qui n'y était certainement pas poussé par un esprit systématique, a traduit lui-même le texte par : *Qui vivit in æternum creavit omnia simul* ; ce qui, quoi qu'on ait voulu prétendre, ne peut s'entendre que d'une création *simultanée* ». ²⁶

Par ailleurs, Augustin n'a pas étayé son argumentation seulement de l'*omnia simul*, mais de tout le récit de la *Genèse*, qui fit l'objet de ses méditations pendant quarante ans.

Ainsi donc la simultanéité de la création, écrit Augustin, n'est plus une vérité empruntée à un autre livre de l'Écriture [*l'Eclésiastique*] : à la seconde page de la *Genèse*, nous trouvons un témoignage qui nous invite à remonter jusqu'à ce principe. ²⁷

§ 2. LES RAISONS SÉMINALES

Comment saint Augustin pouvait-il enseigner l'origine simultanée de toutes choses, alors que certains êtres ne sont pas apparus en même temps, mais successivement au cours des âges ? Il répond à cette question par sa théorie des « raisons séminales », ou « causales ». Grâce à cette théorie, Augustin distingua deux sortes de créatures : celles qui furent créées, au premier instant, substantiellement ou actuellement : tels les anges, le temps, le jour, le firmament, la terre, la mer, l'air et le feu — qui sont les quatre éléments — les astres, enfin l'âme du premier homme ; celles qui ne furent que « préformées » : créées en puissance seulement ou dans leurs causes, de telle sorte qu'il leur restait encore à apparaître dans le temps. Ainsi

26. DORLONOT, *op. cit.*, p. 174 ; voir aussi p. 106.

27. *De Genesi ad litt.*, V, c. 3.

furent créés tous les organismes vivants dans l'œuvre des six jours. ²⁸

On se demandera sans doute, écrit Augustin, comment Dieu a fait des œuvres à la fois complètes et inachevées : car il est impossible d'admettre qu'il ait achevé les unes, ébauché les autres ; ce sont bien les mêmes œuvres dont il se reposa le septième jour... Selon nous, Dieu les acheva lorsqu'il créa tout à la fois, avec une telle perfection qu'il ne lui resta plus rien à créer dans l'ordre des temps qu'il ne l'eût déjà créé dans l'ordre des causes et des effets : il les laissa inachevées, en tant qu'il devait faire sortir plus tard tous les effets renfermés en *puissance dans leur cause*. ²⁹ — Il ne faut donc pas s'imaginer que Dieu, aujourd'hui, crée dans les êtres des espèces dont il n'aurait pas déposé les principes dans la création première : ce serait évidemment contredire l'Écriture qui affirme qu'au sixième jour Dieu acheva tous ses ouvrages... ce serait une erreur de croire qu'il crée des espèces nouvelles, puisqu'il a tout achevé au sixième jour. ³⁰ — Si les œuvres primitives de Dieu, lorsqu'il créa tout ensemble, n'avaient pas été achevées, elles auraient postérieurement reçu le développement nécessaire pour les rendre complètes ; la création universelle se décomposerait en deux moitiés, pour ainsi dire, et sa perfection serait celle qui résulte dans un tout de la réunion de ces deux moitiés. ³¹ — Cette création contint (donc) virtuellement tous les êtres qui devaient régulièrement se succéder avec le temps. ³²

D'après saint Augustin, il faut donc aller jusqu'à dire que dans l'œuvre des six jours, c'est-à-dire dans la création simultanée, était comprise aussi la création de l'homme, mâle et femelle, non pas dans leur réalité visible actuelle — ce qui ne devait arriver qu'après le sixième jour : au cours du temps, — mais dans leurs causes cachées, c'est-à-dire virtuellement. ³³

28. *Ibid.*, V, cc. 2, 5, 17, 23 ; VI, cc. 1, 5, 6, 11, 12, 15 ; VII, cc. 22, 24 et 28 ; X, cc. 1, 5.

29. *De Genesi ad litt.*, VI, c. 11. Aussi *De Trinitate*, III, c. 9.

30. *Ibid.*, V, c. 20.

31. *Ibid.*, VI, c. 11.

32. *Ibid.*, V, cc. 5, 4, et IX, c. 1.

33. *De Genesi ad litt.*, VI, cc. 5, 6, n. 10 ; *ibid.*, cc. 11, 12 et 15. DORLONOT, interprétant saint Augustin, soutient la même chose : *op. cit.*, pp. 105 et 169 ; de même MESSENGER, *op. cit.*, pp. 160-166 et pp. 174-175.

même l'âme humaine qui est restée cachée dans les œuvres divines, jusqu'à ce que vînt le moment où « le souffle divin l'associa au corps formé du limon de la terre ». ³⁴ Autrement, il n'aurait pas été vrai de dire que tout fut créé en même temps. ³⁵

De même que la graine contient invisiblement toutes les parties qui avec le temps doivent former un arbre, ainsi il faut concevoir le monde, à l'instant où Dieu créa tout à la fois, comme renfermant l'ensemble des êtres qui furent faits en lui et avec lui. ³⁶ — Si je prétends que, dans la création primitive et simultanée, l'homme, loin d'avoir atteint le développement de l'âge mûr, était moins qu'un enfant qui vient de naître, moins qu'un embryon dans le sein maternel, moins que le germe visible dont il naît, on pensera peut-être que c'est un rêve de métaphysicien. Qu'on revienne alors à l'Écriture ; on y verra que le sixième jour, l'homme fut créé à l'image de Dieu, et créé mâle et femelle... Par quel secret, me demandera-t-on ? Je répondrai que l'homme ne reçut qu'après le sixième jour cette forme visible et cette organisation particulière à l'espèce humaine et que le premier couple naquit sans parents, l'homme du limon de la terre, la femme de ses côtes. Et comment y étaient-ils contenus dira-t-on ? Virtuellement, répondrai-je, en puissance ; bref, ils naquirent selon la loi qui d'un être possible fait un être réel... Ensuite, à l'époque où Dieu après avoir créé tous les êtres à la fois les produisit réellement dans la suite des temps, il forme l'homme du limon de la terre, et la femme d'une de ses côtes ; car, on ne saurait dire ni qu'ils ont été formés ainsi le sixième jour, ni qu'ils n'aient pas été formés du tout le sixième jour, l'Écriture ne le permet pas. ³⁷ — Il y eut donc une double création, l'une en principe et en puissance, comme il convient à l'œuvre où Dieu créait tout à la fois et dont il se reposa le septième jour, l'autre effective et successive qu'il continue encore aujourd'hui... Qu'on ne dise pas que l'homme fut créé mâle le sixième jour, et femelle les jours suivants : l'Écriture déclare expres-

34. *Ibid.*, VII, c. 24.

35. « Primo propter illam operum consummationem, quæ non video quomodo posset intelligi, si defuit aliquid tunc non causaliter conditum quod postea visibiliter conderetur. » *Ibid.*, VI, c. 7.

36. *Ibid.*, V, c. 23 et VI, c. 4 ; *De Trinitate*, III, c. 9.

37. *Ibid.*, VI, c. 6.

les bénit. » Ce fut donc encore une double création : l'une virtuelle et comme un germe déposé dans le monde par la parole de Dieu, lorsqu'il fit, à la fois, les œuvres... qui devaient être le principe de toutes les créatures appelées à naître, chacune en son temps, dans la suite des siècles ; l'autre, analogue à celle d'aujourd'hui par laquelle Dieu opère dans le temps, le moment étant venu où Adam devait se former du limon de la terre, et la femme d'une de ses côtes. ³⁸ — Par conséquent, les mouvements que les créatures accomplissent aujourd'hui, pour remplir les fonctions qui leur sont assignées, sont la conséquence de principes et comme le développement de germes que Dieu a répandus en elles du même coup dont il créa l'univers. ³⁹

Grâce donc à ces principes latents, on peut dire que les premiers êtres créés contenaient virtuellement tous les êtres à venir. Car, lorsque le saint Docteur veut exprimer la manière d'être, au début, des choses qui ne furent que « préformées », il déclare qu'elles n'ont été faites que *invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo sunt futura non facta*. ⁴⁰ Et les expressions qu'il emploie le plus souvent pour désigner cette manière d'être sont celles de *rationes seminales* ou *causales*, que l'on traduit généralement par « raisons séminales » ; *eorum quasi seminales rationes habent*.

Il faut ajouter que l'expression : « Dieu a tout créé en même temps », doit s'entendre au sens formel et non seulement en un sens métaphorique, même quand il s'agit de la création d'êtres purement potentiels. En effet,

La seule aptitude à être formé est déjà un commencement de bien, et l'Auteur de tout bien, qui a donné aux êtres leur forme, les a encore rendus capables de la recevoir. Ainsi tout ce qui est tient de Dieu tout ce qu'il est, et ce qui n'est pas encore, tient de Lui tout ce qu'il peut être... Tout vient de Dieu, et ce qui a reçu une forme, en tant qu'il l'a reçue, et ce qui ne l'a pas encore reçue, en tant qu'il peut la recevoir. ⁴¹

38. *Ibid.*, VI, c. 5.

39. *Ibid.*, IV, c. 33 ; voir aussi *ibid.*, IX, c. 17 ; *De Trinitate*, III, c. 8.

40. *Ibid.*, VI, c. 6.

41. *De Vera religione*, c. 18.

Donc, produire une chose, ne fût-ce que dans ses causes, c'est encore la produire réellement. Pour interpréter fidèlement les passages où saint Augustin parle de création potentielle, il faut se souvenir qu'il se sert souvent de comparaisons (*sicut, quasi, tanquam*)⁴² et que, par conséquent, il n'a nullement l'intention d'identifier les raisons causales ou séminales du début avec les « semences » qui n'existeront que plus tard. Il y a seulement cette ressemblance entre les deux : que les « raisons » causales, et les aussi, contiennent seulement en puissance et d'une façon invisible ce qui n'en sortira que plus tard.

Les choses ont une existence fort différente dans le Verbe de Dieu où elles n'ont point été créées et sont éternelles ; dans les éléments primordiaux de la création où tout ce qui devait exister a été créé simultanément en principe ; dans les êtres qui sortent de ces raisons primitives, au moment marqué, tels : Adam, lorsqu'il fut formé du limon de la terre et animé par le souffle divin, ou l'herbe, quand elle pousse sur la terre ; enfin dans les semences où semblent se renouveler les causes primordiales que reproduisent les êtres mêmes sortis de ces causes : c'est ainsi que l'herbe vient de la terre et la semence de l'herbe. De tous ces êtres, celui qui est arrivé à l'existence apparaît avec les modifications qui composent la vie, et qui sont le développement effectif dans une substance réelle des causes secrètes, virtuellement contenues dans toute créature : telle fut l'herbe, après avoir poussé sur la terre, tel fut l'homme formé en être vivant, et, en un mot, les animaux ou les plantes que Dieu produit en vertu de son activité continue. Du reste, tout être contient en soi un autre lui-même, grâce à cette propriété de se reproduire qu'il tient des causes primordiales où il fut enveloppé, avant de naître sous les formes propres à son espèce, au moment où le monde fut créé avec le jour.⁴³

Voici maintenant un autre passage où le saint Docteur est encore plus explicite :

Si, dit-il, nous nous représentons que lorsque les choses furent faites (comme le raconte la Genèse) par la parole de Dieu, les trans-

42. Voir *De Genesi ad litt.*, V, c. 23 ; VI, c. 6 ; *De Trinitate*, III, c. 9.

43. *De Genesi ad litt.*, VI, c. 10 ; aussi c. 5.

formations des choses et des jours se poursuivaient selon les espaces de temps tels que nous les connaissons, ce n'est pas en un jour que les plantes auraient pu germer et s'accroître, comme la Sainte Écriture le raconte. De même pour l'accroissement des oiseaux, jusqu'au moment où ils furent capables de voler. Peut-être dira-t-on que les œufs seulement ont été créés au cinquième jour. Mais, si l'on admet que cela suffise pour qu'on puisse dire avec vérité que les oiseaux ont été créés, parce qu'il y a dans l'œuf tout ce qui est nécessaire pour que l'œuf puisse se développer en oiseau au bout d'un nombre normal de jours, — ce qui provient des nombreux principes incorporellement unis à la matière corporelle de l'œuf — [*quia inerat jam ipse numerosæ rationes incorporaliter corporeis rebus intextæ*] — pourquoi ne pourrait-on pas dire la même chose avant même que n'existassent les œufs, si l'élément humide contenait déjà les mêmes principes [les mêmes *rationes*] capables de causer le développement des oiseaux, au cours du temps convenant à chaque espèce.⁴⁴

Saint Augustin écrit ailleurs :

Au reste, cette puissance de fécondité, qui fut alors communiquée à l'eau et à la terre, ne s'épuisa point en ces productions premières... En effet, sans cette fécondité inhérente et absolue, comment la terre produirait-elle mille plantes dont les graines n'ont point été semées ?⁴⁵ — ...L'Écriture ne dit pas, en effet : que les semences produisent l'herbe et la végétation mais : que « la terre produise l'herbe portant semence » ; c'est exprimer bien clairement que la semence vient de l'herbe et non l'herbe de la semence.⁴⁶

Puis, lorsque Augustin parle de la création potentielle de l'homme, mâle et femelle, il dit expressément qu'il ne fut pas créé alors sous la forme d'un enfant, d'un embryon ou d'un sperme visible, mais : « aliter tunc aliter postea ».

On ne me comprendra peut-être pas, écrit-il, car je fais abstraction de toute idée physique [sensible] ; je dépouille les semences elles-

44. *Ibid.*, IV, c. 33, (trad. de DORTOPOUR, *op. cit.*, pp. 102-103.) D'après H. DE DORTOPOUR, qui interprète ce passage, « saint Augustin nie clairement que le sujet des *rationes causales* ait été, dans l'hypothèse qu'il avance, des œufs ou des graines au moment de la création. C'est simplement la *matière* inorganique, et pour le cas spécial des oiseaux, l'élément humide, c'est-à-dire l'eau. »

45. *De Trinitate*, 111, c. 8.

46. *De Genesi ad litt.*, V, c. 4.

mêmes de toute étendue. L'homme n'était pas même un raccourci d'atome, lorsqu'il fut fait dans la création des six jours. La semence, cependant, fournit une métaphore assez heureuse pour faire comprendre cette idée, parce que les êtres qui doivent en sortir plus tard y sont virtuellement contenus ; mais avant les semences matérielles, il y a les causes, les principes invisibles : c'est le point délicat à saisir. ⁴⁷

§ 3. LES RAISONS SÉMINALES ET LES MODES DE PRODUCTION DES CORPS D'ADAM ET D'ÈVE

Nous pourrions pousser plus loin la recherche et nous demander si la *manière* dont les corps de nos premiers parents ont été produits était elle aussi contenue dans les raisons causales... A cette question, voici, en substance, la réponse de l'auteur de *La Genèse au sens littéral*. N'allons pas nous imaginer de prendre à la lettre la formation du corps du premier homme, rapportée dans la *Genèse*, comme si Dieu, de ses mains, avait formé lui-même l'argile. Il ne faut pas écouter davantage ceux qui prétendent trouver un privilège spécial pour l'homme en ceci : que le ciel, la terre et les continents ont été appelés à l'existence par la parole de Dieu, tandis que le Tout-puissant aurait « formé l'homme du limon de la terre en le pétrissant avec ses doigts... Ce n'est là qu'un symbole pour peindre la puissance et la grandeur de Dieu ; n'y aurait-il pas folie à ne point le comprendre ? » Ne lisons-nous pas dans les *Psaumes* (102, 26) que les cieus sont l'ouvrage de ses mains, et que ses mains ont façonné les mers et les continents (ps. 95, 4, 5) ? Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est qu'il est l'image de Dieu, non par son corps, mais par son âme. L'Écriture ne fait donc pas de distinction entre l'origine du corps de l'homme et celle des autres corps. Aussi l'Écriture emploie-t-elle les mêmes expressions pour enseigner que c'est

47. *Ibid.*, VI, c. 6.

Dieu qui a formé l'homme, la terre et les animaux. ⁴⁸ Et saint Augustin conclut :

Quant à l'homme, sa formation [actuelle] fut la conséquence des causes destinées à faire sortir le premier homme, non de parents antérieurs, mais du limon de la terre, en vertu du principe où il avait été virtuellement créé. En effet, s'il avait été formé autrement, il n'aurait pas aux œuvres que fit Dieu dans la période des six jours ; or, quand on dit qu'il fut créé, on entend que Dieu créa la cause dont il devait sortir au temps marqué, et selon laquelle il avait dû être fait, par Celui qui avait achevé ses ouvrages seulement commencés, en créant les causes de leur perfection, et qui tout ensemble les avait commencés pour les achever dans l'ordre des temps. Si donc Dieu, en créant les causes qu'il déposa primitivement dans l'univers, a établi qu'il formerait l'homme du limon de la terre, et comment il le formerait : à l'état d'embryon ou dans la beauté de la jeunesse, il est hors de doute qu'il l'a formé selon les principes qu'il avait fixés d'avance... Mais, si Dieu, après avoir donné à la cause primitive assez de puissance pour produire l'homme suivant la double loi de développement successif ou de formation immédiate, et pour le contenir en puissance de ces deux manières, a gardé dans sa volonté un des deux modes de formation, au lieu d'en poser le principe dans le monde, il est évident que, même dans cette hypothèse, l'homme ne serait pas produit en dehors des lois assignées aux causes primordiales. ⁴⁹ — ...Il fut formé ainsi, à l'origine du monde, parmi les causes primitives, au moment où elles furent créées toutes ensemble ; il fut créé quand le temps marqué fut accompli, visiblement dans son corps, invisiblement dans son âme, ayant été composé d'une âme et d'un corps. ⁵⁰

Quoi qu'il en soit :

48. *Ibid.*, VI, c. 12.

49. *Ibid.*, VI, c. 15 ; *ibid.*, cc. 5, 7 et 9 ; VII, c. 22. — Selon R. DE SNEY, saint Augustin, « désirant ne point proposer une théorie qui donnât à rire aux incroyants, se refusait à se représenter Dieu modelant de ses mains comme un potier le corps d'Adam. La seule intervention divine, au moment de la formation de cet organisme, était le concours général et l'inspiration de l'âme qui, créée au premier instant, attendait le moment où elle animerait le corps qui lui était destiné ». *Art. cit.*, dans *Archives de philosophie*, p. 505.

50. *Ibid.*, c. 11 ; aussi *ibid.*, VII, c. 24.

Il serait par trop naïf de s'imaginer que Dieu forma l'homme du limon de la terre en le pétrissant avec des doigts : l'Écriture eût-elle employé cette expression, nous devrions croire que l'écrivain sacré s'est servi d'une métaphore, plutôt que de nous figurer Dieu limité par des organes semblables aux nôtres... On ne doit pas non plus croire avec quelques personnes que l'homme est le principal ouvrage de Dieu parce qu'il commanda pour créer les autres êtres, tandis que lui-même fit l'homme : la véritable raison est qu'il le fit à son image... Qu'on ne croie donc pas que ce passage de l'Écriture ait trait à la grandeur de l'homme, comme si Dieu eût fait l'homme [de ses mains], tandis qu'il commandait au reste de se former.⁵¹

La surprise et l'embarras d'Augustin commencent seulement lorsque, après avoir accepté une interprétation *matériellement* littérale,⁵² il aborde le récit sacré de la formation du corps d'Eve.

Car, dit-il, nous savons par expérience que les animaux peuvent naître de l'eau, ou de la terre, ou des rameaux, ou des fruits, ou aussi de la chair des animaux qui produit des germes innombrables de vers ou de reptiles, ou enfin par l'union des parents.⁵³ — Mais nous ne connaissons aucun cas où un animal serait né des chairs d'un animal de même espèce et ne différant de lui que par le sexe. Si nous cherchons dans la nature un fait semblable à la production de la femme du flanc de l'homme, il nous est impossible de le trouver.⁵⁴

Ce passage, comme bien d'autres de ses écrits, nous apprend d'abord que le saint Docteur ne négligeait pas l'expérience pour faire de l'exégèse. Il nous fait voir aussi que la difficulté qu'il éprouve à expliquer la formation concreate du corps d'Eve — comme celle du corps d'Adam d'ailleurs : selon des phases embryologiques ou à l'âge adulte — ne vient pas du *fait* de sa création virtuelle comme les autres êtres, mais du *mode* de sa formation dans le temps. En

51. *Ibid.*, VI, c. 12.

52. *De Genesi ad litt.*, IX, c. 14.

53. Le R.P. Woods n'a donc pas raison lorsqu'il affirme dans son livre anti-évolutionniste : *Augustine and Evolution* (pp. 46-52), que saint Augustin n'a reconnu que deux manières de produire la vie : par création ou au moyen de germes.

54. *De Genesi ad litt.*, IX, c. 16 (trad. DORLODOT, *op. cit.*, p. 110.)

s'en tenant à l'interprétation matériellement littérale du texte génésiaque, la *manière* dont le corps d'Eve fut fait est pour lui pleine de mystère.

