

Le concept de Dieu avant Hans Jonas: Histoire, création et toute-puissance

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4013>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *Mélanges de Science Religieuse*, vol. 53, no. 1, pp. 7-37, janvier-mars
1996

LE CONCEPT DE DIEU AVANT HANS JONAS : HISTOIRE, CRÉATION ET TOUTE-PUISSANCE

S'il est certes inévitable que toute recherche historique se trouve vouée à rejoindre un jour sur les rayonnages oubliés des bibliothèques les auteurs qu'elle avait prétendu en exhumer, il n'est toutefois pas acceptable, à notre sens du moins, qu'elle soit totalement en porte-à-faux avec les préoccupations de son époque. Nous aurions donc scrupule à publier un dossier d'études sur la toute-puissance de Dieu, telle qu'elle a été conçue dans les religions du Livre, sans entrer en discussion avec le texte de Hans Jonas qui vient justement d'être publié en français : *Le Concept de Dieu après Auschwitz*¹. Adorno a douté qu'on puisse écrire de la poésie après Auschwitz. A fortiori, comment parler de l'omnipotence divine, même d'un point de vue d'érudition, en affectant d'ignorer que l'opuscule de Jonas remet radicalement en cause cette notion, à cause d'Auschwitz ? A quoi bon en discourir s'il s'avère que cette représentation de Dieu s'est effondrée dans la poussière des antiques illusions de l'humanité, sous le choc de la réalité tragique des événements récents ? C'est pourquoi il nous a paru nécessaire de confronter ce que nous savons d'anciennes pensées sur Dieu avec ce qu'en dit Jonas dans le procès qu'il leur fait. Non pas que nous ayons à faire l'apologie des pensées médiévales juives, chrétiennes ou musulmanes. Peut-être sont-elles incapables autant que d'autres de rendre raison de tout et de l'irrationnel. Mais encore faut-il être juste à leur égard. Or force nous est de constater qu'encore une fois le Moyen Âge a servi de

¹ *Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. P. Ivernel, suivi d'un essai de C. Chalier : *Dieu sans puissance*, coll. « Rivages Poche/Petite Bibliothèque », éd. Payot et Rivages, Paris, 1994.

repoussoir trop commode, pour instaurer et justifier une rupture conceptuelle (c'est en effet explicitement « la doctrine traditionnelle (médiévale) d'une puissance divine absolue, sans limite » qui est visée²).

On voudra bien ne voir ici aucune intention polémique. Et du fait même du génocide, nous ne dirons rien, car son horreur touche à l'indicible. Nous ne tenterons non plus aucune théodicée, qui aurait l'audace de vouloir rendre compte de l'inexplicable. Nous nous placerons simplement sur le terrain où s'est situé Hans Jonas : celui d'une tentative, qu'il convient de saluer, de penser malgré tout, de penser, au-delà de l'émotion que suscite l'atrocité dont il a souffert personnellement à travers les siens, les rapports de l'incompréhensible histoire des hommes avec Dieu, de penser la signification de l'idée de Dieu³ dans un monde qui découvre que l'innommable a pu se réaliser. Et sur ce plan, nous croyons loisible de discuter les arguments qu'en philosophe il présente, et de contester en historien des idées les affirmations qu'il avance.

I – Hans Jonas commence par établir la spécificité irréductible d'Auschwitz (pris, par synecdoque, comme emblème du génocide) à tous les autres massacres perpétrés contre les Juifs⁴ : les victimes globalement ne sont pas des martyrs, les témoins d'une foi ; on ne peut imaginer non plus qu'elles le soient d'un châtement, qui serait sans commune mesure avec quelque faute que ce soit. Dès lors, l'événement est inexplicable par « les vieilles catégories théologiques » de punition, d'épreuve, etc. Quel est donc le Dieu qui a pu laisser faire cela ? Aucune théodicée classique ne peut le justifier. C'est le « concept traditionnel de Dieu » qu'il faut désormais mettre en question. La « vieille question de Job » exige maintenant pour réponse que l'on abandonne l'idée d'un Dieu tout-puissant, car on ne saurait admettre que quiconque ayant eu le pouvoir d'empêcher ce mal absolu ne l'ait pas fait⁵.

Il faut donc s'efforcer de penser un Dieu impuissant. Pour donner sens à cette idée paradoxale, Jonas recourt au mythe, « conjecture imagée mais crédible », seule apte à parler de « la sphère située au-delà de la connaissance »⁶. Tout mythe est un récit : dans le fil de

² P.28.

³ Pp.8-9.

⁴ P.12.

⁵ P.13.

⁶ P.14

cette autre histoire, de cette autre théogonie et cosmogonie que celle du Dieu fort, l'événement Auschwitz peut, non point trouver sens, mais être admis sans être imputé à charge au Créateur. Mythe contre mythe : à celui du Dieu « Seigneur de l'Histoire »⁷, Jonas oppose le sien.

« Au commencement, raconte-t-il, par un choix insondable, le fond divin de l'Être décida de se livrer au hasard, au risque, à la diversité infinie du devenir. Et cela entièrement : la divinité, engagée dans l'aventure de l'espace et du temps, ne voulut rien retenir de soi »⁸. Après cette renonciation qui conduit à une « immanence absolue », il ne subsiste aucune instance divine « en état de diriger, de corriger » le devenir, aucune « Providence extra-mondaine » : le monde est « comme laissé à lui-même », ses lois ne peuvent être transgressées, suspendues⁹. L'homme n'a donc rien à espérer ni à attendre d'une intervention surnaturelle. Le processus suit son cours, sans qu'aucune main invisible ne le guide vers un but assuré. Au contraire, il est de la responsabilité de l'homme de conduire ou non le processus à sa fin, car avec son apparition dans l'évolution des espèces, cesse l'innocence, apparaissent la connaissance et la liberté, « la responsabilité, qui sépare le bien du mal » : « l'image de Dieu (...) passe sous la garde problématique de l'homme »¹⁰. Dieu a donc exposé son projet au risque de l'échec, car il a lui-même limité son pouvoir en faisant des créatures capables d'agir librement¹¹. Lui, l'infini, s'est entièrement dépouillé de sa puissance en créant, et s'en remet au fini; il a donné tout ce qu'il pouvait donner, et les créatures ont reçu, avec l'existence, ce qu'il y a à recevoir de l'au-delà. Dieu « n'a plus rien à offrir : c'est maintenant à l'homme de lui donner »¹². Et c'est l'homme seulement qui doit être tenu pour responsable du mal et de la faillite de la création.

La représentation que propose le mythe de Jonas est donc celle d'un Dieu impuissant non point originairement, mais choisissant l'impuissance à l'égard du devenir du monde qu'il a porté à l'existence. Il a renoncé à l'usage de sa propre puissance comme il a renoncé à être le tout en créant un autre que lui¹³. Il s'agit bel et bien d'un abandon de souveraineté, car Jonas n'admet pas que la non-

⁷ P.13.

⁸ P.14.

⁹ P.15.

¹⁰ P.20.

¹¹ P.27.

¹² P.38.

¹³ P.27.

intervention de Dieu résulte seulement d'une *retenue* de sa puissance, qu'il pourrait utiliser mais n'utiliserait pas effectivement « par respect pour le droit propre de la création »¹⁴. Il faut qu'il se soit dépouillé réellement de sa puissance, qu'il n'ait plus aucun pouvoir « d'immixtion dans le cours physique des choses de ce monde »¹⁵. Il n'est pas intervenu à Auschwitz, non point parce qu'il ne le voulait pas, mais ne le pouvait pas¹⁶.

Nous n'entendons pas discuter le mythe lui-même, ni sa congruité à l'égard de l'intention de Jonas¹⁷. Relevons seulement que les caractéristiques du Dieu de son récit s'opposent termes à termes aux attributs habituels du Dieu souverain (mais par là même responsable d'Auschwitz) : devenir/intégrité divine, immanence/transcendance, contingence/prescience, « hasard cosmique »/maîtrise. Mais dans un second temps, Jonas revient de son mythe à la Bible, pour comparer les deux récits. Ses paroles, argumente l'auteur, ne sont peut-être pas aussi étrangères au texte sacré qu'il y paraît à première vue. On trouve aussi « dans la Bible hébraïque un Dieu qui se voit méprisé et rejeté par l'homme, et qui s'afflige à son sujet »¹⁸. Surtout, les prédicats de « supratemporalité », « impassibilité », « immutabilité »¹⁹ ne conviennent, estime-t-il, ni « à l'esprit ni au langage de la Bible »²⁰. Ces attributs sont ceux du dieu de la « tradition grecque, platonico-aristotélicienne », qui a été incorporée à la théologie biblique et « a usurpé à son profit une autorité à quoi elle n'a nullement droit, selon des critères authentiquement juifs (et chrétiens également) »²¹. Le fait même de créer engage Dieu dans une relation de connaissance et d'intérêt avec le monde, qui implique en lui un changement, ne le laisse pas dans le

¹⁴ P.33.

¹⁵ P.35.

¹⁶ P.34.

¹⁷ Jonas ne précise guère si son Dieu avait la possibilité de ne pas créer (autrement dit : si la création n'est pas une émanation nécessaire), mais en parlant d'un « choix insondable » (et puisqu'il est *devenu* impuissant mais n'était pas limité au départ) il le laisse entendre. Cela ne permet guère de dégager sa responsabilité, car on pourrait encore lui reprocher d'avoir pris le risque de faire un monde où il y a tant de mal et de souffrance. Peut-être, dirait-on, ne connaissait-il et ne prévoyait-il pas le mal, venu de l'homme (au moins le mal moral, non point le mal physique), avant de créer. Mais dans ce cas il n'était pas absolument parfait, et donc pas tout-puissant, et l'on tombe dans la difficulté que nous énonçons plus loin : l'impossibilité de penser la création *ex nihilo* si son auteur n'est pas omnipotent.

¹⁸ P.22.

¹⁹ P.23.

²⁰ P.24.

²¹ P.23.

même état²². Il est *ipso facto* empreint d'une certaine passivité. Le mythe jonasien serait donc plus proche de l'authentique conception biblique en proposant « l'image d'un dieu en devenir », « qui surgit dans le temps, au lieu de posséder un être complet, demeurant identique à lui-même tout au long de l'éternité »²³.

Sans doute pourrait-on renvoyer la balle à Jonas, quant à la compatibilité de son mythe avec la culture biblique juive à laquelle il se réfère par ailleurs. Certes, l'auteur récuse le dualisme manichéen : Dieu est unique, et le mal ne monte que du cœur de l'homme²⁴. Mais il paraît clair qu'il y a dans son récit plus que l'hypothèse d'un devenir divin, et qu'il s'agit d'un mythe de type gnostique²⁵, expliquant le cosmos par une chute, et même d'un gnosticisme assez proche de la version hégélienne, puisque le Dieu de Jonas se nie en son contraire pour se retrouver lui-même, universel concret, au bout de la médiation du particulier et du contingent²⁶. Mais de cela, la Bible ne porte nulle trace. Certes, un mythe n'est qu'une façon de parler, et on peut envisager de passer d'une façon de parler à l'autre pour faire le tour de la réalité qu'on doit décrire. Mais enfin, il nous semble y avoir là plus contradiction que variation des points de vue : l'Ancien Testament comme le Nouveau ne nous semblent guère laisser entendre que Dieu se réalise à travers la création, mais bien plutôt qu'il la dirige. Le mythe de Jonas n'est pas complémentaire, mais concurrent. Cela n'empêche pas Jonas de se référer ailleurs au Dieu

²² Pp.24-25.

²³ P.23.

²⁴ P.35.

²⁵ Ce qui n'a rien d'étonnant venant de Hans Jonas, éminent historien de la Gnose. Il voit d'ailleurs un antécédent à sa pensée dans un judaïsme plutôt hétérodoxe, la cabale d'Isaac Luria et son concept cosmogonique de *tsimtsoun*, contraction, retrait, auto-limitation, de l'*En-Sof*, par lequel celui-ci a laissé une place pour que le monde naisse (p.37-38). Or, comme le remarque C. Chalié dans son essai (p.52), Jonas lui-même a soupçonné une influence gnostique sur ce courant mystique juif (référence à J. Jonas : *La Religion gnostique*, trad. fr. L. Evraud, Paris, Flammarion, 1978, p.55).

²⁶ « Dieu (...) a renoncé à son Être propre; il s'est dépouillé de sa divinité, afin d'obtenir celle-ci, en retour, de l'odyssée des temps (...)» (p.16), l'évolution est « l'auto-expérience du fond divin » et chaque nouvelle étape est « pour Dieu une nouvelle façon d'éprouver son essence cachée, et de se découvrir lui-même » (p.18). Jonas parle encore de l'« émergence de la transcendance », « visant à recouvrer sa plénitude », et des « signes de son accomplissement final » : « le dieu qui s'éveille peut dire que la création est bonne » (et donc non pas dès le commencement) (p.17), à travers la finitude de la vie « la divinité accède à l'expérience d'elle-même » (p.17). Mais bien sûr il ne s'agit pas ici d'une métaphysique de la Raison dans l'histoire, remplacée par l'herméneutique d'une histoire qui n'est sans doute pas achevable — Jonas parle d'une « infinité de temps » (p.16).

de la Bible pour décider quels prédicats lui sont essentiels²⁷. Autrement dit, lui aussi, tout autant que les « hellénisants », effectue un choix parmi les matériaux de la révélation²⁸.

Qu'est-ce qui détermine, doit-on alors se demander, ce choix-là plutôt que l'autre ? La même question peut être posée à propos de la toute-puissance comme de l'immutabilité, puisque selon Jonas « pour toute théologie en continuité avec l'héritage juif (...) la puissance de Dieu demande à être considérée comme restreinte par quelque chose dont lui-même reconnaît l'existence, une existence ayant sa propre légitimité ainsi que la capacité d'agir de sa propre autorité »²⁹. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans des considérations exégétiques. Il se peut que l'on ait toujours traduit à tort l'expression « El-Shaddaï » par « Tout-Puissant »³⁰. Mais la question qui se pose est de savoir pourquoi les « hellénisants » — nous ne parlerons que des chrétiens³¹ — ont rassemblé sous le concept de toute-puissance diverses expressions et idées de la Bible allant dans le même sens³². C'est aujourd'hui un lieu commun de dire que l'influence grecque a introduit dans l'univers mental biblique des notions étrangères à l'esprit sémitique, et a infléchi quelque peu le message originel. Il ne suffit pourtant pas de constater ces emprunts de concepts grecs, il faut les expliquer : car on peut présumer (c'est une application de l'indispensable « principe de charité ») que si l'on y a recouru, c'est qu'ils présentaient un quelconque intérêt. Admettons donc que le mot de Tout-Puissant ne soit pas un des noms de Dieu dans la Bible. Il reste à comprendre pourquoi les Pères de l'Église ont cru bon d'attribuer la toute-puissance à Dieu (qui se trouve d'ailleurs intrinsèquement liée à son éternité et son immutabilité, comme on le verra). On découvrira peut-être qu'ils ont eu leurs raisons, et même de bonnes raisons.

²⁷ P.32. Voir *infra* la discussion de ce passage.

²⁸ Voir ce qu'il dit p.39 du *Livre de Job* : « Ma réponse à moi s'oppose à celle du livre de Job : cette dernière invoque la plénitude de la puissance du Dieu créateur, la mienne son renoncement à la puissance ».