Après s'être demandé s'il ne pourrait pas l'attribuer aux anges — car il a un grand souci d'éloigner les interventions divines spéciales et les miracles dans la première institution des choses, — il répond en délimitant leur sphère d'activité possible dans les phénomènes naturels. Comme le laboureur et le médecin, les anges, « ces laboureurs de la nature universelle », peuvent bien concourir avec les forces naturelles, mais ils ne les créent, ni ne les remplacent. Toutefois, ajoute-t-il, l'intervention des anges n'est peut-être pas étrangère à la production extraordinaire du corps d'Eve. Ce qui est extraordinaire pour nous peut être ordinaire et naturel pour eux, parce qu'ils connaissent mieux que nous la Nature et ses forces. Si nous ne connaissons que la Nature, tout en ignorant l'art du jardinier, nous saurions sans doute que les plantes naissent du sol ou de leurs semences, mais nous n'aurions pas l'idée de la greffe qui fait porter à un arbre des fruits d'une variété étrangère. « Sans vouloir rien trancher » concernant cette question, Augustin conclut néanmoins que l'opération des anges ne suffit pas : ils ne peuvent que préparer la matière sur laquelle s'exerce la puissance divine, soit par l'activité qu'elle se réserve, soit par celle qu'elle communique à la Nature.⁵⁵ Dans l'origine temporelle de la première femme, tout, selon Augustin, est donc manifestement en dehors de l'ordre naturel. Voilà pourquoi il soutient que la création simultanée — malgré la parole de l'Écriture : « Il les créa mâle et femelle » — ne contenait pas en puissance, dans les raisons séminales, la manière merveilleuse dont Eve fut tirée d'une côte d'Adam. Cela nous porte à croire que la *manière* dont le corps d'Eve fut formé ne se rattache pas *activement* aux

55. *Ibid.*, IX, cc. 15, 16 et 17 ; aussi *De Trinitate*, III, cc. 8, 9.

raisons séminales, mais seulement d'une façon *passive* : suivant la passivité propre à la puissance obédiente ; en sorte que le mode spécial de formation de la première femme se rattache à une action *miraculeuse*.⁵⁶

Toutefois, il ne faut pas oublier, pour compléter la pensée d'Augustin sur ce sujet, qu'il s'étonne de ce mode extraordinaire de production et qu'il l'attribue à ce que le P. de Sinety appelle une « action spéciale et directe de Dieu, remplaçant ou complétant le jeu des raisons séminales naturelles », ⁵⁷ parce qu'il a pris à la lettre et matériellement le récit génésiaque du mode de production du corps d'Eve, et parce que, de son temps, l'expérience n'avait pas encore soupçonné un pareil mode d'origine vitale. Sans doute, eût-il été moins surpris s'il avait continué l'interprétation, en partie figurée, de la *Genèse* (comme Cajétan le fit plus tard) et, surtout, s'il avait connu les développements actuels de la science.

Les textes précités nous autorisent à conclure, semble-t-il, que, si Augustin identifie l'acte divin de création et celui d'« information » de la matière, il distingue fort bien, cependant, l'ordre ou le moment de la *création simultanée* de toutes choses et celui de leur *apparition ou de leur déploiement chronologique*, autrement dit : l'œuvre de la création actuelle et virtuelle qui s'accomplit instantanément par un acte unique de Dieu, et la succession de manifestation ou d'ornementation qui s'accomplit au cours du temps par l'activité des créatures elles-mêmes, assistées du concours divin ordinaire.

Il y eut donc une double création, l'une en principe et en puissance, comme il convenait à l'œuvre où Dieu créait tout à la fois, et dont il se reposa le septième jour, l'autre effective et successive qu'il continue encore aujourd'hui. Par conséquent, ce fut durant un de ces

56. *Ibid.*, cc. 17, 18.

57. *Archives de philosophie*, art. cit., pp. 506 et 508.

jours produits par la révolution du soleil et semblables aux nôtres qu'Eve fut tirée de la côte de l'homme.⁵⁸

Ces deux façons de considérer le problème des origines dans les écrits d'Augustin semblent d'autant plus justes qu'elles correspondent, d'une certaine manière, comme nous le verrons, à sa façon d'envisager le premier et le second chapitre de la *Genèse*. Du reste, c'est pour avoir conçu les choses ainsi qu'il a pu dire de l'œuvre de Dieu qu'elle fut, dès le principe, à la fois parfaite et imparfaite, achevée et inachevée : parfaite et achevée, puisque toutes les causes qui devaient par la suite déployer leurs effets n'échappèrent pas à l'acte créateur ; imparfaite aussi et inachevée, puisque tout ce qui devait apparaître plus tard ne fut que préformé, créé à l'état de raison séminale : « Nam sicut matres gravidæ sunt foetibus sic ipse mundus gravidus est causis nascentium... »⁵⁹

§ 4. L'ENSEIGNEMENT DE SAINT AUGUSTIN COMPARÉ À CELUI DES AUTRES PÈRES DE L'ÉGLISE

L'hypothèse de l'acte créateur unique était loin d'être originale, car elle avait été enseignée par les Pères Alexandrins.⁶⁰ Mais, à l'encontre de ceux-ci, saint Augustin soutenait que toutes les choses ne sont pas apparues en même temps sous leur forme actuelle, dès le début.

Tandis que les Pères Alexandrins, écrit Dorlodot, croyaient que, dès ce moment, le monde organique aussi bien que le monde inorganique étaient essentiellement ce qu'ils sont aujourd'hui, saint Augustin abandonne ce sentiment pour le monde organique, admettant qu'à

58. *De Genesi ad litt.*, VI, c. 5 ; voir aussi *ibid.*, c. 6 ; V, cc. 6, 23 et 27.

59. *De Trinitate*, III, c. 9. Voir aussi *De Genesi ad litt.*, V, c. 23 ; VI, c. 11, n. 19 ; VII, c. 28, n. 42.

60. Au nombre des Pères Alexandrins, qui ont tenu la doctrine de la « création simultanée », on peut citer : Origène, Clément d'Alexandrie, S. Hippolyte et Tertulien.

l'origine Dieu n'avait créé les êtres vivants que *dans leurs causes*, en ce sens que la matière terrestre ou aquatique, qu'il créa à l'origine, contenait *virtuellement* tous les êtres vivants, comme la graine contient virtuellement la plante dont elle est la semence, et que, plus tard seulement, *au cours du temps*, les différents êtres organisés, y compris le corps de l'homme, ont apparu, ou suivant son expression *sont sortis de leurs causes*, par évolution naturelle, à partir de la nature inorganique.⁶¹

La création, à l'origine, des vivants naturels dans leurs causes seulement (*potentialiter, invisibiliter*), puis leur apparition successive au cours des âges, voilà l'originalité d'Augustin. Il est opportun, toutefois, de rappeler ici que l'évêque d'Hippone avait d'abord accepté intégralement la théorie des Alexandrins. Ce n'est que par la suite qu'il se sépara d'eux, après une étude plus approfondie des Écritures et aussi une observation plus attentive des faits plus à portée de l'expérience.⁶² Ce double aspect de l'œuvre de la création rend plus facile l'interprétation du deuxième chapitre de la *Genèse*, qui décrit surtout l'ordre d'apparition successive dans le temps. Car si l'on n'admet pas le caractère allégorique des six jours de l'*Hexaméron*, on est amené, d'après Augustin, à constater une contradiction flagrante entre le premier et le second chapitre de la *Genèse*.⁶³

61. *Op. cit.*, pp. 167, 87, 88, 103, 104.

62. « En étudiant mieux le texte sacré, écrit Dordodot, S. Augustin s'aperçut qu'il y a, dans les descriptions du premier chapitre de la *Genèse*, des choses qui ne peuvent être réalisées que dans le temps. Tels sont les mouvements des astres. Tels sont aussi la naissance et l'accroissement des plantes jusqu'à la production des graines et des fruits, l'accroissement des oiseaux jusqu'à ce qu'ils soient capables de voler, etc. Or le premier chapitre de la *Genèse* décrit tout cela. Si donc, comme le croit saint Augustin, les six jours ne représentent, en réalité, que l'instant mathématique de la création, c'est que, dans ce premier chapitre, il n'est question que de la *formation virtuelle* du monde tel que nous le connaissons, et spécialement de la formation virtuelle des animaux et des végétaux : c'est-à-dire que la terre et l'eau, telles qu'elles ont été créées, avaient la puissance de faire naître d'elles les végétaux et les animaux aquatiques, aériens et terrestres. » *Ibid.*, p. 168.

63. Cf. *Ibid.*, p. 72. Voir aussi dans le même sens : MESSENGER, *op. cit.*, p. 166 ; R. DE SINITY, dans *Archives de philosophie*, p. 500.

On doit conclure de là, dit Dordodot, que, tandis que le premier chapitre [de la *Genèse*] traite de la formation du monde *dans ses causes*, au moment même de la création, le second décrit au contraire comment le monde, tel que nous le connaissons, est *sorti de ses causes*, en s'épanouissant dans le temps. Or le second chapitre nous décrit d'abord l'état de la terre, au jour, c'est-à-dire à l'instant, où Dieu créa le ciel et la terre : la terre ferme existait, mais elle ne portait aucun végétal, et les animaux y faisaient également défaut, puisque ce n'est que plus tard que Dieu fit sortir de la terre tous les animaux de la terre et tous les volatiles du ciel.⁶⁴

Voilà comment saint Augustin fut conduit à délaisser l'interprétation, entièrement fixiste, de l'*omnia simul* des Alexandrins. Mais, en s'éloignant de ceux-ci, il se rapprochait des Pères grecs, sans toutefois embrasser intégralement leur doctrine des origines. L'Ecole d'Alexandrie avait professé la production simultanée *en acte* de l'inorganique et de l'organique. De cette façon, elle écartait toute possibilité d'une interprétation favorable à une formation progressive et naturelle du monde. Là, en effet, où tout est fait en une seule fois et dans sa dernière perfection, il n'y a plus de place pour un développement ultérieur, pour une formation lente, successive, selon l'ordre du temps. Cette école avait établi sa théorie sur une interprétation purement allégorique d'une grande partie de l'Écriture sainte.⁶⁵

Les Pères grecs, au contraire — en particulier saint Ephrem et saint Basile — interprétèrent, par réaction contre les Alexandrins, le texte de l'*Hexaméron* dans un sens littéral, mais matériel. Ce qui leur fit enseigner l'apparition successive

64. *Ibid.*, pp. 169-170. Des remarques semblables «...amènent les exégètes à reconnaître l'existence de deux récits [de la *Genèse*] et à les attribuer à des auteurs différents. Le caractère plus philosophique et plus universaliste du premier récit indique par rapport au second un développement de la pensée théologique. L'un et l'autre ne sont pas de la même époque. » J. CHAINE, *op. cit.*, p. 43.

65. Cf. DORDODOT, *op. cit.*, p. 88.

réelle de tous les êtres créés suivant l'ordre de « six jours ordinaires ». Car le concordisme, n'étant pas encore né, n'avait pu leur suggérer les « jours-périodes » ou « époques » que certains exégètes modernes imaginèrent pour faire accorder les enseignements de la Bible avec ceux de la géologie. Or la théorie nouvelle de saint Basile, ayant soulevé un « tollé général dans le monde très cultivé de l'Asie mineure », ⁶⁶ saint Grégoire de Nysse, jugea à propos d'abandonner l'explication, par des six jours, jurea à propos d'abandonner l'explication, par trop anti-scientifique, de son frère. Il enseigna d'abord l'unique création du début par laquelle Dieu ne produisit que *potentiellement* (συνάψει τὰ πάντα ἡν...) à la fois le monde inorganique et le monde organique, mais avec une activité suffisante pour se développer par eux-mêmes dans l'espace des six jours de saint Basile. Après cet acte créateur unique, la « nature artisanale » exécute le plan divin, grâce à cette puissance active, insérée en elle « dès la première impulsion créatrice... pour la naissance de toute chose ».

Dorlodot en conclut que « la théorie de saint Grégoire est bien une théorie d'évolutionnisme absolu, pour les êtres vivants aussi bien que pour la nature inorganique » ; les moments différents où la terre et l'eau ont reçu cette puissance seraient la seule divergence apparente entre saint Basile et son frère. Car, lorsque saint Grégoire affirme que l'eau et la terre tiennent ce pouvoir générateur d'un acte créateur unique, saint Basile semble dire aussi qu'elles l'ont acquis, mais seulement d'une manière successive, pour la production des plantes, des animaux aquatiques et aériens et des animaux terrestres, en vertu des paroles que Dieu prononça le troisième, le cinquième et le sixième jour : ce qui paraîtrait insinuer que, pour saint Basile, il y eut plusieurs interventions divines spéciales, non

⁶⁶. Dorlodot, *op. cit.*, p. 69.

pas sans doute pour produire directement les organismes vivants — car il admet lui aussi l'influence des causes secondes, — mais pour donner à la Nature de nouvelles puissances actives qui lui permettent d'engendrer de nouveaux êtres vivants. Cependant, certaines assertions de Grégoire de Nysse portent à croire que si saint Basile s'est exprimé autrement que lui en parlant des origines, il faut l'attribuer à la forme oratoire de ses homélies plutôt qu'à l'intention de dire ce qui s'est passé réellement. De sorte que, en soutenant la théorie de « l'unique impulsion », saint Grégoire ne se met pas tellement en opposition avec la pensée de son illustre frère Basile. ⁶⁷

Quant à saint Augustin, il semble avoir gardé une position moyenne. Il affirme, en effet, que par l'unique acte créateur initial Dieu a tout produit en même temps : mais non pas tous les êtres en *acte*, comme l'avaient enseigné les Pères Alexandrins, ni en *puissance* seulement, comme avait pensé saint Grégoire. Pour Augustin, dès lors qu'il s'agit du monde corporel, seul l'inorganique fut créé en acte, substantiellement du moins, tel qu'il est aujourd'hui ; l'organique ne le fut que virtuellement, c'est-à-dire en des principes ou raisons séminales qui lui permettraient de se manifester suivant les circonstances et l'opportunité. Toutefois, ce développement ne devait pas se faire seulement dans l'espace de six jours de vingt-quatre heures, comme l'avaient soutenu Basile et Grégoire, mais dans un temps indéterminé. Et on sait déjà pourquoi saint Augustin avait délaissé cette interprétation matérielle de l'*Hexaméron* : six jours naturels exigeaient un développement trop rapide du monde. De plus, il trouvait qu'une telle interprétation était impuissante à expliquer l'apparition de la lumière au premier jour, alors que le soleil n'aurait été produit que le quatrième

⁶⁷. Cf. *Ibid.*, pp. 63-101.

jour.⁶⁸ Voilà qui semblait prouver que cette interprétation, apparemment très littérale, ne l'était pas vraiment.

Ce qui étonne dans la théorie d'Augustin, c'est qu'il limite la création potentielle aux seuls êtres vivants. Car, si le premier chapitre de la *Genèse*, sur lequel Augustin appuie sa doctrine, il se rapporte réellement au premier moment de la création, il faut admettre, logiquement, que la Nature primitive contenait virtuellement, et non pas en acte, le monde inorganique aussi bien que le monde vivant, comme l'avait soutenu saint Grégoire. Mais nous croyons, avec quelques auteurs⁶⁹ que c'est le défaut d'expérience qui a empêché Augustin d'inclure le développement du monde inorganique dans la création potentielle et qu'il n'y aurait trouvé aucun inconvénient de la part de l'Écriture, s'il avait connu les raisons scientifiques qui nous engagent à le faire aujourd'hui. C'est pourquoi, pour les anciens aussi bien que pour Augustin, le firmament, la terre, les étoiles ont été produits tels que nous les voyons actuellement.

§ 5. LE RÔLE DES CAUSES SECONDES D'APRÈS SAINT AUGUSTIN

L'Écriture affirme que le sixième jour Dieu acheva son œuvre et que le septième Il se reposa.⁷⁰ Pourtant, l'Écriture dit ailleurs qu'Il continue de travailler : « Mon Père ne cesse point d'agir et moi aussi j'agis. »⁷¹ N'y a-t-il pas là une contradiction ? Voici la réponse de saint Augustin :

On peut encore s'expliquer que Dieu se reposa d'avoir créé les espèces d'êtres qui remplissent l'univers, en ce sens qu'il ne créa

68. Cf. DORLODOT, *op. cit.*, pp. 100-104, et pp. 167-173 ; voir aussi MESSENGER, *op. cit.*, pp. 17-49 etc...

69. Entre autres, DORLODOT, *op. cit.*, pp. 106-172 ; LAMINE, *art. cit.*, etc.

70. *Genèse*, II, 2 et 3.

71. Jean, 17.

désormais aucune espèce nouvelle, tout en continuant de gouverner celles qu'il avait alors établies. Il ne faut pas croire, en effet, que, même le septième jour, sa puissance abandonna le gouvernement du monde et des êtres qu'il y avait créés... Cette activité [de Dieu] consiste à tout gouverner, à étendre sa puissance d'un bout à l'autre du monde, à tout disposer avec harmonie, et c'est grâce à cet ordre sans cesse maintenu que nous avons en lui l'être, le mouvement et la vie. Par conséquent, si Dieu cessait d'animer la créature, nous n'aurions plus l'être, le mouvement et la vie. Il est donc évident que Dieu n'a jamais cessé, même un jour, de gouverner les êtres créés... Convenons donc que Dieu s'est reposé de ses œuvres, en tant qu'il n'a créé aucun être d'une espèce nouvelle et non en vue d'abandonner le gouvernement et le maintien de la création. Ainsi se concilie cette double vérité, que Dieu s'est reposé le septième jour, sans pour cela cesser d'agir.⁷²

Dieu continue donc d'agir encore aujourd'hui en soutenant et en assistant les créatures (causes secondes) par ce qu'on appelle son *concours ordinaire*. Tout ce que nous voyons s'accomplir dans la suite des temps par les êtres, suivant leur propre nature, n'est que l'effet de ces causes intimes qui sont comprises dans l'expression de « raisons séminales ».

En effet, autre est le pouvoir de créer et de régir une créature quelconque, comme cause première et efficace de toute existence... et autre est la faculté d'agir au dehors dans la limite des forces et des moyens que [Dieu] nous donne, en sorte que nous fassions à notre gré paraître ou disparaître cet être que le Seigneur aura créé et que nous en changions la forme et les qualités. Cet être existe originellement et primitivement dans l'ensemble des éléments, et il lui suffit de rencontrer un milieu favorable pour qu'il se produise soudain... Mais il faut raisonner autrement de l'emploi extérieur des causes secondes. Quoique souvent miraculeuses, elles n'en suivent pas moins les lois de la nature, en ce sens qu'elles favorisent le développement rapide et soudain de certains êtres qui reposaient cachés et inconnus dans le sein de la nature.⁷³ — Dieu n'a point fait alors les herbes

72. *De Genesi ad litt.*, IV, c. 12 et V, c. 20.

73. *De Trinitate*, III, cc. 9, 8. Voir aussi *De Genesi ad litt.*, IV, c. 33 et IX, c. 15.

comme il les crée aujourd'hui, avec le concours de la pluie et du travail de l'homme.⁷⁴ — Dans ce principe (cause cachée), toute la végétation à venir était déposée et livrée à l'action du temps.⁷⁵

Dans nombre de passages,⁷⁶ Augustin ne fait pas autre chose que refléter la pensée des Pères de son temps qui attribuent aux causes secondes une activité dont le genre n'est pas inférieur à celui que leur attribue le thomisme le plus authentique. Dordodot rappelle que saint Basile

...affirme, à plusieurs reprises et avec insistance, que c'est bien la terre et l'eau qui ont produit les premiers végétaux et les premiers animaux, y compris les âmes de ceux-ci (Migne, P.G., t. 29, col. 165-168), par une activité génératrice qu'elles ont reçue de Dieu et qu'elles ont conservée jusqu'aujourd'hui (col. 94, 148-189) ; car il est bien reconnu, qu'aujourd'hui encore, la terre engendre des animaux, notamment de nombreux volatiles, des souris, des grenouilles et des anguilles (col. 189-192). Et « ce qui s'observe aujourd'hui est une manifestation de ce qui s'est passé jadis ». C'est donc à des phénomènes naturels se rapportant à ce que nous nommons la « génération spontanée », *dus à l'activité seule* (S. Basile insiste beaucoup sur ce point) *de la matière terrestre inorganique*, que serait due, d'après saint Basile, l'origine des premiers êtres vivants, végétaux et animaux.⁷⁷

Loin d'être une sorte d'« occasionnaliste », saint Augustin a donc le constant désir d'accorder à l'activité des causes secondes une très large part dans le développement du monde. Admettons, toutefois, que la mesure de cette part va dépendre de ce qu'il entend par « raison séminale ». Prenons le passage que voici :

Ainsi [l'arbre] a commencé par la racine qu'un germe a dans le principe enfoncé dans la terre ; c'est plus tard seulement que tout le reste a poussé, s'est séparé et formé. Or ce germe vient d'une graine,

74. *De Genesi ad litt.*, V, c. 6 ; *ibid.*, cc. 23 et 27 ; VI, c. 17.

75. *De Genesi ad litt.*, V, c. 4, n. 11.

76. Cf. *De Trinitate*, II, cc. 8, 9 ; *De Genesi ad litt.*, V, cc. 6, 7, 11 et 23 ; *ibid.*, VI, cc. 14, 15, 16 et 17 ; VIII, cc. 24-27 ; IX, c. 15.