²⁹ P.33.

³⁰ Voir la note 4 de C. Chalier, p.42.

³¹ Il faudrait mentionner Philon d'Alexandrie (cf. *De officio mundi*, 46); mais nous nous en tiendrons à la tradition chrétienne, faute d'autre compétence.

³² Nous ne parlons pas du terme de παντοκράτορ, utilisé sans doute abusivement par la Septante pour rendre « El-Shaddaï », et, quant au NT, présent quasi exclusivement dans l'*Apocalypse*. Nous pensons aux innombrables épisodes où il est laissé entendre qu'aucun prodige n'est impossible à Dieu (par exemple *Gen.* 18.14, *Es.* 43.13, *Jr.* 32.17, cf. *Mt.* 19.26), que rien ne peut lui résister, etc., ainsi qu'aux termes tels que δύναμις et δύνατος (cf. *Mt.* 3.9, *Lc.* 1.34, 37, 49).

II – On peut effectivement constater la présence de l'idée de puissance divine (non point de toute-puissance, toutefois) dans la cosmologie païenne préchrétienne :

« Car si Dieu est réellement le conservateur et le créateur de tout ce qui, de quelque façon que ce soit, s'accomplit en ce monde, il n'est toutefois pas sujet à la fatigue d'un être vivant qui travaille et qui peine, mais il emploie une puissance qui jamais ne s'use, grâce à laquelle il étend son pouvoir jusqu'aux choses qui semblent les plus éloignées de lui »³³.

Mais qu'elle y soit ne prouve pas qu'elle soit exclusivement grecque d'origine, et si les chrétiens ont maximisé cette puissance jusqu'à en faire une *toute* - puissance, c'est d'abord parce qu'ils avaient à défendre leur croyance en une création qui soit universelle et *ex nihilo*, et cela contre deux types d'adversaires : les philosophes païens et les manichéens³⁴.

D'une part en effet, cette thèse est une de celles qui paraissent le plus inacceptable aux païens. Aristote faisait valoir un axiome bien connu : rien n'est engendré à partir de rien³⁵. Telle est, dit-il, l'opinion de tous les physiciens. De même Lucrèce pose que « le principe qui nous servira de point de départ, c'est que rien ne peut être engendré de rien par l'effet d'une puissance divine », sinon il n'y aurait aucun ordre dans la nature³⁶. Nul n'a jamais contesté la validité de cet axiome, du moins du point de vue de la nature. Mais, comme le remarquera Pierre Damien au XI^e siècle, après nombre de Pères de l'Église³⁷, c'est la nature elle-même qui a été faite contre nature, c'est-à-dire contre une des lois les plus constantes et assurées de la nature : cette règle du *ex nihilo nihil fit*³⁸. La nature n'a pu être

³³ Ps.-Aristote, *Dumonde*, 6, 397b 17-25. On trouve « omnipotens » chez Ovide, *Métamorph.*, 1.154, 2.505, 14.816, et Virgile, *En.*, 8.344.

³⁴ Peut-être n'est-ce pas cela précisément que conteste Jonas : la toute-puissance de Dieu avant la création. Bien qu'il évite curieusement d'employer explicitement le terme, il écrit pourtant : « La création était l'acte de la souveraineté absolue, par laquelle celle-ci consentait (...) à ne pas demeurer plus longtemps absolue » (p.37). On peut donc penser que, même pour lui, la puissance à laquelle Dieu a renoncé était illimitée. Mais, quoi qu'il en soit, il nous faut d'abord établir la genèse de cette notion avant d'en montrer la fonction systématique irremplaçable.

³⁵ *Physique* I.4.187a 28-29.

³⁶ *De natura rerum* I.150.

³⁷ Voir Irénée de Lyon, *Adv. Haer.* 2.1.1, 2.10.4, 2.14.4, Lactance, *Div. Inst.*, 2.8.8, Augustin d'Hippone, *De Symbolo*, 2.3.

³⁸ *Lettre sur la toute-puissance divine*, 612 B-C (trad. A. Cantin, coll. « Sources chrétiennes » n°191, éd. du Cerf, Paris, 1972, pp.449-451). De même pour Maïmonide : « produire une chose corporelle sans se servir pour cela d'aucune matière préexistante, est, selon nous, dans la catégorie du possible; mais selon les philosophes, c'est impossible » (*Guide des Égarés*, III.14, trad. S. Munk, Lagrasse, Verdier, 1979, p.454).

établie comme telle que par un être qui ne soit pas limité par les lois naturelles, qui soit donc tout-puissant. S'il ne l'était pas, il n'aurait pu créer à partir de rien : il fallait que rien ne lui soit impossible. D'autre part le gnosticisme supposait que le vrai Dieu ne soit pas le créateur de tout l'univers, et même, dans la version dualiste manichéenne, qu'il soit limité par un principe concurrent. Là aussi il fallait affirmer que toute chose venait du seul et même Dieu, et que rien ne s'opposait à sa puissance.

Dans les deux cas, donc, la doctrine catholique de la création *ex nihilo* exigeait que l'on recoure à l'idée d'omnipotence divine. Si l'on regarde la manière dont le terme de Tout-Puissant est introduit dans le langage de l'Église, on verra que c'est toujours en liaison avec la notion de création. Dans le symbole de Nicée I, bien sûr, qui fixera la dénomination, mais dès avant, par exemple dans la *Didaché* :

Σύ Δέσποτα παντοκράτωρ, ἔχτισας τὰ πάντα (...) εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δύνάτως εἶ³⁹

ou l'*Ad Autolyicum* de Théophile d'Antioche (ca. 181-182) :

« Qui y aurait-il d'admirable, si Dieu avait fait le monde à partir d'une matière préexistante ? Un ouvrier humain, quand de la matière lui est donnée, la façonne comme il l'entend. Mais la puissance de Dieu se montre en ce qu'il a fait tout ce qu'il a voulu à partir de rien (...)»⁴⁰.

De même chez Irénée de Lyon, à coup sûr contre les gnostiques :

« L'Église (...) a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre, et la mer, et tout ce qu'ils contiennent »

« Mais nous, nous gardons la règle de vérité, qui est qu'il existe un seul Dieu tout-puissant, qui a tout établi et disposé par son Verbe, et fait à partir de ce qui n'était pas toutes choses pour qu'elles soient (...) Le Père a tout fait par lui (...) et non par des anges ou des puissances (*virtutes*) séparées de sa volonté. Dieu n'a en effet besoin de rien de ce qui est, mais c'est par son

³⁹ 10.3.

⁴⁰ 2.4. Id. 1.4 : « Dieu n'a pas de principe car il est inengendré; il est immuable en tant qu'il est immortel. Il est appelé Dieu (θεός), à cause de θεικέναι, c'est-à-dire parce qu'il a disposé toutes choses dans sa stabilité, et à cause de θέειν, ce qui signifie courir, mouvoir, opérer, nourrir, veiller sur, gouverner et vivifier. Il est Seigneur parce qu'il règne sur toutes choses (...) il est tout-puissant (παντοκράτωρ) parce qu'il domine (κρατεῖ) et enveloppe toutes choses (...) Et Dieu a fait toutes choses, du non-être à l'être, pour que par ses œuvres soit connue et comprise sa grandeur».

Verbe et son Esprit qu'il fait tout, dispose, gouverne et donne l'être à toutes choses »⁴¹.