77. DORDODOT *op. cit.*, p. 97, note 2.

la graine contenait donc en principe toutes ces parties, non pas à l'état de masse corporelle et étendue, mais en puissance, à l'état de causalité ; ...Mais ce qu'il y a de plus admirable et de plus important, dans cette petite graine, c'est la force par laquelle l'humidité du voisinage mêlée à de la terre a pu se changer, comme des matériaux, en telle espèce d'arbre, se diviser en rameaux, donner aux feuilles leur couleur verte et leur forme, aux fruits leur figure et leur succulence, à toutes les parties leur rang et leur place. En effet, qu'y a-t-il dans cet arbre poussant en l'air ou pendant vers la terre, qui ne vienne et ne sorte du trésor caché de cette graine ? ... Or, de même que dans la graine était renfermé tout ce qui s'est développé en arbre, avec le temps, ainsi on doit croire que le monde, lorsque Dieu a tout créé en même temps, renfermait à la fois en lui tout ce qui a été fait en lui et avec lui, quand le jour fut fait ; non seulement le ciel avec le soleil, la lune et les étoiles... mais encore les êtres que l'eau et la terre ont produits et qu'elles renfermaient en puissance seulement et en causalité, avant que la marche du temps les ait fait pousser, comme nous le voyons à présent...⁷⁸

Ce texte peut faire croire que les choses produites par les agents créés sont déjà précontenues dans l'univers à la manière dont l'arbre est contenu dans le gland. Mais il faut se rappeler deux choses. Premièrement, le mot « germe », et l'expression « raison séminale », ne sont que des métaphores — *nonnulla similitudo*⁷⁹ Deuxièmement, les raisons séminales existent d'abord dans le Verbe de Dieu ; en second lieu, dans les intelligences angéliques, et, enfin, dans les choses naturelles elles-mêmes.⁸⁰ Les raisons séminales se trouvent dans l'intelligence angélique selon le mode qui convient à la nature de l'ange, et il en est encore ainsi des raisons séminales qui se trouvent dans les choses. Par conséquent, dès qu'il s'agit de l'œuvre du gouvernement et de la manifestation, on ne peut pas ignorer

78. *De Genesi ad litt.*, V, c. 23, nn. 44-45 (trad. PÉRONNE) ; voir aussi *ibid.*, IV, c. 33.

79. *De Genesi ad litt.*, VI, c. 6, n. 11.

80. « Horum et talium modorum rationes, non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis indite atque concretae. » *De Genesi ad litt.*, IX, c. 17, n. 32 ; aussi *ibid.*, VI, c. 10 et II c. 8.

cette double manière d'être des raisons séminales. Elles sont dans les anges comme le verbe dans l'artisan, et, dans les choses, comme matière à modeler. Mais, même dans les choses, on ne pourrait identifier ces raisons séminales avec un principe purement passif. Les choses naturelles, en effet, sont des composés de matière et de forme. Les raisons séminales, subjectées dans les choses, sont donc en elles et quant à la forme et quant à la matière. La substance séparée, grâce aux raisons infuses dans son intelligence et dérivées des raisons qui se trouvent premièrement dans le Verbe,⁸¹ peut mettre en œuvre la possibilité réelle des choses elles-mêmes. Comme l'écrit saint Augustin :

« Dieu se répand dans tous les êtres par certains mouvements régies de la créature, d'abord par des mouvements spirituels, puis par des mouvements corporels, et se sert au gré immuable de sa pensée, de tous les êtres tant corporels qu'incorporels, des esprits tant raisonnables que privés de raison, soit bons par l'effet de sa grâce, soit mauvais par suite de leur propre volonté. Mais de même que les corps plus matériels et inférieurs sont régis dans un certain ordre par les corps plus subtils et supérieurs, ainsi tout corps est régi par un esprit de vie, tout esprit de vie irraisonnable par un esprit de vie raisonnable...⁸² — Dieu meut néanmoins toutes choses en temps opportun, par le ministère des anges qui saisissent, dans son Verbe, ce qui doit se faire à chaque moment. Et, quoiqu'il ne soit point lui-même dans le temps, cependant tous les êtres sont mus ainsi pour accomplir ses ordres, dans les choses où ils lui sont soumis. »⁸³

81. « ...Quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut dicit Augustinus... sequitur quod etiam formæ corporales a substantiis spiritualibus deriventur... Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in causam primam, etiam species angelici intellectus, quæ sunt quædam seminales rationes corporaliū formarum. » SAINT THOMAS, *Ia*, q. 65, a. 4. — « Inter has rationes seminales continentur etiam virtutes activæ corporum celestium, quæ sunt nobiliore virtutibus activis corporum inferiorum. » *De Ver.*, q. 5, a. 9, ad 8.

82. *De Trinitate*, III, c. 4, n. 9 (trad. PÉRONNE).

83. *De Genesi ad litt.*, IX, c. 14, n. 24 (trad. PÉRONNE) ; voir aussi *ibid.*, c. 15, n. 28.

Et, dans toute cette action, les anges agissent conformément à la nature sur laquelle ils agissent, en sorte que tout ce qu'ils suscitent dans la Nature doit s'appeler naturel. C'est grâce à cette double existence des raisons séminales que l'on peut dire que « de même que les mères sont grosses de leurs petits, ainsi le monde entier est gros des causes de la naissance des êtres », et que « l'emploi extérieur des causes secondaires (*accidentes causas*), non naturelles, n'en sont pas moins mises en action selon la nature (*tamen secundum naturam*) ; ce qui fait que les êtres secrètement cachés dans son sein apparaissent et sont en quelque sorte créés au dehors, par le développement des mesures, des nombres et des poids qu'ils ont invisiblement reçus de Celui qui dispose tout avec nombre, poids et mesure. »⁸⁴

Les raisons séminales dans l'intelligence angélique sont aussi strictement causales que celles qui sont dans les choses naturelles, puisque les anges sont des causes supérieures. C'est en raison de ces espèces intelligibles, que saint Thomas appelle les *rationes ideales*, que les raisons séminales des choses elles-mêmes sont dites « raisons », et, en quelque sorte, possibles.⁸⁵ En effet, la passivité de ces dernières — car même le principe

84. « Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit, solus creator est Deus ; aliquid autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admove, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt ; sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium : quæ in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit. Adhibere autem forinsecus accedentes causas, quæ tametsi non sunt naturales, tamen secundum naturam adhibentur, ut ea quæ secreto natura sinu abdita continentur, erumpant et foris creentur quodam modo explicando mensuras et numeros et pondera sua quæ in occulto accepterunt ab illo, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit (*Sap.*, XI, 21), non solum mali angeli, sed etiam mali homines possunt, sicut exemplo agriculturæ supra docui. » *De Trinitate*, III, c. 9, n. 16.

85. Cf. *Ia*, q. 115, a. 2, c. et ad 1 et 4. Voir aussi *In II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, ad 1-2.

naturel actif a un aspect de passivité à l'égard des causes universelles créées, et celles-ci, à l'égard de la cause absolument universelle — ne peut se définir que par rapport à un principe actif.

« Un ange ne peut pas plus créer une nature, qu'il ne peut se créer lui-même ; mais la volonté de l'ange soumise à Dieu avec obéissance, et exécutant ses ordres, peut, à la façon de l'agriculteur ou du médecin, gouverner en quelque sorte la matière, par les mouvements naturels des choses qui lui sont soumises, en sorte qu'il se crée dans le temps, quelque chose, d'après les raisons principales qui sont incréées dans le Verbe de Dieu, ou selon celles qui ont été créées à l'état de causalité, dans les œuvres des six jours... En sorte que s'il cessait d'opérer, non seulement la nature de toutes les autres choses, mais encore celles des anges eux-mêmes cesseraient d'exister. »⁸⁶

C'est pourquoi, écrit encore Augustin, l'Apôtre saint Paul, séparant l'action intérieure et secrète de Dieu de l'action extérieure et visible de la créature, dit par analogie avec les travaux de l'agriculteur : « J'ai planté, Apollo a arrosé, mais Dieu a donné l'accroissement. »⁸⁷

On aura remarqué combien nettement saint Augustin a distingué la causalité souveraine et incommunicable de Dieu d'avec la causalité qu'il accorde à la créature dans l'ordre du gouvernement et du développement des choses. Si l'on ne tenait pas compte de cette distinction très radicale, on risquerait de diminuer la part des causes secondes dans l'exécution du dessein de Dieu. Au point de vue de la causalité souveraine et incommunicable, Dieu seul est cause et maître, et la créature est purement et simplement effet. Sous ce rapport, en effet, aucune créature, si parfaite soit-elle, ne saurait avoir de l'initiative. C'est pourquoi, si nous confondions le premier ordre avec le second, nous devrions dénier à la créature toute causalité, tant surnaturelle que naturelle, même dans l'ordre de manifestation. Voici encore un passage où saint Augustin

86. *De Genesi ad litt.*, IX, c. 15, n. 28 ; voir aussi *ibid.*, VIII, c. 24.

87. *De Trinitate*, III, c. 8.

met en lumière cette transcendence absolue de la causalité divine :

Quelques causes donc, dit saint Augustin, corporelles ou séminales, soit concours des anges, des hommes, ou d'autres êtres animés, soit union des sexes qui interviennent dans la génération des espèces ; quelque puissance que les désirs ou les mouvements de l'âme des mères exercent sur le fruit si tendre de leur sein pour en modifier les traits ou la couleur ; ces natures mêmes, si susceptibles qu'elles soient d'être affectées dans leur être d'impressions différentes, n'en sont pas moins l'ouvrage unique du Dieu suprême ; ce Dieu dont la puissance cachée, pénétrant toutes choses de son incorruptible présence, donne l'être à tout ce qui est, à tout être quel qu'il soit, de quelque manière qu'il soit et qui sans lui serait dépourvu non seulement de telle ou telle apparence, mais de tout être... Combien plutôt devons-nous attribuer à Dieu seul la création de toutes les natures, lui qui ne fait rien que de la matière qu'il a faite et qui n'emploie que le concours d'ouvriers qu'il a créés. Que dis-je ? s'il retirait de ses œuvres sa puissance créatrice, elles retourneraient à leur antique néant.⁸⁸

Il ressort également des textes cités que cette causalité propre de Dieu n'exclut aucunement une véritable causalité de la part de la créature. Il serait facile d'en rapporter plusieurs autres qui confirmeraient les précédents. Ainsi :

Dieu n'a point fait les plantes [lors de la création simultanée] comme il les fait maintenant quand il pleut et que les hommes travaillent la terre ; car, à présent, tout cela se fait avec le temps qui n'existait point, quand Dieu créa tout à la fois, et fit le commencement des temps.⁸⁹

Cependant, dit encore Augustin :

C'est toujours lui qui les fait même maintenant, mais avec le concours de la pluie et du travail de l'homme, « quoique celui qui plante ne soit rien, non plus que celui qui arrose, et que Dieu seul donne l'accroissement ». »⁹⁰

Manifestement, saint Augustin veut marquer surtout ceci :

88. *La Cité de Dieu*, XII, ch. 25 (trad. MOREAU).

89. *De Genesi ad litt.*, V, c. 6, n. 19.

90. *Ibid.*, n. 18. Voir *ibid.*, IX, c. 14, n. 34 et c. 15, n. 28.

quelle que soit la profondeur de la causalité exercée par la créature elle-même, cette causalité demeure à l'égard de Dieu un effet de sa volonté.

§ 6. LES RAISONS SÉMINALES SONT-ELLES ACTIVES OU PASSIVES ?

Retenons tout d'abord que saint Augustin fait jouer aux raisons séminales un rôle dans l'ordre du gouvernement. C'est même par cet ordre qu'il les définit. Or, le gouvernement ressortit à une cause active. Gouverner, en effet, consiste à mouvoir d'une certaine manière. D'ailleurs si on veut bien regarder le terme que saint Augustin a choisi comme métaphore, on remarquera que l'idée de « semence » n'est pas celle d'une chose purement passive, mais plutôt celle d'un principe qui, placé dans des circonstances favorables, déploie lui-même une certaine activité vitale.

Les choses ont une existence fort différente dans le Verbe de Dieu, où elles n'ont point été créées et sont éternelles ; dans les éléments primordiaux de la création où tout ce qui devait exister a été créé simultanément en principe ; dans les êtres qui sortent de ces causes primitives, au moment marqué, tels qu'Adam, lorsqu'il fut formé du limon de la terre et animé par le souffle divin, ou l'herbe, quand elle poussa sur terre ; enfin dans les semences où semblent se renouveler les causes primordiales qui reproduisent les êtres mêmes sortis de ces causes... Du reste, tout être contient en soi un autre lui-même, grâce à cette faculté de se reproduire qu'il tient des causes primordiales.⁹¹

Si saint Augustin avait voulu parler d'un principe purement passif, lui qui sait si bien choisir ses métaphores, il aurait utilisé plutôt celle de l'argile, par exemple. Il aurait même pu employer le terme de « limon », qui, d'après lui, signifie, dans la *Genèse*, la matière première. Au contraire, lorsqu'il

91. *De Genesi ad litt.*, VI, c. 10.

veut faire comprendre la nature des raisons séminales ou des causes primitives, il parle toujours de puissances analogues à celles que l'on trouve dans la graine.

Dans cette petite graine, se trouvait une force plus merveilleuse et plus puissante, qui a transformé l'eau mêlée à la terre, en la nature de cet arbre, avec sa ramure, la figure et la verdeur de son feuillage, la forme et la magnificence de ses fruits et l'organisation spéciale à chacune de ses parties. Et qu'est-ce qui pousse sur cet arbre ou en pend, qui n'ait été puisé dans le mystérieux trésor de la graine ?... Mais, de même que dans la graine se trouve réuni, d'une manière invisible, tout ce qui doit se développer en arbre avec le temps ; ainsi devons-nous représenter que le monde, au moment où Dieu créa simultanément toute chose, contenait simultanément toute chose : à savoir, non seulement le ciel avec le soleil, la lune et les étoiles... et la terre et les mers... mais aussi les choses que la terre a produites en puissance et causalement, avant qu'elles ne se développassent dans le temps comme nous les connaissons.⁹²

Nous croyons que ceux qui diminuent l'activité des raisons séminales, ou qui ne leur en accordent que par rapport aux semences actuelles et visibles, raisonnent directement contre la lettre elle-même des écrits de saint Augustin. En effet, il ne s'agit pas, comme nous l'avons déjà indiqué, de semences de l'ordre de celles que nous voyons, mais de semences invisibles, que saint Augustin appelle « semences des semences » — *occulta istorum seminum semina*. Or, c'est en vertu de ces semences cachées, que l'eau, sur l'ordre du Créateur, — *jubente creatore* — a produit — *produxit* — « les premiers poissons et les premiers volatiles, et la terre les premiers êtres de son genre, et les premiers animaux de sa sorte ».⁹³

92. *De Genesi ad litt.*, V, c. 23, nn. 44-45 (trad. DORLOBOT, *op cit.*, p. 104).

93. *De Trinitate*, III, c. 8 (trad. PÉRONNE) — « Omnium quippe rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent... Neque enim tunc in hujusmodi factus ita producta sunt, ut in eis quæ producta sunt *vis* illa consumpta sit... Quia nisi talis *vis* esset in istis elementis [primordiis], non plerumque nascerentur

Pourquoi saint Augustin aurait-il employé le terme « force » s'il avait voulu parler d'une chose strictement passive ? Voici la suite immédiate du texte que nous venons de citer :

...Ces germes, en éclatant en êtres de ce genre, n'ont point, en produisant leur effet, absorbé la force productrice tout entière dans les êtres produits ; toutefois il arrive souvent que les conditions convenables, pour éclore et produire des êtres selon leur espèce, font défaut à ces germes. Ainsi un petit bourgeon est un germe, car si on le met en terre il devient un arbre ; mais ce petit bourgeon a lui-même pour semence une graine de son espèce, infiniment petite, à peine visible pour nous. Quant à la graine de cette même graine, bien que nous ne puissions la discerner de nos yeux, nous pouvons cependant par la raison conjecturer qu'elle est, attendu que s'il n'y avait point dans les éléments que nous avons sous les yeux une certaine force de ce genre, on ne verrait point pousser de terre des germes qui ne s'y trouveraient point semés, de même qu'on ne verrait pas non plus cette multitude d'animaux qui, sans fécondation de femelles par des mâles, naissent dans la terre ou dans l'eau et, en s'accouplant, produisent d'autres animaux, bien que produits eux-mêmes en l'absence de toute espèce de parents.⁹⁴

Et cet autre passage où Augustin parle de nombres pleins d'efficacité — *efficacissimi numeri* :

En effet, tous les germes primordiaux qui donnent naissance soit à la chair, soit à toutes les espèces d'arbrisseaux sont humides et grossissent par l'humidité. Mais il y a en eux des nombres pleins d'efficacité qui entraînent avec eux les puissances qu'ils tiennent de la perfection des œuvres dont Dieu s'est reposé le septième jour.⁹⁵

ex terra quæ ibi seminata non essent... » *Ibid.* — « ...Patet ex hoc quod Augustinus dicit (In III De Trinitate, c. 8), ubi probat Angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturæ inditis quæ sunt *virtutes activæ in natura*. » SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 3, a. 4. Nous soulignons.

94. *Ibid.*

95. *De Genesi ad litt.*, V, c. 7, n. 20. — « Causaliter ergo tunc dicitur est produxisse terram, herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem. In ea quippe jam tanquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quæ per tempora futura erant. » *De Genesi ad litt.*, V, c. 4. — « ...Causaliter factum erat in terra, hoc est, quia tunc ea producendi virtutem latenter acciperat, quia virtute fit ut etiam nunc talia terra prognat in manifesto atque in tempore suo. » *Ibid.*, VIII, c. 3. — « Aliud est enim... condere atque admi-

Disons-nous maintenant que les raisons séminales, sub-jetées dans les choses, sont des principes purement et simplement actifs ? Sans doute, les auteurs qui s'y opposent n'y auraient-ils pas vu des principes purement passifs, si la raison séminale ne pouvait pas comporter quelque passivité. Rappelons tout d'abord que saint Augustin parle de ces semences en rapport avec les éléments. Or, l'élément est un composé : un vrai composé de matière et de forme. C'est le composé dont la forme et la matière ont été « concrètes ». Il comporte dès lors un double principe : la forme, qui est par sa nature principe d'action, et la matière, qui est par sa nature principe de passivité. Or, bien que la notion de nature appartienne à la fois à la forme et à la matière, elle convient cependant principalement et davantage à la forme. Par conséquent, la raison séminale qui appartient aux éléments sera principalement une raison active.⁹⁶

Du reste, comment pourrait-on parler de « raison » séminale si celle-ci n'avait pas premièrement la nature d'une forme. Or, la forme comme telle, nous venons de le dire, est principe d'action. Par contre, la matière ne peut pas être comme telle principe d'action. « ...Materia autem, propter debilitatem suam, quia est ens in potentia tantum, non potest esse principium agendi ».⁹⁷

Et pourtant, dès que nous considérons l'activité des intel-

nistrare creaturam, quod qui facit, solus creator est Deus ; aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admodum. » Ista quippe originaliter ac primordially in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt. » *De Trinitate*, III, c. 9. — « Consummasse quippe ista intelligimus Deum, cum creavit omnia simul ita perfecte, ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab eo jam in ordine causarum, creatum esset. Inchoasse autem, ut quod hic præfixerat causis, post impletur effectis. » *De Genesi ad litt.*, VI, c. 11.

96. « ...Sub rationibus seminalibus comprehenduntur tam virtutes activæ quam etiam passivæ. » SAINT THOMAS, *In II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, ad 4 ; voir aussi *ibid.*, a. 1, c.

97. SAINT THOMAS, *De Ver.*, q. 2, a. 5, c.

ligences qui ont reçu en elles les raisons séminales, dérivées du Verbe de Dieu, les raisons séminales qui sont subjectées dans les choses revêtent un aspect passif. Or, cette passivité doit être attribuée au composé tout entier, de sorte que le principe actif lui-même du composé est, à cet égard, passif. Et si par raisons séminales nous entendons à la fois les raisons séminales dans la connaissance angélique et celles qui sont dans les natures, et que nous les comparons aux raisons séminales qui sont dans le Verbe, toute raison séminale intérieure à la création peut être dite passive. Elles sont des paroles de Dieu : c'est Lui qui les dit. Il nous est facile, maintenant, de comprendre comment la création entière peut être considérée comme une seule parole, une seule raison séminale, à la fois active et passive, et, dans l'œuvre de son propre développement, comme un instrument permanent de la cause première purement et simplement active.

§ 7. CONCLUSIONS SUR L'ŒUVRE DES SIX JOURS

Pour être comprise plus parfaitement, la doctrine de saint Augustin sur l'œuvre des six jours doit être étudiée à la lumière de cette affirmation capitale :

... Comme toutes ces choses sont tout à la fois consommées en un certain sens, et seulement commencées en un autre, Dieu, quand il a fait le monde, a créé tout à la fois, dans le principe, toutes ces choses qui ne devaient se dérouler que dans le cours des temps ; elles sont donc consommées parce qu'elles n'ont rien dans leurs natures propres avec lesquelles elles suivent le cours du temps, qui ne se soit trouvé en elles à l'état de causalité ; elles sont commencées seulement, parce qu'il y en avait qui étaient comme la semence des êtres à venir, qui devaient sortir de leur état latent et paraître au jour, dans les endroits qui leur sont propres, après un certain laps de temps écoulé.⁹⁸

98. *De Genesi ad litt.*, VI, c. 11 (trad. PÉRONNE).

Il nous paraît évident que cette distinction *consummata quodammodo et quodammodo inchoata* est fondée sur la distinction entre l'éternité et la durée créée. Pour le montrer, nous citerons quelques autres passages des écrits d'Augustin qui ont trait au sujet :

Taxerez-vous de fausseté ce que, de sa forte voix, la Vérité a dit à mon oreille intérieure sur la véritable éternité du Créateur, sur l'absolue immutabilité de sa substance, et sur l'identité d'essence de sa substance et de sa volonté ? N'est-ce point cela qui fait qu'il ne veut pas tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, mais qu'il veut ce qu'il veut une fois pour toutes, simultanément et à jamais ? Volonté sans succession, qui ne vise pas tantôt ceci, tantôt cela, qui ne veut point ce qu'elle ne voulait pas, ni ne cesse de vouloir ce qu'elle voulait, car une telle volonté serait muable, et ce qui est muable ne saurait être éternel : or, notre Dieu est éternel.⁹⁹

Parfaitement indivisible, l'éternité exclut absolument toute succession. L'opération divine *ad extra* elle-même est mesurée par l'éternité. Dieu dit tout à la fois dans l'impérissable simultanéité de l'éternité. L'opération créatrice de Dieu est éternelle comme Dieu.

C'est ainsi que vous nous appelez à comprendre le Verbe, qui est « Dieu auprès de vous, également Dieu », qui est prononcé de toute éternité, et en qui tout est prononcé de toute éternité. Il n'y a point là un ordre de succession tel, qu'une fois une articulation terminée une autre lui succède, de manière que tout puisse être dit : non, tout est dit en même temps et éternellement. Autrement, il y aurait là ordre temporel, vicissitude : ce ne serait plus la vraie éternité ni la vraie immortalité.¹⁰⁰

S'ensuit-il que le monde a été créé depuis toute éternité ? Aucunement. Les choses créées n'ont pas toujours existé. C'est ce que l'Écriture nous apprend.

Aussi avec ce Verbe qui vous est éternel, dites-vous éternellement ce que vous dites, et tout ce à quoi vous ordonnez d'être commence

99. *Conf.*, XII, ch. 15, pp. 340-41. (trad. LABRIOLLE).

100. *Conf.*, XI, ch. 7, p. 302.

d'être. C'est seulement par la parole que vous créez ; et néanmoins les choses que vous créez par votre parole ne reçoivent pas l'être toutes à la fois, ni de toute éternité.¹⁰¹

Les choses étaient présentes à l'éternité avant qu'elles ne fussent en elles-mêmes. Les choses passées et les choses futures ne sont pas moins présentes à cette mesure indivisible que celles qui existent actuellement. L'« avant » et l'« après » du temps ne divisent point l'éternité.

Qui l'arrêtera cette pensée, qui l'immobilisera pour lui donner un peu de stabilité, pour l'ouvrir à l'intuition de la splendeur de l'éternité toujours immobile ? C'est alors que comparant celle-ci à la perpétuelle mobilité des temps, elle verrait qu'elle y est incomparable ; que la durée, pour longue qu'elle soit, n'est longue que par la succession de quantité de mouvements qui ne peuvent se développer simultanément, tandis que dans l'éternité il n'y a point succession, tout est présent à la fois, ce qui ne saurait être le cas pour le temps ; elle verrait que tout le passé est chassé par l'avenir, que tout l'avenir suit le passé, que tout le passé et l'avenir tiennent leur être et découlent de l'éternel présent.¹⁰²

Quel est donc le jour dans lequel les choses ont été créées ? Et pourquoi ce jour est-il tel que les choses ne pouvaient pas être créées sans être en même temps consommées ? Ce n'est pas dans un premier instant de la durée créée que cet instant a été créé. Le commencement de la durée créée est un commencement *créé*. L'instant « dans lequel » le monde a été créé n'est autre que le *nunc* de l'éternité — l'inaltérable « aujourd'hui » de Dieu.

Vos années ne vont ni ne viennent, tandis que les nôtres vont et viennent, afin que toutes viennent. Vos années subsistent toutes simultanément, parce que justement elles subsistent ; elles ne s'en vont pas, chassées par d'autres qui arrivent, parce qu'elles ne passent pas, tandis que les nôtres ne seront toutes que lorsque toutes auront cessé d'être. « Vos années sont comme un seul jour » et votre « jour » ne se renou-

101. *Ibid.*, p. 303.

102. *Ibid.*, p. 305.

velle pas chaque jour ; c'est un « aujourd'hui », et cet aujourd'hui ne fait pas place à un lendemain, pas plus qu'il ne succède à un hier. Votre aujourd'hui, c'est l'Eternité... C'est vous qui avez fait tous les temps, vous êtes avant tous les temps, et il n'est pas possible qu'en un *temps* quelconque le *temps* ne fût pas.¹⁰³

Cet indivisible « aujourd'hui » ce *nunc* éternel, n'embrasse pas simplement le premier instant créé, mais il comprend d'une manière absolument indivisible toute l'étendue de toute durée créée. C'est dans une seule opération, mesurée par l'éternité — mesure propre et incommunicable de Dieu — que les choses sont à la fois commencées et consommées.

Bref, il est impossible que la mesure de durée dans laquelle les choses ont été créées soit autre que le jour indivisible de l'Eternel. Cependant, si toutes les choses qui ont été, qui sont, et qui seront, sont présentes à l'éternité, quant à tout ce qu'elles ont été, quant à ce qu'elles sont, et quant à ce qu'elles seront, il n'en est plus ainsi dès que nous les considérons suivant la mesure propre de la durée créée. De même qu'il y eut un premier instant à l'existence de tel homme, de même y a-t-il eu un commencement créé de la durée créée. Considérées dans la mesure propre de cette durée créée, les choses ne sont pas à la fois commencées et consommées. Selon cette durée, en effet, les choses apparaissent successivement. C'est l'ordre de la manifestation des choses dans la durée temporelle. Mais, de ce qu'une chose commence à exister à un certain moment de la durée créée, il ne s'ensuit pas que ce soit pour elle un commencement absolu. Dans la mesure cependant où elles peuvent être précontentues dans des causes créées, toutes ces choses futures ont eu sous ce rapport leur commencement au commencement de la durée créée. C'est dans ce commencement que nous rencontrons les « raisons causales ». En résumé, les raisons causales créées et les raisons séminales

103. *Ibid.*, ch. 13, p. 307.

ne sont autres choses que les « causes secondes », auxquelles les choses qui apparaissent successivement dans le temps doivent leur existence et leur achèvement.

On se demandera sans doute comment Dieu a, tout à la fois, consommé et seulement commencé les créatures ; car il n'a point consommé les unes et ébauché les autres, mais il a consommé et ébauché tout à la fois les mêmes créatures dont il s'est reposé le septième jour, comme cela résulte clairement de ce que j'ai dit plus haut. Pour ce qui est de nous, nous comprenons que Dieu les a toutes consommées, lorsqu'il a tout créé en même temps, dans un tel degré de perfection qu'il ne lui restait plus rien à créer, dans l'ordre des temps, qui n'ait été déjà créé dans l'ordre des causalités ; et, qu'il ne les a qu'ébauchées, en ce sens qu'il devait plus tard produire les effets dont il avait alors posé les causes. Il s'ensuit que « Dieu a formé, de la terre, l'homme qui est poussière, c'est-à-dire limon de la terre, ou, en d'autres termes, il l'a tiré de la poussière et du limon de la terre ; puis il inspira » — c'est-à-dire il souffla — « sur sa face un souffle de vie, et l'homme fut fait vivant et animé ». Ce n'est point alors qu'il fut prédestiné, car il l'était déjà, avant le siècle, dans la prescience du créateur. Ce n'est pas non plus à l'état de causalité ou de consommation qu'il a été ébauché, non plus qu'à l'état d'ébauche qu'il a été consommé, car cela était ainsi depuis le commencement du siècle dans les raisons primordiales, quand tout a été créé en même temps ; mais il a été créé dans son temps, visiblement dans son corps, invisiblement dans son âme, et composé tout à la fois d'une âme et d'un corps.¹⁰⁴

Voilà pourquoi ces « raisons » ne peuvent être la cause de ces choses dont Dieu seul peut être la cause.

Tout l'ordre de la nature que nous avons sous les yeux, repose sur certaines lois naturelles d'après lesquelles l'esprit de vie, qui est une créature, a ses appétits déterminés que ne saurait excéder une volonté même mauvaise. Les éléments de ce monde corporel ont aussi leur force et leurs propriétés particulières, d'après lesquelles chacun d'eux a ou n'a pas telle ou telle puissance, telle ou telle vertu pour produire telle ou telle chose. C'est de là comme de la source primordiale des choses que tout ce qui est engendré prend, en son temps, son essor et grandit, atteint à ses fins pour disparaître, chaque être selon son gen-

104. *De Genesi ad litt.*, VI, c. 11, n. 19.

105. *Ibid.*, IX, c. 17, n. 32.

106. *Ibid.*, c. 18, n. 33.

re. De là vient que d'un grain de froment il ne pousse point une fève, ou d'une fève, un pied de froment, non plus qu'il ne naît point un homme d'une bête, ni une bête d'un homme. Or, sur ce cours et ces mouvements des choses naturelles, la puissance du Créateur a, par elle-même, le pouvoir de faire, de toutes ces choses, autre chose que ce que comportent leurs raisons séminales, mais non pas ce qu'il n'a point mis en elles comme possible même pour lui ; car, s'il est tout-puissant, sa puissance n'a rien de téméraire, elle est réglée par la vertu de sagesse, et il ne fait de chaque chose en son temps que ce qu'il a mis en elle qu'il en ferait. Autre est donc le mode des choses par lequel telle herbe germe de cette manière et telle autre de cette autre ; tel âge enfante et tel autre n'enfante point ; l'homme peut parler et la bête ne le peut pas. Les raisons de ces modes et autres semblables non seulement sont en Dieu, mais encore ont été co-crées avec les choses créées et placées en elles. Mais qu'un bâton, séparé du pied qui le portait, sec, poli, sans racine, sans terre, sans eau, donne tout à coup des fleurs, et produise des fruits ; qu'une femme, stérile pendant sa jeunesse, conçoive dans sa vieillesse ; qu'une ânesse parle, et ainsi du reste, certainement Dieu a donné à des natures qu'il a créées la faculté de faire de pareilles choses, car il n'aurait pu lui-même faire de ces choses ce qu'il aurait décidé d'avance ne pouvoir en être fait, attendu qu'il n'est point lui-même plus puissant que lui-même ; cependant il a réglé d'une autre manière qu'elles n'auraient point cette faculté en vertu d'un mouvement naturel, mais en vertu de celui par qui elles étaient créées, de telle sorte que leur nature fût soumise à une volonté plus puissante.¹⁰⁵

Dieu a donc, cachées en lui-même, les causes de certains faits qu'il n'a point placées dans les choses créées, et il ne les remplit point par cette œuvre de sa Providence, par laquelle il a fait les choses pour qu'elles fussent, mais par celle par laquelle il gouverne, comme il veut, les choses qu'il a créées comme il a voulu. Parmi elles se trouve aussi la grâce par laquelle les pécheurs sont sauvés.¹⁰⁶

On comprend maintenant aussi pourquoi Augustin peut dire que, « dans le Principe », les âmes humaines elles-mêmes ont été créées simultanément. Il s'agit, en effet, de la simultanéité de l'éternité. C'est par un acte unique, mesuré par

l'indivisible présent éternel, que Dieu crée toutes les âmes, de même que toutes les autres choses. D'où l'on voit l'importance de tenir compte de la mesure de la durée créée et de celle de la durée éternelle, si l'on veut comprendre la doctrine de saint Augustin sur l'œuvre des six jours. Car, du moment que l'on fait abstraction de cette distinction, tout à fait fondamentale et clairement exposée par saint Augustin, le *De Genesi ad litteram* devient un tissu de contradictions inextricables. Il semble que saint Augustin lui-même nous met en garde lorsqu'il écrit :

En faisant deux classes des œuvres divines, et en les rattachant les unes à ces jours invisibles où il créa tout ensemble ; les autres, aux siècles qui en naquirent, et dans la suite desquels il fait journalièrement sortir les êtres des germes primitifs où ils sont comme enveloppés, j'aurai eu beau suivre avec discrétion et sans conséquence les paroles de l'Écriture qui seules m'ont conduit à faire cette distinction, je n'en dois pas moins prendre garde d'être mal compris en un sujet difficile à saisir... et j'ai à craindre de me voir prêter des pensées ou des paroles auxquelles j'ai la conscience de n'avoir jamais songé.¹⁰⁷

§ 8. LES RAISONS SÉMINALES D'APRÈS SAINT THOMAS

Pour ce qui regarde l'opinion de saint Thomas sur la théorie des raisons séminales de saint Augustin, il importe d'abord de rappeler qu'il préfère l'interprétation de l'œuvre des six jours de saint Augustin à celle des autres Pères. Il est vrai que plusieurs auteurs modernes ont affirmé que saint Thomas s'est arrêté à la doctrine du Docteur d'Hippone uniquement à cause de sa grande autorité, et que lui-même n'y accorda pas d'importance. Mais alors pourquoi saint Thomas a-t-il écrit ces paroles :

L'explication des autres saints [Docteurs] est plus commune, et semble, à première vue, plus conforme à la lettre ; mais la première [celle d'Augustin] est plus raisonnable, et plus apte à défendre la

107. *Ibid.*, VI, c. 6 (trad. RAULX).

sainte Écriture contre l'ironie des infidèles : ce qui est très important, comme l'enseigne Augustin... afin que nos explications des Écritures ne portent pas les infidèles à en rire ; et cette explication [d'Augustin] me plaît davantage.¹⁰⁸

Loin de faire des tentatives forcées pour accommoder la doctrine de saint Augustin à la sienne propre, saint Thomas, dans la *Somme théologique*, justifie, par une raison très profonde, jusqu'au vocabulaire de saint Augustin. Voici ce qu'il répond à la question : « Y a-t-il dans la matière corporelle des raisons séminales ? » Remarquons, avant de lire sa réponse, qu'il traite cette question là où il s'agit du gouvernement divin par les causes secondes.

...Comme les êtres vivants proviennent d'un principe auquel ils sont unis, comme le fruit l'est à l'arbre, le fœtus à la mère, le nom de nature est conséquemment passé à l'ensemble des principes qui constituent le mouvement de cet univers. Or, il est manifeste que le principe actif et passif de la propagation des êtres vivants sont les semences d'où ils proviennent. C'est donc avec raison que saint Augustin désigne toutes les puissances actives et passives, qui sont les principes divers des générations et des transformations naturelles, sous le nom de raisons séminales. Mais ces puissances actives et passives peuvent être considérées à différents degrés. D'abord et avant tout, comme le dit le même saint Augustin *Super Genes. ad Lit.*, VI, 10, 18, elles sont dans le Verbe de Dieu comme dans leur principe et leur source, c'est-à-dire dans leurs types primordiaux. Puis elles se trouvent dans les éléments du monde, où elles furent primitivement créées comme dans leurs causes universelles. Elles existent d'une autre manière dans les êtres qui sont successivement produits par les causes universelles, ainsi dans telle plante, dans tel animal ; elles sont là comme dans leurs causes particulières. Elles sont enfin dans les semences elles-mêmes qui proviennent des animaux et des

108. *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2. — « Harum igitur expositionum prima, scilicet Augustini, est subtilior, magis ab irrisione infidelium Scripturarum defendens ; secunda vero, scilicet aliorum sanctorum, est planior, et magis verbis littere quantum ad superficiem consona. Quia tamen neutra earum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia littere patitur ; ideo ut neutri harum expositionum præjudicetur, utramque opinionem sustinentes utriusque rationibus respondendum est. » *De Potentia*, q. 4, a. 2.

plantes. Ajoutons que ces vertus sont par rapport aux effets particuliers, ce que les causes universelles et primordiales sont par rapport aux premiers effets produits.¹⁰⁹

Ce que saint Augustin dit des raisons séminales peut être entendu des causes rationnelles, puisque toute semence est une cause. Selon la pensée de ce Père, « le monde porte en lui les germes de tous les êtres, comme les mères portent leur fruit ». Mais les raisons idéales des choses peuvent être regardées comme des causes, et non comme des semences, puisque celles-ci n'existent que dans les corps. Or le miracle ne peut aller contre ces raisons idéales, ni même contre les vertus passives des créatures ; le miracle peut uniquement se produire en dehors des vertus actives naturelles et des puissances passives correspondantes : c'est ce qu'on entend quand on dit que les miracles ont lieu en dehors des raisons séminales.¹¹⁰

Et voici ce que saint Thomas soutient sur la préconenance des choses qui viendront à l'être au cours des siècles dans les causes que Dieu a établies depuis le commencement du temps.

Rien n'a été ensuite fait par Dieu de complètement nouveau ; au contraire, tout a été compris d'une certaine façon dans l'œuvre des six jours. Certaines choses ont préexisté matériellement ; on le voit, lorsque Dieu, d'une côte d'Adam, forma la femme. D'autres ont préexisté dans les œuvres des six jours, non seulement matériellement, mais aussi virtuellement : par exemple, les individus qui sont main-

109. *Ia*, q. 115, a. 2.

110. *Ibid.*, ad 4. — « Dicendum quod secundum Augustinum rationes seminales dicuntur omnes vires activæ et passivæ creaturis a Deo collatæ, quibus mediantibus naturales effectus in esse producit ; unde ipse dicit in III de Trinitate (cap. IX circa princ.), quod sicut matres gravida sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium ; exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat, quas etiam vires et facultates rebus distributas nominaverat. Unde inter has rationes seminales continentur etiam virtutes activæ corporum cælestium, quæ sunt nobiliores virtutibus activis inferiorum corporum, et ita possunt eas movere ; et dicuntur rationes seminales inquantum in causis activis sunt omnes effectus originaliter sicut in quibusdam seminibus. Si tamen intelligentur rationes seminales inchoationes formarum quæ sunt in materia prima, secundum quod est in potentia ad omnes formas, ut quidam volunt ; quamvis non multum conveniat dictis Augustini, tamen potest dici, quod earum simplicitas est propter earum imperfectionem, sicut et materia prima est simplex ; et ideo ex hoc non habent quod non moveantur, sicut nec materia prima. » *De Ver.*, q. 5, a. 9, ad 8.

tenant engendrés, ont préexisté dans les premiers individus de leur espèce. Les espèces nouvelles même, s'il en apparaît, ont préexisté dans certaines vertus actives. Ainsi, les animaux engendrés de la putréfaction sont produits par les vertus des étoiles et des éléments, vertus qu'ils ont reçues au commencement, lors même que de nouvelles espèces de ces animaux sont produites. Certains animaux d'une nouvelle espèce proviennent quelquefois de l'accouplement d'animaux d'espèces diverses : ainsi, d'un âne et d'une jument naît un mulet. Ceux-là aussi ont préexisté virtuellement dans les œuvres des six jours. D'autres ont préexisté par ressemblance, comme les âmes qui sont maintenant créées. Et de même, l'œuvre de l'incarnation, parce qu'il est dit, *Ad Phil.*, II, 7 : « Le Fils de Dieu a été fait semblable aux hommes. » La gloire spirituelle a précédé aussi par ressemblance dans les anges ; la gloire corporelle, dans le ciel, principalement dans le ciel empyrée. C'est pourquoi il est dit, *Ecccl.*, I, 10 : « Rien n'est nouveau sous le soleil. Ce qui est aujourd'hui existait déjà dans les siècles qui nous ont précédé. »¹¹¹

Etant donné le rôle de la causalité universelle créée sur laquelle saint Thomas insiste tant au cours de toute son œuvre, la doctrine de saint Augustin, loin de présenter des difficultés, s'accorde parfaitement avec l'enseignement du Docteur angélique. C'est parce que les auteurs modernes n'accordent plus aucune importance à ce genre de causalité qu'ils éprouvent tant de peine non seulement à concilier saint Augustin avec saint Thomas, mais même à donner à la doctrine de saint Augustin quelque apparence de raison. Pour découvrir plus sûrement la pensée de l'évêque d'Hippone sur les origines, Ernest C. Messenger, par exemple,¹¹² insiste sur la nécessité de faire abstraction de l'interprétation de saint Thomas, et d'examiner la doctrine génésiaque du premier dans son contexte historique. Le P. Messenger doit pourtant bien savoir que saint Thomas lui-même a bien connu ce contexte : il suffit de lire quelque peu ses œuvres pour s'en convaincre. Néanmoins, le P. Messenger le trouve en défaut sur plusieurs points. C'est

111. *Ia*, q. 73, a. 1, ad 3. Voir aussi *In II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2.