Citons encore Clément d'Alexandrie :

« combien est grande la puissance de Dieu, dont la volonté seule fait la création »⁴²

ou Lactance :

« Il est facile de répondre à ces gens qui ne comprennent pas la toute-puissance de Dieu, qu'ils croient incapable de produire quelque chose, si ce n'est à partir d'une matière déjà existante et toute prête. (...) En quoi la puissance divine diffère-t-elle de celle d'un homme, si, comme un homme, Dieu a besoin d'une aide extérieure ? Or il en a besoin, s'il ne peut rien fabriquer sans que la matière lui ait été fournie par un autre. Dans ce cas, sa puissance est assurément imparfaite, et l'on devra juger plus puissant celui qui a fabriqué la matière. »

« L'ouvrier, en l'absence de bois, n'édifiera rien, car il ne peut faire le bois lui-même. Ne pas pouvoir cela relève de la faiblesse humaine. Mais Dieu produit pour lui-même la matière, car il le peut; pouvoir cela, en effet, relève de Dieu; et s'il ne le peut pas, il n'est pas Dieu (...) L'homme fabrique à partir de ce qui est, car par sa mortalité il est faible (...) Mais Dieu fait à partir de ce qui n'est pas, car par son éternité il est fort, et par sa force d'un pouvoir immense (...)»⁴³.

Enfin Augustin affirme contre le manichéen Félix :

« (l'artisan humain) a pu faire le vase, mais non l'argent; il a pu faire le coffre, mais non le bois. Aucun homme ne peut faire exister quelque chose à partir de rien, à partir de ce qui n'est pas du tout. Mais Dieu, parce qu'il est tout-puissant, de lui a engendré son Fils, de rien a fait le monde, du limon a formé

⁴¹ *Adversus haereses*, 1.10.1 et 1.22.1. Id. 2.10.4 : « Homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subiacenti; Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, cum ante non esset, ipse adinventit »; 2.30.9 : « solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit solum omnipotens, et solus Pater condens et faciens omnia, et visibilia et invisibilia, et sensibilia et insensata, et caelestia et terrena (...) ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium ». *Demonstratio praedicationis evangelicae* (fr. 6) : « Immensus cum sit Deus et mundi opifex atque omnipotens, immensa et mundi opifice atque omnipotenti voluntate, et effectu novo potenter et efficaciter fecit ut omnis plenitudo eorum quae nata sunt in ortum venirent, cum antea non essent ».

⁴² *Protreptique*, 4.63.2-3.

⁴³ *Divinae institutiones*, 2.8. 9, 17, 26-28 (contre Cicéron, *De Nat. deor.*, frg.).

l'homme, de façon à montrer par ces trois pouvoirs (*potentias*) la validité universelle de son efficence »⁴⁴.

L'incohérence particulière aux manichéens est en effet de croire que Dieu est incorruptible, inaccessible, impassible, mais que, menacé par la révolte du Mal, il envoie les âmes bonnes pour le combattre⁴⁵ :

« Pour moi, répond Augustin, je tiens qu'il est mal de croire que le tout-puissant ait pu craindre quelque nation ennemie ou ait subi la nécessité de nous précipiter dans le malheur »⁴⁶.

Or, si Dieu est créateur, c'est qu'il est tout-puissant, et il n'y a donc aucun principe qui lui soit opposé. C'est dans le même esprit que le concile de Latran IV (1215) réaffirmera contre les cathares :

« il y a un seul vrai Dieu, éternel, immense et immuable, incompréhensible, tout-puissant et ineffable (...) créateur de toutes les choses, visibles et invisibles, spirituelles et corporelles; qui par sa force toute-puissante a établi ensemble, au commencement du temps, et à partir de rien, la créature spirituelle comme la corporelle, l'angélique comme la terrestre (...)»⁴⁷.

Thomas d'Aquin nouera un peu plus tard explicitement omnipotence et création : si Dieu peut créer *ex nihilo*, c'est parce qu'il est acte pur, totalement en acte sous tous les rapports⁴⁸; c'est pour la même raison d'être acte pur, qu'il est dit puissant, capable d'action, et même d'une puissance infinie⁴⁹; les deux notions de toute-puissance et de création sont donc indissolublement liées parce qu'elles reposent sur la même nature divine.

La création représente donc, dans la pensée chrétienne, la première et plus évidente manifestation de la toute-puissance divine. Mais cette notion est mise à contribution pour d'autres points de doctrine qui ont été soumis à la critique païenne ou gnostique pour cause d'irrecevabilité, d'inconcevabilité : notamment l'Incarnation, la Résurrection. A chaque fois, il faut aux chrétiens invoquer la toute-puissance de Dieu pour expliquer ces faits (non point des interventions contingentes de Dieu dans telle ou telle histoire, mais des événements fondateurs dans l'Histoire) qui apparaissent si contraires à l'essence de la divinité, et à la nature des choses.

⁴⁴ *Contra Felicem Manicheum*, 2.18.

⁴⁵ *Contra Fortunatum*, 1, 3, 6, 7, 23-37.

⁴⁶ *Id.* 1.

⁴⁷ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* (36^e éd.), n°800.

⁴⁸ *De Potentia* q.3 a.1.

⁴⁹ *De Pot.* q.1 aa. 1 et 2.

Quant au premier point, la venue du Verbe en ce monde, et la mort du Christ qui la conclut, c'est le lieu pour les chrétiens de parler de la faiblesse de Dieu; mais cette faiblesse manifeste justement sa puissance, parce qu'elle est volontaire. Seul un Dieu tout-puissant peut aller jusqu'à faire ce que les hommes ne pensaient pas qu'un Dieu puisse faire : prendre chair et mourir sur la croix. C'est parce que cela est incroyable qu'il faut le croire : seul un Dieu tout-puissant peut se permettre d'aller jusqu'à cette extrême faiblesse. Tel est l'argument de Tertullien⁵⁰. C'est également ce qu'Origène répond à Celse, qui objecte l'impossibilité d'une « descente » de Dieu dans le monde terrestre :

« C'est qu'il ignore la puissance de Dieu, et que « l'Esprit du Seigneur remplit l'univers, et que, lien de toutes choses, il sait tout ce qui se dit » [*Sag.* 1.17] (...) la puissance et la divinité de Dieu vient par celui qu'il veut et en qui il trouve une place, sans changer de lieu ni laisser sa place vide pour en remplir une autre »⁵¹.

Contrairement à ce qu'imagine Celse, cette « descente » n'implique aucun changement, naturellement impossible en Dieu⁵² :

« En demeurant immuable par son essence, il condescend aux affaires humaines par sa Providence et par l'Économie. Nous prouvons donc que même les divines Écritures affirment l'immutabilité de Dieu dans ces paroles : « Mais toi, tu es toujours le même » [*Ps.* 101.28]; et : « Je ne change pas » [*Mal.* 3.6] »⁵³.

Ainsi, même si Dieu « s'est anéanti » et « s'est humilié lui-même »⁵⁴, il reste le tout-puissant, et c'est parce qu'il est le tout-puissant qu'il a pu s'anéantir en restant lui-même.

⁵⁰ *De carne Christi*, 3. Cf. Irénée, *Adv. haer.*, 3.21.1 : « Cum enim perficiebatur virtus in infirmitate, benignitatem Dei et magnificentissimam ostendebat virtutem ».

⁵¹ *Contre Celse*, IV, 5.

⁵² Objection de Celse : « Dieu est bon, beau, bienheureux, au plus haut degré de la beauté et de l'excellence. Dès lors, s'il descend vers les hommes, il doit subir un changement : changement du bien au mal, de la beauté à la laideur, de la félicité à l'infortune, de l'état le meilleur au pire. Qui donc choisirait un pareil changement ? Il est vrai certes que pour un mortel la nature est de se changer et de se transformer, mais pour un immortel, c'est d'être identique et immuable. Dieu ne saurait donc non plus admettre un tel changement » (id., IV.14).

⁵³ Id., IV.14. Cf. IV.15 : « (...) il ne subit pas de changement de l'état le meilleur au pire, car en quel sens la bonté et l'amour pour l'homme seraient-elles ce qu'il y a de pire ? Autant dire alors qu'à voir des horreurs et à toucher des choses répugnantes afin de guérir les malades, le médecin va du bien au mal, de la beauté à la laideur, de la félicité à l'infortune ».

⁵⁴ *Phil.* 2.6-8.

Quant à la résurrection, rien ne semblait plus devoir choquer un esprit antique, païen comme gnostique, que l'idée qu'un corps de chair soit de nouveau uni à l'âme, et gagne le domaine spirituel : cela apparaissait être contre la raison et contre l'ordre des choses, donc contre Dieu lui-même. Pour cette raison, dans les livres XXI-XXII de *La Cité de Dieu*, contre Porphyre, Augustin est obligé d'établir que si la puissance de Dieu se déploie déjà dans l'établissement de la nature, qui nous est incompréhensible et mystérieuse, rien n'empêche qu'elle se manifeste dans un changement radical de l'ordre naturel. A travers tous les exemples qu'il rappelle d'exceptions naturelles aux « lois » de la nature, le but d'Augustin est d'obliger les païens à reconnaître que nombre de phénomènes, dont la raison ne peut être découverte, sont pourtant indubitablement vrais, et prouvent qu'« un être quelconque peut se comporter autrement qu'il s'était fait connaître parmi les autres choses selon la détermination de sa nature »⁵⁵. Pourquoi les flammes font-elles fondre le « sel d'Agrigente » alors que c'est l'eau qui le fait crépiter ? Les païens n'ont rien à invoquer que la nature particulière de ce sel : « ce sont là des forces de la nature, leur nature c'est d'être ainsi, ce sont les effets de leurs natures particulières ». Mais « cela semble bien plutôt contraire à la nature, car la nature a donné à l'eau, non point au feu, le pouvoir de dissoudre le sel, et a donné au feu, non point à l'eau, le pouvoir de brûler ». Et à supposer que ce soit là sa nature particulière, puisque Dieu est l'auteur de ce prodige naturel, pourquoi refuser, à titre d'explication d'autres faits apparemment impossibles (tels la résurrection d'un corps incorruptible), la toute-puissance de Dieu⁵⁶ ? :

« Que les infidèles ne se fassent donc pas de la connaissance des natures un rideau de fumée, comme si dans n'importe quel être ne pouvait se produire divinement rien d'autre que ce qu'ils savent, par leur expérience toute humaine, être de sa nature »⁵⁷.

Cependant, les païens avaient déjà remarqué que toute l'argumentation chrétienne reposait sur la puissance divine⁵⁸, et en récusaient le caractère absolu et discrétionnaire. Ainsi Celse écrivait :

⁵⁵ *La Cité de Dieu*, XXI, VIII, 1.

⁵⁶ « Sed cum Deus auctor sit naturarum omnium ... qui certe non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest » (*La Cité de Dieu*, XXI, VII).

⁵⁷ *Id.*, XXI, VIII, 3. Cf. *Sermo 240*, 2.2 : « Qui autem infideliter disputant, argumentantur contra animas suas, disputando contra potentiam omnipotentis, dicentes : unde fieri potest ut mortuus resurgat ? ».

⁵⁸ Cf. par exemple Justin : « Nous espérons que les morts déposés en terre reprendront leur corps, car rien n'est impossible à Dieu » (*Apol. I*, 18.6). Cf. *Mt.* 22.29 et *Mc.* 12.24.

« N'ayant rien à répondre, ils recourent à la plus absurde échappatoire : tout est possible à Dieu ! En vérité, Dieu ne peut rien faire de honteux et ne veut rien de contraire à la nature (...). Il est lui-même la raison de tout ce qui existe; il ne peut donc rien faire ni contre la raison ni contre lui-même »⁵⁹.

« Nous ne recourons pas à la plus absurde échappatoire », rétorque Origène :

« tout est possible à Dieu; car nous savons entendre le mot tout sans y comprendre ce qui n'a pas d'existence ou n'est pas concevable. Nous convenons ainsi que Dieu ne peut rien faire de honteux, puisque alors Dieu pourrait n'être pas Dieu : car si Dieu fait quelque chose de honteux, il n'est pas Dieu. Mais lorsqu'il pose : Dieu ne veut rien de contraire à la nature, nous distinguons : si par contraire à la nature on veut dire la malice, nous aussi disons que Dieu ne veut rien de contraire à la nature, ni ce qui provient de la malice ni ce qui est contraire à la raison. Mais pour ce qui arrive conformément au Logos de Dieu et à sa volonté, de toute évidence cela ne doit pas être contraire à sa nature; quelles que soient les opérations de Dieu, pour extraordinaires qu'elles soient ou qu'elles paraissent aux yeux de certains, elles ne sont pas contraires à la nature »⁶⁰.

Autrement dit, si on prend nature des choses dans le sens absolument extensif, en incluant la nature divine elle-même, Dieu n'agit pas contre la nature parce qu'il n'agit pas contre lui-même, contre ce qu'il est, contre sa bonté, sa justice, etc. Mais si l'on prend nature au sens de création, rien de ce que Dieu fait contre l'ordre habituel des choses n'est contre nature, car c'est lui qui a institué la nature et il peut la changer à son gré : « *Naturae conditor naturae est etiam immutator* », dira Pierre Damien⁶¹. A partir du moment où l'on admet un acte radicalement créateur à l'origine de tout, l'ordre des créatures n'a rien d'immuable car il n'est pas l'instance dernière, il n'a pas en soi-même sa raison : « la nature a elle-même sa propre nature, à savoir la volonté de Dieu »⁶².

Ainsi, la possibilité même de croyances chrétiennes essentielles est liée à celle, fondamentale, de la création *ex nihilo*, et donc, en fin de compte, à la toute-puissance divine. Et l'opposition du paganisme au christianisme, voire à toutes les religions du Livre, tient à celle

⁵⁹ In Origène, *Contre Celse*, V.14.

⁶⁰ Id., V.23.

⁶¹ *Lettre sur la toute-puissance divine*, op. cit., 611 D, p. 446.

⁶² Pierre Damien, op. cit., 612 C, p.451.

d'un Dieu identifié à la nature d'une part, et d'un Dieu créateur de la nature d'autre part, comme en témoigne ce passage de Galien :

« c'est le point sur lequel mon enseignement, celui de Platon et des autres Grecs qui ont traité correctement des principes de la nature, diffère de celui de Moïse. Pour lui, il suffit que Dieu ait voulu que la matière soit ainsi disposée, et aussitôt elle fut arrangée, parce que Moïse croyait que tout est possible à Dieu, même s'il voulait faire un cheval ou un bœuf à partir de cendres. Nous, cependant, nous ne pensons pas cela être vrai, nous disons plutôt que certaines choses sont naturellement impossibles, et que Dieu n'essaie pas de les faire, mais choisit parmi les possibles ce qu'il est mieux de faire »⁶³.

De même pour Pline l'Ancien Dieu ne peut faire qu'un homme qui a vécu n'ait pas vécu, ou que dix plus dix ne fassent pas vingt; il ne peut non plus donner l'immortalité aux mortels, ni ressusciter les morts. Il en conclut que ces faits démontrent le pouvoir des lois naturelles et révèlent que lorsque nous parlons de Dieu, nous parlons en fait de la nature⁶⁴.