112. Cf. *op. cit.*, pp. 40-41.

ainsi que, d'après lui, saint Thomas n'accorde d'activité aux raisons séminales de saint Augustin qu'en ce qui regarde le monde présent (« *in respect to the present world* »), alors qu'à l'origine (« *in the original work of creation* ») elles auraient été purement passives.¹¹³ Pour confirmer ses avancés, Messenger cite le passage suivant de la *Somme théologique* :

... Dans la génération naturelle des animaux, le principe actif est la vertu formative qui est dans la semence pour tous ceux qui naissent au moyen de la semence ; pour les animaux qui naissent de la putréfaction [sans semence], c'est la vertu des corps célestes qui remplace la vertu séminale... Mais, dans la première constitution des choses, le principe actif fut le Verbe de Dieu, qui, de la matière élémentaire a produit les animaux.¹¹⁴

Messenger termine là la citation ; mais le texte de saint Thomas continue et il est révélateur. Rien de plus vrai que c'est « le Verbe de Dieu qui a produit les animaux des éléments matériels », mais saint Thomas ajoute :

... Ou bien à l'état parfait, selon certains saints [Docteurs], ou bien à l'état potentiel seulement, selon saint Augustin. Cela ne veut pas dire, cependant, que l'eau ou la terre avaient, par elles-mêmes, la capacité de produire tous les animaux, comme Avicenne l'a dit, mais que cela même, que des animaux puissent être produits de la matière élémentaire par la vertu de la semence ou des astres, provient d'une vertu communiquée primitivement [par le Créateur] aux éléments [terre et eau].

Comme nous l'avons déjà dit : toute cause créée, quelle qu'elle soit, active ou passive, est passive à l'égard du Verbe. Sous ce rapport, il n'y a que les raisons idéales en Dieu qui soient entièrement actives. C'est là la grande différence entre la cause première et les causes secondes.¹¹⁵

113. Cf. *Op. cit.*, pp. 49-50.

114. *Ia*, q. 71, ad 1.

115. « ... Causa secunda non agit nisi ex influentia causæ primæ : et sic omnis actio causæ secundæ est ex præsuppositione causæ agentis. » *De Potentia*,

Messenger¹¹⁶ rapporte encore un autre texte de la *Somme théologique* dans l'intention de montrer que par raisons séminales actives et passives saint Thomas entend les semences ou les germes *actuels*. Voici le texte en cause :

Il est manifeste que le principe actif et passif pour la génération des êtres vivants se trouve constitué par les semences [ou les germes] d'où ces vivants sont sortis. Il suit de là que c'est tout à fait à propos que saint Augustin ait désigné par le nom de raisons séminales toutes les vertus actives et passives qui sont les principes des générations et des mouvements naturels.¹¹⁷

Mais, encore une fois, l'auteur aurait dû citer la suite du texte :

Ces vertus ou raisons séminales, actives et passives, peuvent être considérées dans un ordre multiple. Premièrement, comme le dit saint Augustin VI, 10 *De la Genèse au sens littéral*, elles existent principalement et comme dans leur source dans le Verbe de Dieu, selon leurs raisons idéales. En second lieu, elles existent dans les éléments du monde, où, toutes ensemble, elles ont été produites dès le début, comme dans des causes universelles. D'une troisième manière, elles existent dans les êtres qui sont produits des causes universelles selon la succession des temps, comme dans cette plante ou dans cet animal ; et elles s'y trouvent comme en des causes particulières. Enfin, en quatrième lieu, ces raisons séminales, actives et passives existent dans les semences qui proviennent des animaux et des plantes. Et, de

q. 3, a. 4. — « Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit. » *Contra Gent.*, III, c. 70 — « Dicendum quod Deus sufficiens operatur in nobis ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium. » *Ia*, q. 103, a. 5, ad 1. — « ... Unde subtracta divina actio a rebus, res in nihilum deciderent, sicut remota presentia solis lumen in ære deficeret. » *In II Phys.*, lect. 6, n. 9. Voir aussi *De Ver.*, q. 5, a. 9, ad 10 ; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4 ; *Contra Gent.*, III, c. 89, etc. Saint Augustin ne parle pas autrement que saint Thomas, à ce sujet, quand il écrit : « Natura id agit interiore motu nobisque occultissimo. Cui tamen si Deus subtrahat operationem intimam, qua eam substituit et facit, continuo tanquam extincta, nulla remanebit. » *De Genesi ad litt.*, IX, c. 16, n. 27. Voir aussi *De Trinitate*, III, c. 8.

116. *Op. cit.*, p. 49.

117. *Ia*, q. 115, a. 2.

nouveau, ces semences, comparées à leurs effets particuliers, sont comme les causes universelles primordiales par rapport à leurs premiers effets.

Voilà, clairement exprimés, tous les cas où, selon saint Thomas, en parfait accord avec saint Augustin,¹¹⁸ on peut parler de raisons séminales, à la fois actives et passives. Après lecture de passages aussi explicites, nous ne comprenons pas comment le P. Messenger peut soutenir que saint Thomas attribue l'activité seulement aux semences actuelles. Et c'est après avoir exposé les principales théories des Pères de l'Eglise sur les origines que saint Thomas déclare expressément qu'il préfère celle d'Augustin : « ...cette explication me plaît davantage. »¹¹⁹

§ 9. SAINT AUGUSTIN EST-IL OU NON ÉVOLUTIONNISTE ?

Assurément, les auteurs qui ne distinguent pas le point de vue où les choses sont à la fois commencées et consommées, de celui où elles se développent dans le temps, n'hésiteront pas à dire que saint Augustin était le fixiste le plus absolu. En effet, dans la création simultanée de toutes choses quant à tout ce qu'elles sont et quant à tout ce qu'elles seront, la créature elle-même est dépourvue de toute causalité. A ce point de vue, la créature reçoit sa causalité comme elle reçoit son être tout entier ; Dieu seul est la cause de la différence des êtres, et quant à leur espèce et quant à l'individu. Mais nous avons montré que l'identification de ces deux points de vue est expressément contraire à la lettre elle-même des écrits de saint Augustin.

118. Cf. *De Genesi ad litt.*, VI, c. 10 ; V, cc. 12, 18 ; II, c. 8 ; et tous les textes précités.

119. Cela encore semble bien contredire Messenger lorsqu'il écrit (*op. cit.*, p. 70) que saint Thomas n'a jamais réellement décidé s'il allait accepter ou rejeter l'explication augustinienne des six jours de l'*Hexaméron*.

Les choses se présentent autrement quand on se place au point de vue de la mesure de la durée créée. Dans cet ordre, aucun docteur de l'Eglise n'a accordé plus d'efficacité aux causes secondes que saint Augustin. Et nous croyons que, dans cet ordre, la question de l'évolution ne se pose pas autrement pour saint Augustin que pour saint Thomas. Si l'on ne peut pas dire que saint Augustin est évolutionniste au sens que nous avons défini plus haut, on ne peut certainement pas dire non plus que sa doctrine est opposée à celle de l'évolution.

Quels sont les effets que la totalité des causes créées — les causes universelles autant que les causes particulières — peuvent produire dans le monde ? D'après saint Augustin autant que d'après saint Thomas, il existe, dans l'univers et comme partie de l'univers, un degré d'actualité qui, depuis l'origine, est très supérieur à toute actualité qui existait déjà ou qui apparaîtrait dans l'avenir en cette partie de l'univers qu'est le monde des choses « générables » et corruptibles. Un tel univers est par conséquent extrêmement différent de celui que se représentent la plupart des auteurs modernes. Pour savoir si la causalité universelle créée peut susciter naturellement des degrés d'actualité plus élevés dans le monde matériel, il nous semble qu'il faut procéder de la même manière que saint Thomas.

Mis en face de ce qui était apparemment la production d'un vivant à partir du non-vivant, ou d'un vivant supérieur à partir d'un vivant inférieur, saint Thomas n'a pas dit, comme diraient pourtant beaucoup de thomistes contemporains : « cela n'est pas possible sans une création spéciale » ! Il en a attribué la causalité aux corps célestes, qui étaient, selon lui, les instruments d'une cause universelle créée, laquelle produit en ce monde des effets parfaitement conformes à l'inclination des natures. Pourquoi ne ferions-nous pas de même ? Si les sciences expérimentales nous donnent des indices véritables de

la formation du monde par voie d'évolution, pourquoi diminuer la richesse de la causalité divine en enlevant aux causes secondes une efficace qui n'implique absolument aucune contradiction !

Nous avons cité l'exemple de saint Thomas. Nous aurions pu citer tout aussi bien celui de saint Augustin. Car, lui aussi donne des exemples de ce qu'on appelle « générations spontanées » et il les explique exactement comme avait fait Aristote et comme fera saint Thomas.

Plusieurs auteurs font grand cas du passage suivant :

Tout l'ordre de la nature, que nous avons sous les yeux, repose sur certaines lois naturelles d'après lesquelles l'esprit de vie, qui est une créature, a ses appétits déterminés que ne saurait excéder une volonté même mauvaise. Les éléments de ce monde corporel ont aussi leur force et leurs propriétés particulières, d'après lesquelles chacun d'eux a ou n'a pas telle ou telle puissance, telle ou telle vertu pour produire telle ou telle chose. C'est de là comme de la source primordiale des choses que tout ce qui est engendré prend, en son temps, son essor et grandit, atteint à ses fins pour disparaître, chaque être selon son genre. De là vient que d'un grain de froment il ne pousse point une fève, ou d'une fève, un pied de froment, non plus qu'il ne naît point un homme d'une bête, ni une bête d'un homme.¹²⁰

Il n'y a pas de doute que tout évolutionniste souscrirait à l'idée exprimée dans ce passage. Il y a de l'ordre dans les processus naturels. Rien ne serait plus décevant pour toute théorie d'évolution que du froment qui produirait des fèves, des fèves qui produiraient des froments, ou même des bêtes qui produiraient des hommes. Mais saint Augustin n'aurait pas été moins déçu que saint Thomas s'il lui avait fallu tout expliquer dans la nature par des causes *particulières* et univoques. C'est pourtant ce que devraient penser les auteurs qui signalent ce texte en faveur du fixisme. On ne peut être plus

^{120.} *De Genesi ad litt.*, IX, c. 17 (trad. PÉRONNE).

anti-augustinien et anti-thomiste. On oublie que ces saints docteurs ont dit :

...S'il n'y avait point dans les éléments que nous avons sous les yeux une certaine force..., on ne verrait point pousser de terre des germes qui ne s'y trouveraient point semés, de même qu'on ne verrait pas non plus cette multitude d'animaux qui, sans fécondation de femelles par des mâles, naissent dans la terre ou dans l'eau et, en s'accouplant, produisent d'autres animaux, bien que produits eux-mêmes en l'absence de toute espèce de parents.¹²¹

On oublie aussi que saint Augustin a parlé de « semences des semences », c'est-à-dire des principes primordiaux des choses d'où les semences actuelles ont tiré leur origine au cours du temps. Ces oublis peuvent expliquer sans doute pourquoi certains auteurs modernes ont été jusqu'à dire que les deux mêmes saints docteurs n'ont reconnu comme *possibles* et comme *faits* que les générations univoques.

APPENDICE

Parce que l'on pourrait nous reprocher d'avoir ignoré un texte où saint Thomas semble insister particulièrement sur la production *immédiate* des premiers individus des espèces, nous allons le citer pour en examiner la portée. Le texte en question est la réponse à une objection contre la nécessité des bonnes œuvres pour faire son salut. Voici l'objection :

Sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit : sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ, sed statim fecit

^{121.} *De Trinitate*, III, c. 8. Voir aussi *De Genesi ad litt.*, III, c. 12 et IX, c. 16 ; SAINT THOMAS : *Ia*, q. 73, a. 1, ad 3. — « Animalia vero imperfecta quæ sunt vicina plantis, videntur posse generari et ex semine et sine semine. Sicut plantæ producuntur aliquando sine semine per actionem solis in terra ad hoc bene disposita ; tamen plantæ sic productæ producunt semina ex quibus plantæ similes in specie generantur. » *In VII Metaph.*, lect. 6, n. 1400 ; aussi *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 3 ad 3.

unumquodque perfectum in sua specie; ergo videtur, quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

Saint Thomas répond :

« Quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente : quia sic instituit *prima individua specterum*, ut per ea natura propagaretur ad posterum : et similiter quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 2 : *Qui multos filios in gloriam adduxerat*, statim a principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata : sed hoc est singulare in ipso [Christo] : nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti. ¹²²

Disons, tout d'abord, que cette réponse ne pourrait s'opposer, en ce qui regarde le sujet qui nous intéresse ici, qu'à celui qui soutiendrait que saint Thomas était évolutionniste. Mais la chose revêt un aspect très différent dès que l'on veut apporter ce texte pour montrer que l'idée d'évolution est inconciliable avec la doctrine générale de saint Thomas. Regardons toutefois cette réponse de plus près.

Le Christ, étant le médiateur de tous les hommes, devait, par sa nature humaine et par sa vie terrestre tout entière, nous mériter la grâce qui est une participation de la nature divine et qui a pour terme la vision de Dieu tel qu'il est en lui-même. Il devait, en conséquence et depuis le commencement de sa vie terrestre, être *en acte* de cette fin. En effet : « Omne agens agit in quantum est in actu. » L'âme du Christ a donc eu la vision béatifique dès la conception. Passons maintenant à l'autre terme de la comparaison. Que fallait-il pour que la création fut parfaite dès son origine ? Il devait y avoir, à ce même moment et à l'intérieur de la création, une *actualité suffisante* pour que les choses qui devaient apparaître naturel-

122. *Ia IIæ*, q. 5, a. 7, ad 2.

lement dans le monde puissent être produites sans intervention « spéciale ». Mais reste à savoir maintenant ce qui doit naturellement apparaître. Le nouveau, d'après saint Thomas, doit-il être borné à des individus nouveaux mais de même espèce que l'espèce ancestrale ? Nous avons déjà donné la réponse à cette question : « Species etiam novæ si quæ apparent... » On ne trouvera chez saint Thomas aucune raison *a priori* qui serait contraire à la possibilité d'une suscitation d'individus d'une espèce nouvelle par l'action des agents créés : la causalité universelle. Pour savoir ce qui est arrivé *en fait*, il faut consulter la nature. Et si nous y trouvons un fondement suffisant à une doctrine de l'évolution, nous en concluons que, dès l'origine, il existait dans l'univers une actualité suffisante pour produire un tel effet.

Nous nous permettons en plus de rappeler à l'attention du lecteur que saint Thomas préférerait l'opinion de saint Augustin selon laquelle les plantes et les animaux avaient été d'abord produits « potentialiter tantum ». ¹²³ Rappelons enfin cet autre passage cité plus haut :

Augustinus enim vult, in ipso creationis principio, quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora cælestia et substantias spirituales; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas et homines, quæ omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quo post senarium illorum dierum Deus naturam prius conditam administrat... hæc positio est rationabilior et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens : quod valde observandum docet Augustinus, ut sic Scripturæ exponantur quod ab infidelibus non irredeantur; et ideo hæc opinio plus mihi placet... ¹²⁴

123. *Ia*, q. 74, a. 2.

124. *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2.

II

LES SAINTES ÉCRITURES ET L'ÉVOLUTION

La principale difficulté soulevée par le problème de l'évolution en théologie est évidemment celle de la formation du corps du premier homme. Aussi est-ce sur ce point que les auteurs anti-évolutionnistes manifestent une certaine faiblesse de méthode. On a l'impression qu'ils rejettent en principe la valeur de la connaissance confuse. Avant même de daigner considérer la part active que la Nature peut avoir eue dans la formation du premier homme, ils voudraient qu'on puisse leur dire dans le détail *comment* la chose s'est passée. C'est tout comme si l'on refusait de reconnaître que tel être est un vivant, avant de savoir quelle est exactement la sorte de vie qui le caractérise.

La plupart de ces auteurs laissent même tout à fait dans l'ombre la part la plus importante du récit de la *Genèse* sur la formation d'Adam. Réduisant l'intervention spéciale de Dieu dans la formation du corps du premier homme à sa simple nécessité pour la formation d'une nouvelle espèce naturelle, ils ne s'arrêtent pas à considérer le point le plus essentiel et la raison la plus profonde d'une telle intervention : à savoir l'impassibilité et l'incorruptibilité du corps d'Adam établi dès le commencement dans l'état de justice originelle. Ce faisant, on néglige la vérité proprement surnaturelle manifestée dans la *Genèse*. Pourquoi le *spiraculum vite* devrait-il signifier proprement la seule vie raisonnable ?

Il est même des auteurs qui vont jusqu'à déclarer téméraire toute doctrine évolutionniste, tant que l'on n'aura pas désigné dans l'Écriture quelque texte où cette doctrine se trouve expressément enseignée. Cette exigence nous paraît d'autant plus dangereuse qu'elle attaque la nature même de la théologie, soit dans sa capacité, à titre de sagesse, d'utiliser les sciences inférieures à son bénéfice, soit dans sa certitude propre : quand on exige par exemple que ses conclusions soient confirmées par une proposition formellement et explicitement révélée, qui énonce la même vérité.

Quoi qu'il en soit, il est certainement téméraire et naïf de déclarer, à priori et sans examen suffisant, que toute doctrine évolutionniste est opposée à l'enseignement des Écritures, comme il peut être téméraire, dans les mêmes conditions, de proclamer le contraire. Il convient de rappeler à ce propos une pensée de saint Augustin à laquelle se rallie saint Thomas dans le *De Potentia*.

Souvent, à propos de la terre et du ciel, des autres éléments de ce monde, du mouvement et du circuit ou encore de la grandeur des astres et des intervalles qui les séparent, ou bien à propos des éclipses du soleil et de la lune, de la révolution des années et des temps, de la nature propre aux animaux, aux fruits, aux pierres, et à propos de bien d'autres choses semblables, il arrive qu'un homme non chrétien possède une connaissance poussée au point d'être garantie par un calcul certain, ou même par l'expérience. Or voici une chose trop honteuse, trop funeste et dont il faut surtout se garder : un chrétien parle sur tous ces sujets ; il croit en parler selon nos Saintes Écritures ; et tout infidèle peut l'entendre tellement divaguer, qu'en présence d'erreurs si énormes, l'infidèle ne peut s'empêcher de rire. Et le vrai mal, ce n'est pas qu'un homme, à cause de son erreur, subisse la dérision ; mais c'est qu'aux yeux des profanes nos auteurs [c'est-à-dire les auteurs sacrés] passent pour avoir eu de telles pensées ; et c'est aussi que, pour le plus grand malheur des gens dont nous voulons procurer le salut, nos auteurs sont exposés, sous prétexte d'ignorance, au blâme et au mépris. Car enfin ces profanes surprennent un chrétien occupé à se tromper sur le même sujet qu'ils

connaissent à merveille ; comment alors croiront-ils ces Saints Livres ? Comment les croiront-ils sur la résurrection des morts et sur l'espoir de la vie éternelle, et sur le royaume des cieux, alors que, d'après une fausse présomption, ces livres leur paraissent avoir pour objet ces choses mêmes dont ils ont, eux profanes, une connaissance d'expérience directe ou d'un calcul indubitable ? Il est impossible de dire quel chagrin et quelle tristesse les chrétiens prudents éprouvent de la part de ces téméraires présomptueux, qui, repris un jour pour leur sottise et fausse opinion, et se sentant sur le point d'être convaincus par des hommes indociles à l'autorité de nos Saints Livres, veulent défendre leurs assertions si légères, si téméraires et si ouvertement fausses ; ils essaient alors d'alléguer en preuve, précisément nos livres saints, ou encore ils en débittent de mémoire ce qui paraît témoigner pour leur opinion et ils citent de nombreux passages, ne comprenant ni les textes qu'ils récitent, ni le sujet sur lequel ils affirment.¹

1. *De Genesi ad litt.*, I, c. 18 (trad. DORLOBOT). Voir aussi SAINT AUGUSTIN, *ibid.*, I, cc. 18 et 21 ; *Confessions*, XII, ch. 18 et 32. Et SAINT THOMAS : « Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (XII Confessionum), circa hanc questionem potest esse duplex disceptatio : una de ipsarum veritate ; alia de sensu litterarum, quia Moyses divinitus inspiratus principium mundi nobis exponit. Quoad primam deceptionem duo sunt vitanda ; quorum unum est ne in hac questione aliquid falsum asseratur, precipue quod veritati fidei contradicat ; aliud est, ne quidquid verum aliquis esse crediderit, statim velit asserere, hoc ad veritatem fidei pertinere ; quia ut Augustinus dicit (*X Confes.*) : *Obest, si ab ipsam doctrinam pietatis formam perlinere arbitretur falsum, scilicet quod credit, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat*. Propter hoc autem obesse dicit, quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici et fideli tanquam ad fidem pertinens proponitur aliquid quod certissimis documentis falsum esse ostenditur, ut etiam dicit I super *Genes... ad litteram*. Circa secundam deceptionem duo etiam sunt vitanda. Quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturarum, quæ creationem rerum docet, debere intelligi ; Scripturæ enim divinæ a Spiritu sancto traditæ non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quæ per eam docetur. Aliud est, ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt salva circumstantia litterarum, Scripturæ aptari, penitus excludantur ; hoc enim ad dignitatem divinæ Scripturæ pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit ; et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur, dum si aliquid, quod quisque ex sacra Scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium ejus sensum possit haberi recursus. Unde non est incredibile, Moysi et aliis sacre Scripturæ auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quæ homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterarum designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus

On aura remarqué, sans doute, qu'il n'est pas aussi facile qu'on le pense ordinairement de condamner, au nom de textes scripturaires, certaines conclusions philosophiques aussi bien que scientifiques, particulièrement celles qui regardent la formation du monde. Car, si l'Écriture sainte n'enseigne pas l'évolution, elle ne la nie pas non plus. « On ne peut, écrit Dorlodot, trouver dans l'Écriture sainte, interprétée d'après les règles catholiques, aucun argument probant contre la théorie de l'évolution naturelle, *même absolue*. »² La Bible n'a pas pour but d'enseigner comment le ciel va, ni comment se sont formées les espèces vitales, mais quel est le salut de l'homme et comment il y parvient.