Ce n'est donc pas fortuitement, gratuitement, que la notion de toute-puissance a été introduite dans la théologie chrétienne, mais selon un processus réfléchi et tout à fait inévitable. Même si elle ne correspond pas directement à une dénomination scripturaire de Dieu, elle est un nœud qui rassemble et commande plusieurs points de doctrine sans lesquels le christianisme ne serait pas le christianisme. Son affirmation n'a donc rien de facultatif. Tout est lié : si l'on retire ce concept, le reste s'effondre. Et, avant tout, de même que nier la création *ex nihilo* c'est nier la toute-puissance de Dieu⁶⁵, nier la toute-puissance de Dieu c'est nier la création *ex nihilo*. Si la logique théologique est de développer les implications contenues dans les textes fondateurs, et, en même temps, de synthétiser les aspects divers de la révélation en tenant compte des différentes contraintes (dont les données historiques et circonstancielles que sont les oppositions ou les hérésies), de rassembler le ou les sens dans des concepts, la toute-puissance mérite bien le rang de concept théologique : on ne peut dire qu'elle ait été infiltrée illégitimement dans la

⁶³ Sur l'utilité des parties du corps, 11.14; cité par I. M. Resnick, *Divine Power and Possibility in St Peter Damian's De Divina Omnipotentia* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd XXXI, Leyden, E.J. Brill, 1992), p.33. Cf. Macarius, *Apo-critus*, 4.2; 4.24.

⁶⁴ *Hist. nat.*, 2.5.27, cité par I. M. Resnick, p.32.

⁶⁵ S. Augustin, *De symbolo* 2.3.

foi chrétienne sous une influence étrangère, ou qu'elle soit accessoire dans l'ensemble du dogme.

III – Il nous fallait passer par ce rappel historique pour bien établir la fonction systémique de la toute-puissance dans la pensée chrétienne, disposée consciemment comme une pièce essentielle. Maintenant nous pouvons en venir au problème plus précis que soulève le mythe de Hans Jonas : à supposer que Dieu ait été originairement tout-puissant, ne peut-on supposer qu'il ait renoncé à cet attribut ?

Deux raisons s'y opposent, et là encore, nous voudrions souligner que si les Anciens et les médiévaux ont tant insisté sur cette notion de toute-puissance, ce n'était pas par adhésion irréfléchie à la représentation d'un Dieu autocrate, souverain céleste, mais parce qu'elle est inamovible au sein de cette configuration de pensée. Entendons-nous bien : il est possible que nous soyons ici dans la « sphère située au-delà de la connaissance » (ce qui justifie pour Jonas un traitement du problème par le mythe)⁶⁶. Mais là où on ne peut connaître un objet, il est encore possible de le penser et de développer des implications logiques.

Première raison : Dieu ne peut abdiquer sa toute-puissance, car celle-ci s'identifie avec son essence même. En effet, si l'on peut attribuer de la puissance à Dieu, c'est dans la mesure où il a la capacité d'agir, mais en lui, en raison de sa simplicité, le principe de l'agir et celui de l'être sont le même. Thomas d'Aquin, dans la *Summa contra Gentiles* (I.II) procède selon ce schéma : le raisonnement part du fait que Dieu est cause motrice et efficiente, totalement en acte, et principe universel de l'être de toute chose (c.6), puis en déduit qu'en lui il y a de la puissance active (c.7), principe d'action, que cette puissance est identique à son essence (c.8), et qu'elle est son action même (c.9). Le chapitre 8 y insiste, il n'y a pas de différence en Dieu entre puissance et essence : Dieu est acte par soi, non pas par un autre acte qui serait différent de lui; or la puissance active appartient à une chose en tant qu'elle est en acte, donc Dieu est par soi puissance active⁶⁷.

⁶⁶ P.14.

⁶⁷ De même dans son *Commentaire des Sentences*, I, d.42 q.1 a.1 (trad. fr. C. Michon, in *La Puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, recueil ss. la dir. d'O. Boulnois, coll. « Bibliothèque philosophique », Paris, Aubier, 1994 [désigné désormais par *LPO*]) : « Dieu est appelé acte premier et pur, et c'est à lui que cette puissance active convient au plus haut point » (ad 1m, p.218); « L'essence divine elle-même, dans la mesure où elle est principe d'opération, est appelée puissance, mais ce n'est pas pour autant que, en Dieu, la puissance est autre que l'essence » (ad 2m, p.218); « Dieu n'agit pas par une opération intermédiaire, qui serait distincte de son essence; mais son être est son agir, et son agir est son essence » (ad 4m, p.219).

L'impossibilité d'y renoncer vaut d'ailleurs pour la toute-puissance comme pour tous les autres attributs de Dieu, du fait de leur solidarité : ils sont tous liés parce qu'ils expriment tous directement la même et unique essence, et non des facultés différentes appartenant à un même sujet comme c'est le cas chez l'homme :

« Le principe, dit Thomas d'Aquin, de toutes les opérations divines est son essence, puisqu'il agit par son essence »⁶⁸,

ou encore :

« Pour Dieu, le principe de l'être et celui de l'agir sont le même. Ainsi, tout comme c'est par le même principe que Dieu est un, étant et juste, etc., c'est aussi par le même principe qu'il opère des actes de raisons diverses, et non par des principes divers »⁶⁹.

C'est donc par la même raison que Dieu est Dieu, qu'il est tout-puissant, bon, et intelligible. Il ne saurait renoncer à l'un de ces attributs plutôt qu'à l'autre, puisqu'ils sont tous en fait la même essence, les distinctions introduites n'étant que de raison⁷⁰.

Mais, pourrait-on insister, Dieu, précisément s'il est tout-puissant, ne peut-il renoncer à sa propre essence ? Cela en fait relève de ce que Thomas appelle les *impossibilia in se* : ce n'est pas une chose que Dieu ne peut faire en raison d'une déficience de sa part, mais en raison d'une impossibilité de la chose même, d'une déficience dans le statut d'étant, comme une matière sans forme, ou un cercle carré. A ce genre d'impossible, nul (et même pas Dieu) n'est tenu. Dans la *Summa contra Gentiles* (II.25), Thomas précise qu'il y a des choses que Dieu ne peut faire parce qu'elles n'ont pas le statut d'être (elles sont autocontradictoires, ou bien n'ont pas le statut de créatures⁷¹), et que de plus, Dieu ne peut faire ce qu'il ne peut vouloir parce qu'il serait contradictoire qu'il le veuille, ou parce qu'il est nécessaire (impossible qu'il en soit autrement) qu'il veuille le contraire. Ainsi Dieu ne peut faire qu'il ne soit pas, ou qu'il ne soit pas bon ou bienheureux, car il veut nécessairement être, être bon et bienheureux⁷². Pareillement, en déduirions-nous, il ne peut faire qu'il ne soit pas tout-puissant, c'est-à-dire qu'il ne peut vouloir diminuer sa propre perfection.

⁶⁸ *Comm. des Sent.*, I d.42 q.1 a.2, trad. cit., LPO p.220.

⁶⁹ *Id.*, ad 2m, p.221.

⁷⁰ *Comm. des Sent.* I d.2 q. un. a.2.

⁷¹ Ainsi Dieu ne peut faire un autre Dieu, car il appartient au statut d'être créé de dépendre de sa cause, et au statut de Dieu de ne dépendre de rien : il y a contradiction, mais ici ce n'est pas l'objet en soi qui est contradictoire.

⁷² *Summa contra Gentiles*, I.80.

Une deuxième raison pour que Dieu n'abandonne pas sa puissance, est qu'elle est nécessaire non seulement pour la création, mais également pour la conservation de l'univers. L'idée d'un Dieu qui se retire ou se contracte (*tsimtsoun*) après avoir créé est évidemment étrangère à la métaphysique médiévale, et peut-être à la métaphysique tout court, autant qu'à la Bible : le monde a besoin de lui pour sa subsistance, et sa toute-puissance se manifeste non seulement dans l'acte créateur, mais dans la préservation continue de ce qui existe, et dans l'opération à l'intérieur de ce qui existe. Dieu n'est nullement dit cause première en un sens chronologique, c'est-à-dire comme une cause initiale qui cesserait d'agir après avoir donné l'impulsion originelle. En réalité, tout effet reste sous la dépendance de sa cause, aussi bien efficiente que formelle, matérielle et finale⁷³; et donc, l'effet universel, avec tout ce qu'il contient, de la cause universelle, reste aussi sous sa dépendance. C'est cette métaphysique que, gage de son succès au Moyen Âge, le *Liber de causis* énonce dès sa première proposition :

« la cause première influe davantage sur l'effet d'une cause seconde que cette cause seconde elle-même »⁷⁴.

Bien que plus lointaine, la cause première est en fait plus proche de tout effet que les causes prochaines de celui-ci. Il ne faut pas concevoir cette chaîne causale à la manière, moderne, d'une série linéaire. La cause première n'est pas seulement le début d'un processus : elle est aussi cause principale et permanente de tous les effets et des opérations de ces effets en tant que causes; et une cause seconde n'est pas seulement une cause postérieure, elle est aussi une cause secondaire, subordonnée. La cause première agit sur l'effet de la cause seconde avant même que celle-ci n'agisse sur lui⁷⁵; et lorsque la cause seconde cesse son action sur son effet, la cause première continue d'agir sur celui-ci⁷⁶. De plus, la cause seconde ne perfectionne pas un effet que la cause première aurait laissé inachevé, car ce qu'elle donne à l'effet, elle le reçoit elle-même de la cause première. C'est donc encore la cause première qui agit au sein même de l'action de la cause seconde. En somme, elle agit de façon immanente dans les causes inférieures, les soutient et les lie à leurs effets.

⁷³ Thomas d'Aquin, *De potentia*, q.5 a.1.

⁷⁴ I.1, éd. et trad. in *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Etude et traduction du Liber de causis*, par P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, Paris, éd. Vrin, 1990. Nous nous permettons de renvoyer à notre présentation de l'ouvrage : « Livre des causes », *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, P.U.F., T.III, p.676-682.

⁷⁵ Id., I.3.

⁷⁶ Id., I.4.

Cela permet (nous y reviendrons) d'attribuer à Dieu une causalité totale et universelle, mais de garder aux causes secondes une opérativité naturelle effective. Ainsi, comme l'affirme Thomas d'Aquin, aucune chose ne pourrait subsister dans l'être si l'opération divine cessait :

« Il convient que le même soit cause d'une chose, et de sa conservation : en effet la conservation d'une chose n'est rien d'autre que la continuation de son être »⁷⁷.

Dieu est présent à toutes choses « par puissance, présence et essence »⁷⁸. Il ne saurait donc être question qu'il se dépouille de sa puissance sans que le monde retombe dans le néant.

IV – Ainsi, nous ne sommes pas libres de l'enchaînement des idées, et dès lors que nous admettons un Dieu créateur, comme Jonas le fait, nous devons admettre (ou du moins nous comprenons pourquoi les médiévaux l'ont fait) qu'il est tout-puissant et qu'il le reste.

N'est-ce pas cependant attaquer le mythe de Jonas sur un terrain qui n'est pas sien : celui du concept ? Le mythe n'est-il pas qu'une manière de parler, une manière d'exprimer l'inexprimable, sans qu'il faille exiger de lui une rigueur absolue, qui concilie le récit d'une création et le récit d'un retrait dans l'histoire ? Peut-on réfuter un mythe, qui ne prétend pas à une connaissance objective, mais à traduire la représentation que l'homme se fait de sa situation existentielle dans le monde ?

Peut-être, mais Jonas lui-même a revendiqué la possibilité de parler de Dieu comme concept⁷⁹ (ainsi que l'indique le titre même de l'opuscule), en précisant que ce qu'il entend par « rigueur » du concept (dans le cas d'un concept non empirique, qui n'est pas du domaine de l'objectivité vérifiable) est sa « solidarité » « avec la totalité des concepts »⁸⁰. Or, précisément, c'est la solidarité de son concept de Dieu non omnipotent avec celui de Dieu créateur qui est en cause. Même si un tel concept n'est pas celui d'un objet connaissable, mais une idée transcendantale offrant le sens comme trace d'une connaissance inaccessible, penser sous la catégorie de la signification ne supprime pas l'exigence de la cohérence des sens,

⁷⁷ *Summa contra Gentiles*, III.65.

⁷⁸ *Summa theologiae*, Iq.8 a.3. Cf. *Isaïe* 26, 12 : « c'est toi qui accomplis pour nous tout ce que nous faisons ».

⁷⁹ Pp. 8-9.

⁸⁰ P.9.

dans la mesure où il s'agit encore de philosophie et de « théologie franchement spéculative »⁸¹.

De plus, Jonas attaque vivement la représentation médiévale de la toute-puissance sur un plan strictement conceptuel, puisqu'il tente d'y déceler, par une argumentation purement dialectique, une contradiction dans les termes : elle serait « une notion en soi contradictoire, vouée à s'abolir elle-même, voire dépourvue de sens »⁸². De même, explique-t-il, que la liberté n'a de sens et de contenu que par un rapport d'opposition à la nécessité, la puissance n'a de réalité que par rapport d'opposition à une autre puissance. Une puissance absolue serait une puissance qui n'est limitée par rien :

« pas même par l'existence de quelque chose d'autre en soi, de quelque chose d'extérieur qui soit différent d'elle. Car la simple existence d'un autre représente déjà une limitation, et l'unique puissance devrait forcément anéantir cet autre afin de préserver son absoluité »⁸³.

Mais ce serait alors une puissance vide, ne s'exerçant sur rien :

« Pour qu'elle puisse agir, il faut qu'existe quelque chose d'autre, et aussitôt que c'est là, elle n'est plus toute-puissante, bien que sa puissance, comparée au reste, puisse se montrer aussi supérieure qu'on veut »⁸⁴.

On nous permettra donc de continuer l'analyse sur le même plan. Il nous semble que Jonas ne distingue pas ici puissance active et puissance passive, et confond opposition logique et opposition réelle.

Rappelons d'abord que d'après Kant « deux choses sont opposées entre elles lorsque le fait de poser l'une supprime l'autre »⁸⁵, mais qu'il y a deux sortes d'opposition :

— L'opposition est dite « logique » quand il y a contradiction : la position d'une chose supprime l'autre et vice versa de sorte que *rien* n'en résulte, rien de pensable, donc un pur néant, « *nihil negativum* ». Par exemple « un corps en mouvement est quelque chose, un corps qui n'est pas en mouvement est aussi quelque chose (*cogitable*); seul un corps qui sous le même rapport serait à la fois en mouvement et au repos n'est rien »⁸⁶.

⁸¹ P.8.

⁸² P.28.

⁸³ P.29.

⁸⁴ Id.

⁸⁵ *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 2^e éd., 1972, p.19.

⁸⁶ Id., p.19.

— Elle est dite « réelle » quand les deux prédicats du sujet sont opposés mais sans contradiction, de sorte que de leur opposition résulte quelque chose de pensable (*res*) : deux forces motrices de sens opposé ne sont pas contradictoires car elles « sont en même temps possibles comme prédicats dans un même corps », et la conséquence de leur opposition est le repos, qui est quelque chose de représentable⁸⁷. Le résultat n'en est pas le *nihil negativum*, mais le zéro, qui est un « rien relatif »⁸⁸. Chacun des prédicats est quelque chose d'en soi affirmatif : l'un d'eux n'est dit négatif que dans sa relation d'opposition avec l'autre. Il n'est pas une pure négation de l'autre, mais est en soi quelque chose. C'est seulement en fonction d'un rapport d'opposition orienté (qu'il serait loisible de renverser) qu'on peut dire que des dettes sont un capital *négatif*, la mort une naissance *négative*, la chute une ascension *négative*⁸⁹.