...Dans les deux récits, [de la Bible] écrit J. Chaine, S.J., la création immédiate de toutes les plantes et de tous les animaux sont des conceptions qui ne s'accordent pas avec les données des sciences et qui montrent bien qu'il n'y a pas eu de révélation sur le *comment*... et sur la *durée* de la création. Dieu a créé le monde, il a créé l'homme et la femme à sa ressemblance, dans un état d'amitié avec lui ; il leur a subordonné le monde matériel et animal ; il a voulu et béni le mariage. Telles sont les grandes vérités inculquées. Une évolution des espèces qui tient compte de la différence essentielle qui existe entre l'animal, même le plus perfectionné, et l'homme, doué de cette intelligence qui le constitue en ressemblance avec Dieu, n'est point contraire au dogme chrétien, pourvu qu'elle laisse place à l'action de

sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est ejus sensus. His ergo suppositis, sciendum est quod diversi exponentes sacrae Scripturae diversos sensus ex principio Genesis acceperunt ; quorum nullus fidei veritati repugnat. » *De Potentia*, q. 4, a. 1. — « Sic ergo circa mundi principium aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt. » *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2. « Dicendum, quod auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide : quia majori veritate eam Spiritus sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit. » *Ibid.*, ad 7.

2. *Op. cit.*, p. 11.

Dieu qui a, en fait, créé l'homme en lui donnant une âme spirituelle.³

Déjà, en 1893, Léon XIII disait dans l'encyclique *Providentissimus Deus* : « Au sujet des matières qui forment l'objet des sciences physiques et naturelles, Dieu n'a rien enseigné aux hommes par l'intermédiaire des auteurs sacrés, un pareil enseignement ne pouvant être d'aucune utilité pour leur salut. »⁴

Telle est l'importante vérité que ce souverain Pontife propose comme un principe fondamental qu'il convient d'avoir toujours présent à l'esprit, dès que l'on cherche à concilier les textes des Saints Livres avec les données de la science moderne.

C'est pourquoi, poursuit Léon XIII, au lieu de chercher directement à scruter la nature, ils [les auteurs sacrés] décrivent les choses ou en parlent parfois, soit *dans un sens figuré (quodam translationis modo)*, soit *comme le comportait le langage courant de leur temps*, analogue d'ailleurs pour bien des choses à celui qui est encore en usage dans la vie ordinaire, même parmi les hommes les plus savants. Et comme, dans le langage vulgaire, on énonce d'abord et directement ce qui tombe sous les sens, pareillement l'écrivain sacré (ainsi que le remarque le Docteur Angélique : 1^a, q. 70, a. 1, ad 3) « *s'est conformé aux apparences sensibles* » ; en d'autres termes, ajoute Léon XIII, Dieu lui-même, s'adressant aux hommes afin de se mettre à leur portée, s'est exprimé de la façon en usage chez les hommes (*humano more*).

La Commission biblique (1909) a repris la même idée, en l'appliquant au premier chapitre de la *Genèse* : « L'inten-

3. *Op. cit.*, pp. 45-46. MESSENGER, (*op. cit.*, p. 116) termine des considérations sur le même sujet par les témoignages unanimes de deux exégètes bien connus : Knabenbauer, S.J. et Hummelauer, S.J. auxquels il attribue ce texte : « Neque enim corpus hominis neque corpora brutorum *quomodo* de terra formata fuerint, mediantem an immediate in Genesi docemur, sed solum de facto ea sumpta esse de terra, i.e. materia. »

4. « In consideratione sit *primum*, scriptores sacros, seu verius Spiritum Sanctum, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista videlicet intimam aspectabilium rerum constitutione, docere homines, nulli saluti profutura.

tion de l'auteur sacré n'est pas d'enseigner d'une manière scientifique la constitution intime des choses et l'ordre de la création ; mais il parle selon la connaissance populaire d'après les données des sens et dans le langage du temps. » Par ailleurs, dans son quatrième décret, la Commission déclare encore :

...Qu'il ne faut pas toujours et strictement prendre tous les mots et toutes les phrases dans le sens propre ; mais qu'il est parfois permis de s'éloigner du sens propre, et cela spécialement lorsqu'il appert manifestement que les locutions sont employées dans un sens impropre, métaphorique ou anthropomorphique, et que la *raison défend d'adopter le sens propre*, ou que la *nécessité oblige à l'abandonner*.

La Commission insinue clairement par ces derniers mots que certaines interprétations trop matériellement littérales, qu'on a pu soutenir autrefois, doivent être abandonnées aujourd'hui. C'est ainsi que la VIII^e et la dernière réponse de ce décret laissent toute liberté aux exégètes pour discuter si le mot *jour (yom)* doit être entendu d'un jour naturel ou d'un certain laps de temps : un jour période. Dorlodot, qui a fait une analyse particulière de ce quatrième décret, le résume comme suit :

Les deux premières réponses nous avaient appris que les trois premiers chapitres de la Genèse ont un *caractère historique* ; la quatrième nous laissait entendre que le langage de ces chapitres est cependant *riche en figures*. Nous apprenons maintenant [par la 7^e et 8^e réponse] que le récit du premier chapitre a, en outre, un *caractère populaire*. Bien qu'à proprement parler la Commission Biblique ne *définisse* rien à ce sujet... néanmoins la rédaction des questions laisse suffisamment entendre que l'opinion qui regarde l'Hexaméron comme appartenant au genre littéraire de l'*histoire figurée et populaire* a toutes les faveurs de la Commission Pontificale.⁵

C'est donc à la lumière de ces règles d'interprétation qu'il

5. *Op. cit.*, p. 32.

faut chercher l'explication des apparentes contradictions entre le langage de la *Bible* et celui des sciences modernes. Ainsi, on remarque que les auteurs de la *Genèse*, préoccupés du but religieux, parlent du monde et du Créateur de la façon la plus apte à être compris des Hébreux. C'est pourquoi ils affirment que le monde avec toutes ses perfections est l'œuvre de la Toute-Puissance divine, sans dire explicitement si Dieu s'est, en outre, servi de l'activité des causes secondes. Parmi celles-ci, il en est qui intéressent surtout les savants, pour autant qu'ils cherchent à expliquer les phénomènes à l'échelle des causes qui relèvent davantage de l'expérience. Et, sous ce rapport, il ne peut y avoir qu'une apparente contradiction entre la cosmogonie mosaïque et la cosmogonie scientifique. Car affirmer, dans un but religieux, que tout vient de Dieu sans rappeler les causes secondes, n'est pas plus nier la part de celles-ci qu'on nie la cause première en montrant comment certains phénomènes s'expliquent en partie par les causes secondes. Ainsi, sans pécher contre la science, Moïse attribue à Dieu la pluie, le vent, les éclairs, le tonnerre, les tremblements de terre, la formation des êtres infra-humains, de la même façon qu'il Lui attribue la formation du corps d'Adam. Il ne semble pas que l'on puisse apprendre par les textes de l'Écriture si Dieu s'est servi ou non de causes secondes efficaces pour former le corps du premier homme. A ce propos, l'Écriture nous apprend seulement que ce corps, comme tous les autres, a été formé d'éléments terrestres, de la matière. Et cela est bien conforme à l'opinion de théologiens et d'exégètes modernes. Voici, sur cette question, quelques témoignages autorisés. Déjà en 1891, Mgr d'Hulst se prononçait clairement :

Si nous contestons l'évolution, écrit-il, du moins quant à l'extension universelle qu'on veut donner à la théorie, ce sera sous forme de réserve prudente, au nom de l'expérience qui, jusqu'ici, est muette,

ce ne sera pas au nom du dogme, pourvu qu'on nous donne Dieu. Oui, avec Dieu à l'origine des êtres, Dieu au terme du progrès, Dieu sur les flancs de la colonne pour en diriger et en soutenir le mouvement, l'évolution est admissible. Si des philosophes de grande valeur élèvent contre sa possibilité des objections empruntées à la métaphysique, d'autres, non moins fidèles aux principes spiritualistes, se refusent à reconnaître l'absurdité de l'hypothèse. Pour eux, comme pour le plus grand nombre, ce n'est qu'une question de fait. Mais sans Dieu, tout est absurde, tout est inexplicable, l'évolution plus que tout le reste.⁶

En 1893, le R. P. Gardail, O.P. écrivait : « ...Il n'y a rien de mieux que l'évolution tant qu'on ne l'interprète pas dans un sens matérialiste. Il faut toujours savoir distinguer entre une doctrine et ceux qui l'expliquent. »⁷ C'était dire beaucoup, quand on sait que cet auteur n'admettait d'interventions directes et spéciales de Dieu, au début de l'univers, que pour la création des substances spirituelles, celle de la matière sous forme élémentaire et celle de l'âme humaine.⁸

En 1905, un autre théologien, Mgr Jansens, ex-secrétaire de la Commission biblique pontificale, soutenait, lui aussi, qu'on ne peut, d'après le premier chapitre de la *Genèse*, réprover l'opinion que toutes les plantes ne furent créées que potentiellement et qu'elles ont ensuite évolué selon des genres et des espèces en nombre presque infini. Même le passage d'une espèce à une autre (v.g. du végétal à l'animal), selon ce théologien, ne répugne pas non plus aux principes scolastiques. C'est pourquoi des scolastiques ont admis une certaine génération spontanée. Et la saine philosophie, autant que la saine théologie, doit avoir la prudence d'augmenter plutôt que de diminuer l'influence des causes secondes. Car plus on exalte

6. Carême, de 1891, 5^e conférence, p. 186.

7. Dans *Revue Thomiste, L'évolutionnisme et les principes de saint Thomas*, 1893, pp. 29-30.

8. Cf. *Ibid.*, 1896, p. 232.

les forces merveilleuses, imprimées par Dieu dans les choses, plus merveilleuse apparaît l'œuvre divine elle-même.⁹

Personne, écrit R. de Siney, en 1930, n'est allé plus loin dans ce sens que le Chanoine H. de Dorlodot, ultra-transformiste convaincu, théologien informé, qui s'est efforcé de prouver aux catholiques, qu'à la condition d'admettre la création par Dieu de toutes les âmes humaines, l'évolutionnisme ne présente avec le dogme aucune incompatibilité.¹⁰

Cependant, De Siney, qui n'admet pas un transformisme aussi étendu, prétend que Dorlodot, dans son désir d'avoir pour lui saint Augustin, s'est laissé entraîner à de regrettables exagérations.¹¹ Par ailleurs, d'autres auteurs ne blâment pas autant la hardiesse d'affirmation de Dorlodot.

9. « Non potest ex primo capite Geneseos, uti contra revelationem reprobari sententia, quæ tenet omnes plantas fuisse potentialiter in primo germine contentas per temporum spatia in firma genera et species numero veluti infinito evolvendas. »

Quin et sententia admittens evolutionis transitum de uno ordine in alterum, v.g., de ordine vegetali ad ordinem animale non funditus repugnat principio scholastico, juxta quod formæ non gignuntur per ipsas formas, sed educuntur de potentia materie. Unde ipsi Scholastici generationem quamdam spontaneam admittebant. Quæ semel admissa pro animalibus inferioribus, non apparet tam stringens ratio virtutem transformationis ad hæc dumtaxat contrahendi. Quæ consideratio habet saltem aliquem valorem polemicum pro Transformistis cum Scholastico puro disputante.

Tum sana philosophia tum theologia monent, prudens esse ut ambitus virtutum naturalium, a Deo inditarum, augeatur potius quam minuat; quatenus cautius est, ut non nisi manifestis rationibus sive philosophicis, sive theologicis, absoluta impossibilitas phænomeni naturalis proclametur.

Cæterum, quantumcumque virtus evolutionistica primis elementis inclusa dilatetur, nunquam id obtinebit, quod vellent Materialistæ, ut causam initialem creatricem supplantet. Quin ex opposito, quo magis hæc mirabilis vis extolitur, eo mirabilius apparet opus illius qui eam condidit. » MGR JANSSENS. *Summa theologica*, 1905, Vol. 6, pp. 405-6.

« Deus est causa distinctionis et ordinatæ dispositionis partium hujus universi ; ad sui ordinis autem executionem usus est etiam causis secundis... Ex revelatione autem non videtur erui qualitas et modus istius concursus causarum secundarum in formatione ornatu hujus universi... » P. PIGNATORE, s.j. *De Deo creatore*, 1905, pp. 68-70.

10. *Archives de philosophie*, Vol. 7, cah. 2, 1930, p. 250.

11. Cf. *Ibid.*

On ne saurait méconnaître, écrit P. M. Périer, la force des raisons par lesquelles il [Dorlodot] établit que l'hypothèse de l'évolution n'est en opposition ni avec la Sainte Écriture, ni avec la philosophie traditionnelle, ni avec la théologie la plus rigoureusement orthodoxe. Son livre rassurera les esprits inquiets... Fixistes et transformistes, tous ont un égal besoin de la puissance créatrice. Voilà qui est essentiel.¹²

Et P. Teilhard de Chardin :

Ce qui doit paraître étonnant, dès lors, ce n'est pas que les croyants se rallient à la vérité cachée au fond du transformisme. C'est bien plutôt qu'ils ne reconnaissent pas plus facilement sous le langage, parfois inacceptable des évolutionnistes, la catholique et traditionnelle tendance à sauvegarder la vertu des causes secondes à laquelle, tout dernièrement encore, un théologien très averti [Dorlodot], qui est aussi un vrai savant, a pu donner le beau nom de « naturalisme chrétien ».¹³

Il y a encore le témoignage du Rev. Ernest C. Messenger et celui de A. M. Pirotta, O.P. qui louent sans restriction l'ouvrage du Chanoine H. de Dorlodot.¹⁴ Le R.P. Serpillanges, O.P. ne pense pas autrement que Dorlodot sur cette question.

On se souvient, écrit-il, que nous n'avons pas condamné le moins du monde l'hypothèse de l'évolution. Pourvu qu'on fasse de l'évolution l'ouvrier de Dieu, nous ne demandons pas mieux que d'y croire, ou en tous cas de laisser dire. Or, qu'est-ce qui peut empêcher d'affirmer que le corps de l'homme procède lui aussi de l'évolution, et, par l'évolution, de Dieu, qui a mis l'évolution en branle et la dirige ? Je dis, qu'on le remarque bien, le *corps* de l'homme ; car son âme, étant spirituelle, ne saurait procéder par évolution de la pure matière... Mais s'il s'agit de son corps, il semble que le récit biblique s'en désintéresse. Le texte que je viens de transcrire n'en dit rien ; il

12. Dans *Revue d'Apologétique*, 15 juin 1922, p. 350.

13. Dans *Etudes*, juin 1921, p. 544.

14. "No catholic writer on evolution can fail to profit by the learned research embodied by the late Canon Henry de Dorlodot, of Louvain, in his *Darwinism and Catholic Thought*—a brilliant piece of work." MESSINGER, *op. cit.*, p. XXIV. — « ...Peruliter legi potest magnificum opus H. DE DORLODOT, *Le Darwinisme et l'orthodoxie*... ». Puis il réfère à ce volume de Dorlodot : « Quoad S. Augustini mentem ». P. A. M. PIROTTA, *Summa philosophiæ aristotelico-thomisticae*, Taurini (Italia), Marietti, 1936, Vol. II, p. 399, notes 1 et 2.

raconte la création de l'homme comme il raconte la création du soleil et de la lune, et si l'on reste libre, comme chrétien, de croire que le soleil et la lune ont mis des siècles à se former, selon l'hypothèse de la nébuleuse, et qu'ils procèdent de Dieu par l'intermédiaire des forces cosmiques, on ne voit pas bien pourquoi il n'en serait pas de même ici.

Au lieu de s'imaginer le coup de théâtre d'un Dieu formant le corps d'Adam avec des mains, le souffle du Créateur et la statue d'argile — interprétation d'un littéralisme qui choquerait même une intelligence primitive — pourquoi ne verrions-nous pas dans les textes qui racontent la création du premier homme, un style figuré signifiant simplement que son corps, comme dit encore Serpillanges, ...« est formé d'éléments terrestres ; qu'il est fils de la terre par son corps, à la différence de l'âme, qui est immatérielle et qui provient d'une action directe de Dieu ? »

Est-ce qu'on ne nous dit pas, au jour des *Cendres* : « Souviens-toi que tu es poussière et que tu retourneras en poussière ? » Nous ne sommes pourtant pas *poussière* ; mais *chair* ; seulement comme la chair est formée des mêmes éléments que la poussière, et que les substances qui nourrissent notre corps lui sont empruntées, il est vrai de dire en gros que nous sommes poussière. Pourquoi le texte biblique n'aurait-il pas le même sens ? « Dieu forma l'homme de la poussière de la terre », cela veut dire : Il lui donna un corps formé d'éléments terrestres, sans qu'on veuille affirmer que ce fut dans ce moment-là même que ce corps fut formé de toutes pièces et organisé.

Pour les enfants qui apprennent l'histoire sainte, la statue [d'argile] fait très bien ; mais une fois devenu philosophe ou naturaliste, votre enfant pourra bien en sourire, et sans doute il aura raison.

Rien donc n'empêcherait que, très chrétiennement parlant, l'on dise ceci : Dieu a formé le corps de l'homme comme il a formé les autres êtres, progressivement et par le moyen des forces de la nature... En un mot, l'homme [même en parlant ainsi] est la créature de Dieu, même dans son corps : voilà ce qu'il faut maintenir, et voilà l'enseignement de la Bible.

On remarquera qu'en tout ceci je me garde bien de rien affirmer :

dans des matières aussi délicates, je serais navré de rien dire qui puisse scandaliser ou même étonner qui que ce soit. Je me souviens aussi que sur ce point, la science, quoi que puissent prétendre quelques-uns, est dans la plus complète ignorance. Mais... je suis de ceux qui pensent que, dans une époque troublée comme la nôtre au point de vue des croyances, il importe souverainement au croyant de distinguer les affirmations certaines de la foi des commentaires variés qui s'y mêlent, quelque vénérables, d'ailleurs, et bien déduits que paraissent ces commentaires.

Je suis partisan de la liberté. Je rêve d'une foi chrétienne assez large pour que toutes les opinions humaines y puissent trouver place, à la seule condition de ne pas contredire aux pensées divines. La religion n'est pas une école de philosophie, encore moins une école de science naturelle. La religion est le chemin du *salut*, et il convient aux hommes qui y marchent ensemble de pratiquer à l'égard les uns des autres la plus large tolérance et, même dans les divergences les plus grandes, un inviolable respect.¹⁵

Enfin voici, d'après R. de Sinety, S.J., les opinions générales des théologiens concernant le dogme en rapport avec le transformisme anthropologique restreint, c'est-à-dire celui qui soutient que « l'organisme humain est le produit de l'évolution *naturelle et spontanée* d'une souche animale quelconque, sans que l'Auteur de la nature soit intervenu d'une manière spéciale pour le modifier ». On peut, semble-t-il, distinguer trois groupes d'opinions différentes :

Un premier groupe d'auteurs écarte cette théorie en lui donnant une note absolue, et la plus bénigne est celle d'erreur théologique.

A l'extrême opposé, un second groupe estime que la doctrine catholique laisse une liberté entière d'appliquer à l'origine de l'organisme humain l'hypothèse transformiste.

Entre ces deux positions extrêmes, un grand nombre de théologiens contemporains en adoptent une moyenne, qui peut se définir de la manière suivante : l'accord du transformisme anthropologique restreint avec certains points de la doctrine catholique, notamment

15. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, pp. 144-152. Voir aussi *Dieu ou rien*, pp. 51-53. Dans le même sens : CARDINAL LIÉNARD, *art. cit.*, dans *Etudes*, déc. 1947.

avec le monogénisme impliqué par le dogme du péché originel, paraît, sinon absolument impossible du moins très invraisemblable, les arguments scientifiques sur lesquels repose cette théorie n'ayant pas une valeur démonstrative rigoureuse, on se croirait téméraire si on l'enseignait comme démontrée ou même comme positivement probable. Mais, tant que l'autorité infaillible n'a pas écarté d'une manière implicite (explicite ?) et définitive l'hypothèse du transformisme anthropologique restreint, on s'abstient de lui donner une note théologique absolue.

Après avoir exposé les motifs sur lesquels s'appuient ces diverses opinions, continue De Sinety, nous dirons pourquoi la troisième nous semble actuellement la mieux fondée.¹⁶

Voici maintenant ce que dit Léon XIII, encore dans *Pro-videntissimus Deus*, en vue d'éviter les abus de l'argument patristique dans l'interprétation de l'Écriture Sainte :

De ce que l'Écriture Sainte doit être énergiquement défendue, il ne s'ensuit pas que l'on doive suivre également toutes les opinions que chacun des Pères ou des exégètes postérieurs ont émises en l'interprétant. Il peut arriver, en effet, qu'en expliquant, *d'après les opinions de leur époque*, les passages où il s'agit des choses de la nature, leurs jugements ne soient pas tellement vrais, qu'il ne s'y rencontrent des propositions qui ne se justifient plus aujourd'hui. C'est pourquoi, il faut distinguer soigneusement, dans leurs interprétations, ce qu'ils donnent comme appartenant à la foi ou comme ayant avec elle un lien étroit, et ce qu'ils enseignent d'un accord unanime ; car, « dans les choses qui ne sont pas de nécessité de foi, il était permis aux saints, aussi bien qu'à nous-mêmes de différer d'opinions », comme le dit saint Thomas.¹⁷

Donc, s'il était permis aux Pères de différer d'opinion entre eux sur les questions qui ne sont pas de nécessité de foi, il est encore permis aujourd'hui de ne pas adopter toutes leurs idées sur de semblables questions. Par contre, *dans les questions de foi et de mœurs*, il n'est pas permis, d'après le Concile

16. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, au mot *Transformisme*, col. 1844.

17. Texte de SAINT THOMAS, *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

de Trente,¹⁸ d'interpréter la *Bible* contrairement à leur enseignement *unanime*. Et pour éviter les équivoques et les abus de ceux qui invoquent, à temps et à contretemps, l'autorité des Pères, même en matière de foi et de mœurs, Léon XIII a eu soin de marquer deux conditions : 1° Il faut que les Pères donnent leur interprétation des Écritures comme appartenant à la foi ou ayant avec elle un lien étroit ; 2° que cette interprétation ait leur accord unanime. Mais, pour tabler sur un accord unanime, il faut, d'après la plupart des théologiens : a) entendre l'unanimité *morale*, b) que les témoignages des Pères soient *pesés*, non *comptés*. « De telle sorte, dit Dorlodot, que si un Père possède, soit absolument, soit dans une matière déterminée, une autorité très grande, son opinion peut contrebalancer celle de tous les autres. »¹⁹ Saint Augustin, par exemple, « à cause de son admirable perspicacité à découvrir le sens de la parole divine et de l'abondant usage qu'il en fait pour la défense de la vérité catholique », ²⁰ doit être placé au tout premier rang parmi les Pères occidentaux. Son témoignage prend une valeur particulière dans ses interprétations des premiers chapitres de la *Genèse*, qu'il a scrutés pendant toute sa vie. Dorlodot se risque même à conclure que non seulement l'interprétation scripturaire des Pères n'est pas contraire à l'évolution, mais qu'elle y serait même favorable.

L'enseignement des Saints Pères, écrit-il, est *très favorable* à la théorie de *l'évolution naturelle absolue*. Toutefois, l'exemple de grands Docteurs autorise à accepter simplement, en cette matière, la solution indiquée par l'état présent de la science.²¹

Pouvons-nous faire le dernier pas, poursuit-il, et embrasser, à la suite de ces grands Docteurs, la théorie de *l'évolutionnisme absolu* ? Je voudrais répondre affirmativement. Mais d'abord rien, dans les phénomènes actuels, ne nous y autorise. Mais je désire me tromper ;

18. Session IV et le Concile du Vatican, session III.

19. *Op. cit.*, p. 23.

20. Léon xiii, *Providentissimus Deus*.

21. *Op. cit.*, pp. 12, 107-108.

et je bénirai celui qui me montrera le moyen d'abandonner honnêtement Darwin [qui admettait trois ou quatre interventions divines spéciales], pour suivre sur ce point, Augustin et Grégoire... Aussi souhaitons-nous de tout cœur que l'on découvre quelque jour le moyen de concilier les données scientifiques avec la pensée, *non mitigée*, de ces grands génies.²²

Mais, s'il est légitime d'en agir ainsi, dit-il encore, ce n'est cependant qu'à la condition de conserver, comme l'ont fait les Docteurs scolastiques, *l'esprit* qui avait dicté leurs conclusions aux Augustin et aux Grégoire de Nysse. Cet esprit de *naturalisme chrétien* a toujours été en honneur dans l'Eglise, et ce n'est qu'aux époques de décadence qu'on a pu le voir faiblir, dans une certaine mesure.²³

22. *Ibid.*, pp. 151 et 177.

23. *Ibid.*, p. 115. On sait que Dorlodot entend par « naturalisme chrétien » : « la tendance à attribuer à l'action naturelle des causes secondes tout ce que la raison et les données positives des sciences d'observation ne défendent pas de leur accorder, et de ne recourir à une intervention spéciale de Dieu, distincte des actes de son gouvernement général, qu'en cas d'absolue nécessité ». *Ibid.*

III

LES DÉCISIONS DOCTRINALES DE L'ÉGLISE ET L'ÉVOLUTION

Pour répondre à ceux qui s'empresent de mettre en cause l'orthodoxie de tout auteur favorable à l'idée d'évolution, nous ne saurions mieux faire que d'insérer ici le résumé d'une étude spéciale sur le sujet par le R.P. Arthur Caron, O.M.I., docteur en théologie et en droit canonique, vice-recteur actuel de l'Université d'Ottawa. Nous lui sommes reconnaissant d'avoir bien voulu nous faire lui-même ce résumé d'une étude présentée au « Symposium sur l'évolution », à l'Université Laval, en 1937. Nous le transcrivons tel quel.

Considéré du point de vue des décisions doctrinales de l'Eglise, le transformisme pose de graves problèmes qu'on ne saurait résoudre d'une façon simpliste par un oui ou un non catégorique, mais qui appellent des distinctions et des précisions théologiques d'importance capitale.

Notons d'abord les postulats fondamentaux que toute explication transformiste, même restreinte et mitigée, doit respecter pour se tenir dans les bornes de la stricte orthodoxie. Ce sont : (1) la nécessité d'une création primitive qui fit l'objet de plusieurs définitions dogmatiques; (2) le dogme de la spiritualité de l'âme humaine également défini par le IV^e concile de Latran et le concile du Vatican; (3) l'intervention créatrice de Dieu dans le cas de chaque âme humaine individuelle enseignée par les théologiens comme *proxima fidei*.

Ces divers points de l'enseignement ecclésiastique étant sauvegardés, l'orthodoxie rigoureuse et le magistère de l'Eglise imposent-ils des limites aux théoriciens de l'évolutionnisme? On ne connaît que deux documents publics émanant de l'autorité ecclésiastique : la déclaration du concile provincial de Cologne (1860) et le décret de

la commission biblique pontificale sur l'interprétation du récit de la Genèse touchant la création de l'homme (1909).

Observons d'abord que ces décisions n'atteignent directement que le transformisme anthropologique et ne disent rien de l'évolutionnisme infra-humain. En ce qui concerne le dernier surtout, il est vrai d'affirmer que le magistère de l'Eglise n'a encore imposé aucune restriction aux hypothèses transformistes. Toutefois je ne parle pas ici de la doctrine des théologiens qui, généralement, ne montrent qu'assez peu de faveur aux théories évolutionnistes ; il s'agit uniquement de l'évolutionnisme au regard des décisions doctrinales de l'Eglise.

Quant au transformisme anthropologique, s'il respecte les principes énoncés plus haut, on peut dire que l'Eglise ne l'a jamais condamné formellement par une décision de son magistère infaillible, comme il apparaît par l'analyse des deux documents qui s'y rapportent. 1) La déclaration du concile provincial de Cologne condamne « l'opinion de ceux qui ne craignent pas d'affirmer que l'homme, quant à son corps, a été le produit d'une transformation spontanée, évoluant du moins parfait au plus parfait, par une évolution continue se terminant à l'humain ». Il convient de souligner que cette déclaration n'est pas une décision de l'Eglise universelle et n'engage pas l'infaillibilité de celle-ci. De plus, elle ne condamne que l'évolution *spontanée*, nullement un transformisme qui admettrait une intervention extérieure ou une action causale venant du dehors. 2) Le décret de la commission biblique pontificale du 30 juin 1909 pose en principe qu'on ne « peut pas mettre en doute le sens littéral historique » de la Genèse quand ce livre parle d'une création spéciale de l'homme (*peculiaris creatio hominis*), de la formation de la première femme tirée du premier homme (*formatio primæ mulieris ex homine*), de l'unité du genre humain (*unitas generis humani*).

VALEUR DOCTRINALE DU DECRET. Il n'engage pas l'infaillibilité de l'Eglise, mais il exige de la part des fidèles un assentiment interne, mais non un assentiment inconditionné. Il n'est permis à personne d'enseigner publiquement le contraire, mais il serait loisible aux théologiens et aux savants de faire, à qui de droit, des représentations respectueuses s'ils croyaient avoir trouvé des arguments contraires à l'effet contraire.

INTERPRETATION DU DECRET. En ce qui regarde la création spéciale de l'homme, il est à remarquer que la commission s'est abstenue, intentionnellement sans doute, de parler d'une création

spéciale du corps : elle parle de la création de l'homme. Seule, en effet, l'âme a été créée, non le corps d'après les mots même de la Genèse : *formavit Dominus Deus hominem ex limo terre*. Pour le corps de la première femme, il serait extrêmement difficile de ne le point faire originer de quelque manière du premier homme, si on veut sauvegarder la lettre du décret. Quant à l'unité du genre humain dont il est question dans le décret, je pense qu'il s'agit non seulement de l'unité spécifique dont parlent les philosophes, mais aussi de l'unité monogénique qui rattache toute l'humanité au premier couple prévaricateur. Autrement, on ne voit pas comment s'expliquerait l'universalité du péché originel.

Il y eut aussi jadis quelques interventions privées de Rome tendant à décourager les efforts entrepris pour justifier les théories évolutionnistes, mais celles-ci, vieilles de quarante et de cinquante ans, n'ont pas été renouvelées bien que plusieurs savants catholiques aient, depuis, marqué leur sympathie pour certaines formes mitigées de transformisme. Cela semblerait indiquer qu'il y a lieu de faire des distinctions entre les diverses explications du système. Pareilles interventions, il faut le rappeler, restent souvent d'ordre purement disciplinaire et, en toute hypothèse, n'impliquent pas une condamnation doctrinale officielle et publique du magistère et ne font pas loi dans l'Eglise.

Dans le cadre des réserves mentionnées et avec toutes les nuances qu'elles comportent, on peut, en conclusion, soutenir que l'Eglise, par ses décisions doctrinales, n'oppose pas une fin de non-recevoir absolue à toutes les formes de transformisme. « Si quelqu'un, écrit le P. de Sinéty, trouvait plus satisfaisant pour l'esprit scientifique de penser que le Créateur, pour constituer le corps du premier homme, a utilisé une matière déjà organisée, qu'il a plus ou moins profondément transformé cet organisme, par l'infusion même de l'âme spirituelle, nous ne voyons pas ce qu'on pourrait lui objecter du point de vue théologique. L'Eglise ne s'est jamais prononcée, ni directement, ni indirectement, sur l'état de la matière qui, d'après le texte génésiaque lui-même, a servi à constituer le corps humain. Cette théorie, on le voit, est toute différente du transformisme qui admet que les lois générales de l'évolution, sans intervention spéciale de Dieu, rendent compte de l'apparition de l'organisme humain » (DAFC, col., 1847).

D'autres auteurs, philosophes et théologiens, ne pensent pas autrement à ce sujet :

Jusqu'ici, écrit Sertillanges, l'Eglise n'a imposé à ses fidèles aucune conception assez précise pour départager les opinions susdites. Ceux qui serrent les textes de plus près — peut-être de trop près — et qui se représentent le Créateur formant miraculeusement un corps humain avec les éléments terrestres, puis l'animant de son souffle, c'est-à-dire lui donnant une âme : ceux-là sont avec elle ; mais elle n'expulse pas de son sein ceux qui suppriment ce coup de théâtre, et qui, pour ce cas comme pour d'autres, font appel à l'évolution.²⁴

Le R.P. Hugueny, O.P., dans son livre *Critique et Catholique*, publié en 1914, (p. 245) avait écrit : « La Bible et l'Eglise n'ont aucun enseignement de foi sur le mode précis dont Dieu a formé le corps de l'homme du limon de la terre avant de lui donner une âme. »

Il faut donc pousser le scrupule jusqu'à la limite extrême, lorsqu'on veut, au nom de l'orthodoxie catholique, barrer le passage à des idées qui tendent à se propager au nom de la science. Notre dernière conclusion sera un texte de Pie XII, extrait de son Encyclique *Divino afflante Spiritu* :

Mais dans ces conditions, cependant, l'exégète catholique, poussé par un amour de sa science, actif et courageux, sincèrement dévoué à notre Mère la sainte Eglise, ne doit en aucune façon, se défendre d'aborder, et à plusieurs reprises, les questions difficiles qui n'ont pas été résolues jusqu'ici, non seulement pour repousser les objections des adversaires, mais encore pour tenter de leur trouver une solide explication, en accord parfait avec la doctrine de l'Eglise, spécialement avec celle de l'innerrance biblique et capable en même temps de satisfaire pleinement aux conclusions certaines des sciences profanes. Les efforts de ces vaillants ouvriers dans la vigne du Seigneur méritent d'être jugés, non seulement avec équité et justice, mais encore avec une parfaite charité ; que tous les autres fils de l'Eglise s'en souviennent. Ceux-ci doivent se garder de ce zèle tout autre que prudent, qui estime devoir attaquer ou tenir en suspicion tout ce qui est nouveau. Qu'ils aient avant tout présent, que dans les règles et lois portées par l'Eglise, il s'agit de la foi et des mœurs, tandis que dans l'immense matière contenue dans les Livres Saints, livres de loi ou livres historiques sapient-

24. *Les sources de la croyance en Dieu*, p. 151.

tiaux et prophétiques, il y a bien peu de textes dont le sens ait été défini par l'autorité de l'Eglise ; et il n'y en a pas davantage sur lesquels règnent le consentement unanime des Pères. Il reste donc beaucoup de points, et d'aucuns très importants, dans la discussion et l'explication desquels la pénétration et le talent des exégètes catholiques peuvent et doivent avoir libre cours, afin que chacun contribue pour sa part et d'après ses moyens à l'utilité commune, au progrès croissant de la doctrine sacrée, à la défense et à l'honneur de l'Eglise. Cette vraie liberté des enfants de Dieu, qui, gardant fidèlement la doctrine de l'Eglise, embrasse avec reconnaissance comme un don de Dieu et met à profit tout l'apport des sciences ; cette liberté, secondée et soutenue par la confiance de tous, est la condition et la source de tout réel succès et de tout solide progrès dans la science catholique, comme nous en avertit excellemment Notre Prédecesseur d'heureuse mémoire, Léon XIII, lorsqu'il écrit : « Si l'on ne sauvegarde pas l'union des esprits et le respect des principes, il n'y aura pas à espérer qu'une multitude de travaux variés fasse réaliser à cette science de notables progrès. »

BIBLIOGRAPHIE

- ADLER, Mortimer-J. : *Problems for Thomists ; the problem of species*, New York, Sheed & Ward, 1940. *Solution of the problem of species*, dans la revue *The Thomist*, 1941, vol. 3, n. 2.
- ARISTOTE : *Aristotelis opera*, Berolini, ed. Academia Regia Bonusica, Libri *Topicorum*, de *Cælo*, de *Generatione et corruptione*, *Metærologicon*, *Historiæ animalium*, de *Paribus animalium*, *Metaphysicorum*. Traductions françaises par J. Tricot, éd. Vrin, Paris : *Métaphysique*, 1933 ; *De l'âme*, 1934 ; *De la génération et de la corruption*, 1934 ; par Henri Carteron, éd. « Les Belles Lettres », Paris : *Physique*, 1926-1932 ; par J.-M. Le Blond, éd. Montaigne, Aubier : *Traité sur les parties des animaux* (livre premier).
- AUGUSTIN (Saint, évêque d'Hippone) : *Oeuvres complètes*. Nous citons saint Augustin d'après les traductions suivantes : M. Raulx, Bar-Le-Dux, Guérin et Cie, 1886 ; une autre par MM. Péronne, Ecalte, Vincent, Charpentier, Barreau, Paris, Vives, 1873. Aussi *Les confessions*, D'Arnault D'Andilly, Paris, Garnier et Frères ; une autre par P. de Labriolle, Paris, éd. « Les Belles Lettres », 1926. *La cité de Dieu*, L. Moreau, Paris, Garnier & Frères.
- BEAUREGARD, Olivier Costa de : *Le mystère de la matière*, dans *Etudes*, oct. 1946.
- BERGSON, H. : *Evolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907 ; *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- BILLUARD, Renatus-Carolus, O.P. : *Summa sancti Thomæ*, ed. nova, Parisiis, Victorem Lecoffre, 1904.
- BONÉ, Edouard, S.J. : *L'homme : genèse et cheminement*, dans *Nouvelle revue théologique*, avril 1947.
- BOUYSSONIE, A. (chanoine) : *Fixisme et transformisme*, dans *Revue thomiste*, mai, 1910 ; *La matière et la vie et l'origine du principe vital*, *ibid.*, juillet-août 1911, p. 503 ; *Fixisme et transformisme*, dans *Revue du clergé français*, mai 1910, p. 385.

BURDO, Christian : *Le vitalisme contemporain*, dans *Archives de philosophie*, vol. VI, cahier I, 1928.

CAZES, M. Fr. O.P. : *L'idée d'évolution*, dans *Revue thomiste*, 1911, t. 19, pp. 767-777.

CHANEIL, J. : *Le livre de la Genèse*, coll. « Lectio divina », Paris, Les Éditions du Cerf, 1949.

COLIN, Henri : *De la matière à la Vie*, Paris, Beauchesne, 1926.

COLLIN, Remy : *A. Brachet et l'embryologie causale*, dans *Archives de philosophie*, Vol. VI, cahier 1, 1928 ; *Mesure de l'homme*, Paris, Albin-Michel, 1948.

DALBIEZ, R. : *Le transformisme et la morphologie*, dans *Revue thomiste*, 1926 : janv.-fév., pp. 48-61 ; mars-avril, pp. 130-153 ; mai-juin, pp. 245-262.

DE KONINCK, Charles : *Le cosmos*, Québec, 1936 ; *Le problème de l'indéterminisme*, dans les rapports de *L'Académie canadienne saint Thomas d'Aquin*, Québec, éd. L'Action catholique, 1937 ; voir aussi *Réflexions sur le problème de l'indéterminisme*, dans *Revue thomiste*, nov.-déc. 1937, t. 43, pp. 227-252 et pp. 393-409 ; *Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature ?* dans revue *Culture*, décembre 1941 ; notes de cours sur : *Méthodologie scientifique ; De universi nostri formabilitate ; De rationibus seminalibus ; Le « voûs » d'Anaxagore*, etc.

DE MARIA, Michael, S.J. : *Philosophia Peripatetico-Scholastica, ex fontibus Aristotelis et S. Thomæ*, Romæ, ex officina typographica Fortezani et Socii, 1893.

DESCOQS, P., S.J. : *Essai critique sur l'phylémorphisme*, Paris, Beauchesne, 1924.

DEWEY, John : *Logic, the Theory of Inquiry*, New York, Henry Holt and Co, 1938.

DORLÉDOT, Chanoine Henri de : *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Paris, Vromont et cie, 1921.

DUBARLE, R.P. : *Les Sages d'Israël*, coll. « Lectio divina », Les Éditions du Cerf, 1946.

FARGES, A. Mgr : *Études philosophiques*, vol. 2 : *La vie et l'évolution des espèces*, 7^e édition, Paris, Berche-Tralin, 1908 ; *De l'acte et de la puissance*, 1909.

FILION, Émile : *Éléments de philosophie thomiste*, Montréal, Beauchemin, 1937.

GALTIER, P. : *Saint Augustin et l'origine de l'homme*, dans la revue *Gregorianum*, 1930.

GARDEIL, A., O.P. : *L'évolution et les principes de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1893, vol. I, pp. 27, 317, 725 ; 1894, vol. II, pp. 29, 229, 367 ; 1895, vol. III, pp. 61, 606 ; 1896, vol. IV, pp. 64, 215. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, t. I, pp. 156-159 et t. II, app. 2 : *Saint Thomas et l'illumination augustinien*, pp. 313-325. *La « nature rationnelle informe » et la puissance obédientielle au surnaturelle selon S. Augustin*, *Revue thomiste*, 1925, pp. 417-430.

GILSON, Étienne : *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1931, 2^e éd. 1943 ; *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1948.

GOMPERZ et DUMMLER : *Les penseurs de la Grèce*, Paris, Payot, 1928.

GRÉDIT, Jos. O.S.B. : *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ*, 4^e éd. Friburgi, Herder & Co, 1926.

GRÉGOIRE, V. (chanoine) : *Le matérialisme contemporain et le problème de la vie*.

GRENIER, Henri : *Cursus philosophicus*, Québec, l'Action Sociale, 1938 ; 2^e éd. 1944.

GRISON, Michel : *Témoignage de l'univers*, Paris, Beauchesne & Fils, 1948.

GUBERT et CHINCHOLE : *Les origines*, Paris, Letouzey et Ané, 1923.

HARRISON, Albert : *La génération spontanée*, dans *Études*, juillet 1939, t. 240.

HULST, Mgr d' : *Carême*, 1891.

JANSSENS, Al. (Scheut) : *De rationibus seminalibus ad mentem S. Augustini*, dans *Ephemerides theologice Lovanienses*, janvier, 1926, p. 29.

JEAN DE SAINT-THOMAS, O.P. : *Cursus philosophicus thomisticus*, Taurini, Marietti, Reiser, 1930-1937 ; *Cursus theologicus*, éd. de Solismes, Desclée, Parisiis-Tornaci-Romæ, 1931-1937. KORZYBSKI, Alfred : *Science and Sanity*, Lakeville, Connecticut, The international non-Aristotelian library publishing company, third edition, 1948.

LACROIX, Robert (abbé) : *L'origine de l'âme humaine*, Québec, éd. l'Action catholique, 1945.

LALANDE, A. : *Les illusions évolutionnistes*, dans *Revue de philosophie*, déc.-janv. 1932.

- LAMINNE, Jacques (chanoine) : *L'idée d'évolution chez saint Augustin*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1908, t. 2, pp. 506-521.
- LEPICIÉ, Alexio-Maria : *Institutiones theologiae dogmaticae*, Parisiis, Lethielleux, 1910.
- LEROY (abbé) : *Pour et contre l'évolution*, Paris, Bloud et Barral, 1901.
- LIBERATORE, R.P. Mathieu, S.J. : *Du composé humain*, trad. franç., Lyon, Librairie ecl. et class. de Briday, 1865.
- LIÉNARD, Achille (cardinal) : *Le chrétien devant les progrès de la science*, dans *Études*, déc. 1947.
- LORENZELLI, Benedictus : *Philosophiae theoreticae institutiones secundum doctrinam Aristotelis et S. Thomae Aquinatis*, ed. Altera, Romae, 1896.
- LORTIE, Stanislas-A. : *Elementa philosophiae christianae*, Québec, l'Action Sociale, 1925.
- MANQUAT, M. : *Une critique du transformisme*, dans *Revue des Quest. Scientifiques*, 1924, p. 370. *Métanisme et vitalisme*, *ibid.*, mars 1933. *La question des adaptations*, *Études*, 5 mars, 1932. *Tropisme et comportement*, *Études*, janvier 1927.
- MAQUART, F.-X. : *Elementa philosophiae*, Parisiis, Andreas Blot, 1937.
- MARIANI, Bernardus : *Philosophiae christianae institutiones*, Romae, Taurini, 1933.
- MARTIN, Jules : *Saint Augustin*, Paris, Alcan, 1901, 2^e éd. 1923.
- MATHEWS, Shailer : *Contribution of Science to Religion*, New York, Appleton & Co, 1927.
- MAZELLA, Camillus, S.J. : *De Deo creante*, ed. altera, Romae, ex Typographia polyglotta, 1880.
- MC KEOUGH, M.J. : *The meaning of the rationes seminales*, in *St. Augustin*, Washington, Catholic univ. of America, 1926.
- MELIZAN, P.-L., O.P. : *Les horizons nouveaux de la biologie*, dans *Revue thomiste*, nov.-déc. 1910, p. 780, et 1911, p. 212. *L'hypothèse de la génération spontanée*, *ibid.*, 1911, t. 19 ; *Le principe vital et la philosophie traditionnelle*, *ibid.*, 1912, t. 20, p. 321 ; *A propos de la matière et de la vie. — A propos de la génération spontanée*, *ibid.*, 1912, t. 20. *La création de l'homme devant la science moderne*, *ibid.*, 1929, pp. 166, 360.
- MÉREL, D.J. (cardinal) : *Cours de philosophie*, Paris, Alcan, 1920.
- MERKELBACH : *Summa Theologiae Mordis ad mentem D. Thomae*, ed. altera, 1936, t. III.

- MESSINGER, The Rev. Ernest C. : *Evolution and theology, the problem of man's origin*, New York, the Macmillan Company, 1932.
- MOREAU, L.-J., O.P. : *Les théories transformistes et la philosophie thomiste*, dans *Revue de philosophie*, mai-juin, 1939.
- NOËL, Léon (abbé) : *Le déterminisme...*
- OTIS, L.-E. (abbé) : *Causalité et évolution*, dans *revue Laval théologique et philosophique*, 1937, vol. 3, n. 1, pp. 134 et ss.
- PAQUET, L.-A. Mgr : *Commentaria in Summam theologicam D. Thomae*, Romae, Fredericus Pustet, 1905.
- PERIER, Edmond : *La philosophie zoologique avant Darwin*, Paris, Alcan, 1884.
- PRIE XII : *Lois naturelles et gouvernement divin du monde*, dans *La documentation catholique*, 1948, n. 1011.
- PIROTTA, P. Angelo M., O.P. : *Summa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Taurini, Marietti, 1936, vol. 2 ; *Philosophia naturalis generalis et specialis*.
- PORTALIÉ, E. : *Saint Augustin*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1, col. 2353-2472.
- RIGNANO, E. : *Qu'est-ce que la vie ?*, Paris, Alcan, 1926.
- ROBIN, Léon : *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Renaissance du livre, 1928.
- SAINTONGE, Fredericus, S.J. : *Summa cosmologiae*, Montréal, Imprimerie du Messager, 1941.
- SALET, G. et LAFONT, L. : *L'évolution régressive*, Paris, éd. franciscaines, 1943.
- SATOLLI, Francisco : *In Summam Theologicam divi Thomae Aquinatis*, Romae, ex Typographia polyglotta, 1885.
- SCHIEPENS, P. : *Nam S. Augustinus patrocinator evolutionismo ?* dans *Gregorianum*, 1925, pp. 216-230.
- SENDERENS, J.-B. : *Création et évolution*, Paris, Bloud & Gay, 1928.
- SERTILLANGES, A.-D., O.P. : *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, Perrin & Cie, 1923 ; *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Alcan, 1925, t. 2 ; traduction du traité de la *Création* (S. Thomas d'Aquin), éd. de la « Revue des Jeunes », 1927, app. II ; *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud & Gay, 1928 ; *Dieu ou rien*, Paris, Flammarion, 1933 ; *L'idée de création*, Paris, Aubier, 1945.
- SIMON, Yves : *Prévoir et savoir*, éd. de l'Aibre, Montréal, 1944.
- SINÉTY, R. de, S.J. : *Un demi-siècle de darwinisme*, dans *Revue des*

Quest. Scient., t. 17, 1910 ; *Les preuves et les limites du transformisme*, dans *Etudes*, juin 1911, t. 127 ; *La vie de la biosphère*, dans *Archives de philosophie*, 1928, vol. 6, cahier 1 ; *Vers les origines de l'humanité*, dans *Etudes*, juin 1928, t. 195 ; *Saint Augustin et le transformisme*, dans *Archives de philosophie*, 1930, vol. 7, cahier 2 ; *Transformisme*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*.

TANNERY, Paul : *Pour l'histoire de la science hellène*, 2e éd., Paris, Gauthier-Villars, 1930.

THOMAS D'AQUIN (saint) : *Opera Omnia*, jussu impensaque Leonis XIII edita. *Commentaria In octo libros physicorum Aristotelis ; In libros Aristotelis de celo et mundo ; de Generatione et corruptione et Meteorologicorum ; In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum analyticorum ; Summa theologia ; Summa contra gentiles*.

Questiones disputatæ : de Potentia, de Veritate, de Anima, de Malo, Taurini, Marietti, 1924.

Opuscula Omnia, cura et studio R.P. Mandonnet, O.P., Parisiis, Lethielleux, 1927.

Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, cura R.P. Mandonnet, Parisiis, Lethielleux, 1929.

In metaphysicam Aristotelis commentaria, cura R. Cathala, O.P., Taurini, Marietti, 1926.

In Aristotelis librum de Anima commentarium, cura Angeli M. Pirotta, O.P., Taurini, Marietti, ed. secunda, 1936.

In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, ed. novissima, cura Angeli M. Pirotta, Taurini, Marietti, 1934.

In Aristotelis libros de Sensu et Sensato, cura Pirotta, Taurini, Marietti, 1928.

Traductions françaises : *Somme contre les gentils*, par P.-F. Ecalte, Paris, Vivès, 1856. *Opuscules*, par M. M. Védrine, Bandel et Fournet, Paris, Vivès, 1856-1858.

THOMAS, Maurice : *Le transformisme contre la science*, Bruxelles, Lamertin, 1928 ; *La notion de l'instinct et ses bases scientifiques*, dans *Cahiers de philosophie de la nature*, vol. 8, Paris, Vrin, 1936.

VERMEERSCH Creusen : *Epitome Juris canonici, cum commentariis*, 4e éd., 1930.

VIAL, François : *L'évolutionnisme et les formes présentes*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. 9, 1920, pp. 5-40 ; *L'évolutionnisme et les formes passées, ibid.*, t. II, 1922, pp. 5-40.

VIGNON, Paul : *Divers aspects de la finalité en biologie*, dans *Revue de philosophie*, nov.-déc., 1932, pp. 576 et ss ; *Introduction à la biologie expérimentale*, Paris, Lechevalier, 1930.

WOODS, Henry-J. : *Augustin and evolution*, New York, Universal knowledge Foundation, 1924.

ZELLER, Ed. : *La philosophie des grecs*, Paris, Hachette, 1884.

ZIGLIARA, Maria, O.P. : *Summa philosophiæ*, Parisiis et Lugduni, Delhomme et Briguet, 1898.

INDEX ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

- ANAXAGORE : 65.
 ARISTOTE : *passim*.
 AUGUSTIN (saint) : 143, 173 ; *passim*.
 BERNARD (Cl.) : 31, 35, 38, 41, 43, 108, 123.
 BOREL (E.) : 147.
 BROGLIE (L. de) : 36-38, 127.
 CARON (A.), o.m.i. : 245.
 CHAINE (J.) : 178, 195, 232.
 CHARDIN (P. Teil) : 238.
 DARWIN (Ch.) : 118, 243.
 DE KONINCK (Ch.) : 30, 31, 39, 88, 140, 146, 150.
 DORLODOT (H. de) : 174, 177, 178, 182, 183, 187, 194-196, 198, 200, 232, 234, 237, 238, 242.
 DUHEM (P.) : 35, 37, 39.
 EDDINGTON (A.S.) : 140.
 FARGES (Mgr A.) : 116.
 GARDEIL (A.), o.p. : 180, 236.
 GREDT (J.), o.s.b. : 112.
 GUYENOT : 149.
 HUGUENAY, o.p. : 149.
 HUMMELAUEr et KNABENBAUER, s.j. : 233.
 JANSSENS (Mgr) : 236, 237.
 JEAN DE SAINT-THOMAS : 71, 73, 82-88, 90, 138, 145, 146, 157.
 JEANS (J.) : 139.
 KNABENBAUER et HUMMELAUEr, s.j. : 233.
 LACROIX (abbé Robert) : 160.
 LAMINNE (J.) : 178.
 LAPLACE : 127.
 LEMAITRE (G.) : 127.
 LEMOINE (P.) : 123.
 LEON XIII : 233, 241, 249.
 LIENARD, card. : 240.
 MAURICE THOMAS : 36.
 MAXWELL (J.C.) : 147.
 MAYER (A.) : 36.
 MERKELBACH : 161, 162.
 MESSENGER (E.C.) : 160, 174, 183, 194, 198, 219, 223, 238.
 OTIS (L.-E.) : 40, 48, 52, 112.
 PASTEUR : 116.
 PERIER (P.M.) : 238.
 PICARD (P.G.) : 90.
 PIE XII : 248.
 PIROTTA (A.M.), o.p. : 238.
 PLATON : 174.
 POINCARE : 33.
 RASSETTI (F.) : 34.
 RENOIITE (R.) : 35.
 RICHEL (Ch.) : 68.
 ROSTAND (J.) : 108, 118.
 SERTILLANGES, o.p. : 40, 122, 155, 162, 238.
 SINETY (R. de), s.j. : 189, 192, 194, 237, 240, 247.
 TANNERY (P.) : 65.
 THOMAS D'AQUIN : *passim*.
 VANDEL (A.) : 108.
 VERMEERSH-CREUSEN : 161.
 WOODS (H.J.) : 190.

INDEX ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

- « Accidents de l'individu » : 131, 132.
- Ame(s) : 60-63, 153-156, 159, 164, 166, 168.
 - (Création simultanée des) : 215, 216.
 - humaine : 59-64, 66, 76-79, 83, 94, 100, 103, 107, 109, 154, 156, 157, 163, 166, 184, 188, 215, 238, 245.
 - intermédiaires : 157.
 - (Succession des) : 76, 77, 154, 157, 158, 160.
- Cause(s) :
 - efficientes : 93-127.
 - — particulières : 98-114, 168, 223, 224.
 - — première : 94-96, 121, 146, 151, 199, 204, 205, 209, 220, 235.
 - — proportionnées de l'organisation de la matière : 87-127.
 - — secondes : 79, 96-98, 121, 125, 142, 143, 151, 197, 199, 200, 204, 205, 217, 220, 224, 235, 236, 243.
 - — — et saint Augustin : 198-206, 223, 224.
 - — — et raisons séminales : 213, 214.
 - — subordonnées : 98-115, 125, 160.
 - — suffisante : 94, 109, 111, 122, 163, 226, 227.
 - — universelles : 98-116, 120, 123-125, 142-144, 148, 152, 167, 168, 204, 219, 223, 227.
 - ensemble des : 106, 112-115, 125.
 - finale : 45, 51-53, 109, 130, 131, 150, 152, 159.
- Commission biblique : 233, 234, 246.
- Conception (Moment de la) : 154, 155, 160-164, 166.
- Concile :
 - de Cologne : 245, 246.
 - de Latran : 245.
 - du Vatican : 245.
- Contingence : 132, 133, 138, 146.
 - et finalité : 132-135.
 - — hasard : 135-141, 144.
- Corps :
 - d'Adam et d'Eve : 188-194, 218, 232, 235, 238, 239.
 - célestes : 58, 100-105, 109, 119, 175, 220, 223.
 - humain : 78, 79.
 - du premier homme : 79, 120, 121, 194, 221, 235, 238, 239.
- Création : 73, 78, 125, 134, 179-181, 183, 185, 192, 223, 245.
 - potentielle : 182-194, 196-198, 210.
 - simultanée : 173, 175-185, 191, 192, 195, 197, 205, 207, 210, 222.
- Déterminisme : 127, 135.
 - et évolution : 127, 128, 131.
 - et matérialisme : 128-131.
- Dvenir : 82-84.
 - accidentel et substantiel : 45-52, 57, 72, 73, 79, 81-89.
- Disposition : 58, 76, 77, 82, 83, 85-87, 91, 100, 109.
 - nécessitante : 77, 83, 121, 122.
 - progressive : 81-91.
 - ultime : 77, 83, 84, 166.

- Embryogénie : 153-169.
- et l'animation immédiate : 160, 163.
- — — médiate : 160-162, 166.
- phylogénie : 153, 154.
- les scolastiques : 153, 160.
- Èspèce(s) : 32, 40, 70, 91, 125, 131.
- (Évolution des) : 150, 153, 154.
- immuable : 59, 60, 90, 124, 149, 150.
- et individus : 59, 60, 67, 68, 90, 124, 125, 149, 150.
- infra-humaines : 68, 70, 149, 150, 153, 235.
- nouvelle : 123, 124, 199, 219, 227, 231.
- (Plasticité des) : 123, 124.
- Eternité et temps : 211-217, 222, 223.
- Évolution : 40, 41, 43, 63, 65, 119, 120, 131, 151, 154, 230, 232, 235, 238, 242.
- et Aristote : 28, 40, 41, 122.
- — saint Augustin : 222-227, 242, 243.
- — les décisions doctrinales de l'Église : 245-249.
- (La doctrine de l') : 17, 27, 44, 173, 227.
- (Fact et possibilité de l') : 27, 40, 91, 112, 113, 125.
- (Loi de l') : 119.
- et matérialisme : 151, 236.
- — les scolastiques : 27, 122, 125, 152, 153.
- — la théologie : 63, 64, 229-245.
- — les théories évolutionnistes : 39, 40, 43, 173, 196, 232, 246.
- — Thomas d'Aquin : 28, 40, 41, 63, 122, 124, 125, 152, 223-227.
- Femme (Première) : 184, 185, 188-194, 218.
- Finalité(s) et fin(s) : 70, 129, 130, 132, 134, 135, 148, 149.
- et contingence : 132-135.
- — hasard : 137, 138, 141, 144.
- — particulière : 65-69, 73.
- (Subordination des) : 132-135.
- ultime du mouvement : 57-66, 67, 73, 109.
- Forme(s) : 54, 56, 62, 65, 67, 72, 76, 83-86, 88, 91, 130, 132, 143, 154, 155, 179, 209.
- dernière : 57-65, 94.
- — infra-humaines : 66.
- — intermédiaires : 61, 66, 67, 123, 154, 156, 157, 165, 166.
- (Notion de la) : 45-52, 85.
- (Succession des) : 60, 66, 76, 93, 154.
- (Victoire de la) : 148, 149.
- Fortune et hasard : 136-138, 144.
- Génération(s) : 67, 73, 75, 83, 84, 86-88, 91, 134, 142, 154, 156, 159, 164, 166, 167.
- équivoque : 111, 114, 119, 121, 122, 148, 153, 163, 166, 225.
- — intermédiaires : 154.
- multiple : 158.
- naturelle : 117, 148.
- spontanée : 114-121, 123, 200, 219, 220, 223-225, 236.
- et le temps : 75-81.
- Genèse : 173, 174, 182, 188, 192-195, 229, 233-236, 242, 246, 247.
- Hasard : 65, 86, 107, 130, 131, 133, 135, 137-141.
- et contingence : 135-141.
- et finalité : 137, 138, 141, 147.
- — fortune : 136, 137, 144, 145.
- — l'œuvre de la nature : 144-152.
- (La racine du) : 141-144.
- (Deux sens du mot) : 140, 141, 149.
- Hexaméron : 174, 194, 195, 197, 234.
- Hybrides : 124, 219.
- Individus(s) :
 - (« Accidents » de l') : 131, 132.

- et espèces : 59, 60, 62, 67, 68, 124, 125, 149, 150.
- Invention : 142.
- Jour(s) : 75, 176, 186, 234.
- époque : 178, 196, 204, 234.
- œuvre des six : 210-217, 218.
- (Les six) : 174, 176, 177, 183, 189, 194, 196, 197, 216.
- Limon : 206, 214.
- Lois statistiques : 34-38, 140, 141, 148.
- Machine (L'image de la) : 141, 142.
- Matérialisme et déterminisme : 127-132.
- Matière première : 65-67, 70, 77, 79, 81, 84-86, 91, 93, 103, 131, 132, 134, 135, 141, 179-181, 206, 209.
- — (Appétit de la) : 51-57.
- — (Disposition progressive de la) : 75-80, 86-93, 155.
- — (Forme dernière de la) : 60-66, 81, 93, 109.
- — (Nécessité de la) : 62, 128, 130, 140, 148.
- — (Notion de la) : 45-52, 54-56.
- — (« Victoire » de la forme sur la) : 148, 149.
- Maxwell (Démon de) : 147.
- Miracle : 126, 142, 191, 192, 218.
- Monstre : 144, 149.
- Mouvement : 56-59, 81, 82, 134.
- d'altération : 81, 82, 84, 86-88, 90, 91, 132, 143, 163.
- local : 82, 104, 134, 143.
- naturel : 104, 105.
- Mutation : 140, 148, 149.
- Nature et hasard : 144-152.
- Naturel : 43, 44, 78, 79, 81, 93, 104, 105, 111, 122, 125, 126, 142, 144, 150, 168, 195, 203, 223.
- Nécessaire absolu et hypothétique : 128, 130, 140.
- et espèces : 173, 175, 222, 241, 242.
- — et saint Augustin : 193-200.
- — et Thomas d'Aquin : 216-223, 227.
- Perpétuité et répétition : 60, 67, 142.
- Philosophie de la nature : 28, 30, 31.
- — et doctrine naturelle : 38, 40-44.
- — et sciences expérimentales : 28-42.
- Phylogénèse et ontogénèse : 153.
- Privation : 45-57, 79, 135.
- Proposition expérimentale : 33, 34, 42.
- Raisons séminales : 173-176, 182-194, 197, 199-201, 213.
- — actives ou passives : 200, 202, 206-211.
- — et causes secondes : 213, 214.
- — (Existences diverses des) : 201-207, 209, 210, 215, 217, 221.
- — d'après saint Thomas : 216-223.
- Ratio indita* : 53-55, 69, 70, 108.
- Science expérimentale et philosophie : 28-42.
- Scolastiques : 27, 43, 105, 122, 125, 152, 153, 236.
- Temps : 40, 57, 75, 77, 125, 144, 176, 178, 181-183, 194, 205.
- et disposition de la matière : 75-91, 144.
- et éternité : 211-217, 222, 223.
- Théories évolutionnistes : 39, 41, 43, 173.
- Vertu formatrice de l'âme, de la semence ou de l'espèce : 159, 163-168, 220.
- Vie : 77, 102, 109, 115, 120, 153, 154, 156, 165.
- (Production artificielle de la) : 123.