Or, Jonas dit à juste titre que la puissance est un concept relationnel, et que cette relation est une opposition, mais il croit que la puissance (active) se définit en s'opposant à une autre puissance (active) comme une grandeur positive à une grandeur négative, une force à une contre-force⁹⁰, et il veut que leur opposition soit réelle. Dans ce cas, effectivement, une puissance absolue, sans contrepartie, ne rencontrerait plus rien sur quoi s'exercer (comme une grandeur infinie absorberait sans reste une grandeur finie opposée).

Seulement, la puissance active se définit en fait par rapport à la puissance *passive*, qui n'est pas un opposé réel, mais un simple corrélat, et quand elle s'oppose à elle, c'est par une opposition logique. La définition liminaire de la puissance chez Aristote, que reprennent les scolastiques, est celle-ci :

« On appelle puissance le principe (ἀρχή) du mouvement (κίνησις) ou du changement (μεταβολή), qui est dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre »⁹¹.

C'est là le sens premier et principal de puissance⁹² : puissance active, puissance d'agir, *vis*, *virtus*. Corrélativement, dans l'être qui subit l'action d'un autre (ou de lui-même en tant qu'actif), on peut parler de pouvoir de pâtir, d'être changé (soit dans le sens du

⁸⁷ Id., p.20. Il s'agit pourtant bien d'une véritable opposition, puisque l'une supprime ce qui résulte de l'autre — et non pas l'autre directement.

⁸⁸ Id., p.21.

⁸⁹ Id., pp.24-25.

⁹⁰ P.30.

⁹¹ *Métaphysique* V.12.1019a 15-16.

⁹² Id. IX.1.1045b 35-36.

meilleur, soit dans le sens du pire), car même l'être qui périt n'aurait pas été détruit s'il n'avait eu la puissance d'être détruit :

« il faut bien que réside en lui une certaine disposition (διάρθεσις), une cause (αίτία), un principe (ἀρχή), pour une telle modification »⁹³.

C'est là ce qu'Aristote appelle puissance passive : non pas un pouvoir faire, mais un pouvoir subir et devenir, car ce processus n'émerge pas d'une disposition intérieure mais d'une appropriation où la chose transformée demeure inerte. Elle n'est en fait que l'autre face, l'envers ou le creux de la puissance active⁹⁴ (elle ne se confond pas avec l'impuissance, qui est la privation de la puissance que l'on devrait avoir⁹⁵). Mais ces deux puissances se distinguent par cela que l'une est dans l'agent et l'autre dans le patient⁹⁶, et il reste que la puissance active, principe de changement dans un être, est la puissance au sens véritable, dont dérivent les autres par analogie d'attribution⁹⁷. La puissance passive qui lui correspond dans un autre être ne lui est nullement un opposé réel⁹⁸, une contre-force, mais est au contraire le réceptacle de son action, et l'on peut fort bien concevoir une puissance active infinie, à laquelle répondrait dans un autre être une puissance infinie, qui ne serait aucunement une résistance.

Si elle devient son opposé⁹⁹, et il y aura alors « opposition logique », c'est quand elle est considérée dans le même être : il n'est pas possible que sous le même rapport le même être soit à la fois en puissance active et en puissance passive. Un être d'une puissance active infinie, c'est-à-dire en puissance active sous tous les rapports, ne saurait donc être d'aucune manière, sous aucun rapport, en puissance passive. C'est d'ailleurs cela qu'on entend avant tout par toute-puissance divine. Elle n'est pas une puissance qui suppose l'absence de toute autre puissance active, mais une puissance qui implique dans le même sujet l'absence de toute puissance passive : Dieu ne peut rien pâtir de rien. Tel est, comme le remarque Thomas d'Aquin, le sens obvie de puissance : « est puissant celui qui peut

⁹³ *Id.* V.12.1019b 3-5.

⁹⁴ *Id.* IX.1.1046a 19-20 : « Il est donc manifeste que la puissance active et la puissance passive ne sont, en un sens, qu'une seule puissance (...) ».

⁹⁵ *Id.* 1046a 29-35.

⁹⁶ *Id.* 1046a 22-28.

⁹⁷ *Id.* V.12.1019b 35 - 1020a 1, et IX.1.1046a 9-11.

⁹⁸ Dans le langage d'Aristote, il peut y avoir opposition (ἀντίθεσις) sans qu'il y ait contrariété (ἐναντιότης), par exemple dans le cas des relatifs (l'enseignant et l'enseigné). C'est l'impuissance qui est le contraire de la puissance active (*Métaph.* IX.1.1046a 30).

⁹⁹ Son contraire, chez Aristote.

faire ce qu'il veut des autres sans en être empêché », et moins puissant celui qui peut « pâtir sous l'influence d'un autre » :

« c'est pourquoi il appartient à la raison de puissance, quant à l'imposition première de ce nom, de ne pas pouvoir pâtir. De là vient que celui qui ne peut pâtir, même s'il ne peut rien *faire*, nous le disons puissant, comme on appelle dur ce qui a la puissance de ne pas être brisé »¹⁰⁰.

C'est bien ainsi que le texte fondateur des considérations médiévales sur la toute-puissance, les *Sentences* de Pierre Lombard¹⁰¹, appréhende sa définition, et qu'un de ses premiers commentateurs, celui de Guillaume d'Auxerre, la précise. Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qu'il veut qu'il soit fait, ce qui signifie : « il peut faire, par lui-même *<ex se>* et de lui-même *<per se>*, tout ce qu'il veut faire. En disant « tout », il faut comprendre que sa puissance a une extension qui ne la détermine pas à produire un certain type d'effet, comme le pouvoir de chauffer est déterminé à produire l'échauffement. Et en disant « par lui-même et de lui-même », sont exclues trois choses, à savoir le besoin d'une aide extérieure, la contrainte et l'empêchement extrinsèques. Si en effet Dieu pouvait être empêché ou contraint, ou s'il avait besoin d'une aide extérieure, il ne serait pas tout-puissant »¹⁰².

Les deux premiers de ces trois critères indiquent que rien ne fait obstacle à Dieu ou ne s'impose à lui : autrement dit, il ne peut subir aucune résistance, aucune contre-force, de la part de quelque créature que ce soit ; il n'y a en lui aucune puissance passive. En revanche, à son action correspond en toutes les créatures une puissance passive totale (qu'on appelle « obédientielle »), et c'est en relation à celle-ci que s'identifie sa toute-puissance. De plus, le troisième critère, la non-dépendance de la puissance active divine, supprime la nécessité d'un objet préexistant (qui la limiterait) pour son action et nous ramène à la création *ex nihilo* :

«il arrive, précisera Thomas d'Aquin, que la puissance active requière une matière sujette sur laquelle elle agisse, *dans la mesure où elle est imparfaite* et ne s'étend pas à toute la substance de la chose, imperfection qui ne se trouve pas dans la

¹⁰⁰ *Comm. des Sent.*, d.42 q.1 a.1, resp., trad. cit., *LPO*, p.217.

¹⁰¹ *I d.42 c.3*, trad. O. Boulnois, *LPO*, pp.81-84.

¹⁰² Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, tr. XI c.6, trad. J.-L. Solère, *LPO*, p.123. Cf. l'interprétation de *El-Shaddai* par Maïmonide : « le sens (dudit nom) est *acher day*, « qui est suffisant », ce qui veut dire qu'il n'a besoin d'aucun (être) en dehors de lui pour que ce qu'il produit arrive à l'existence et continue d'exister » (*Guide des Égarés*, p.155).

puissance divine. Ou encore, selon Avicenne, agent n'a pas la même signification pour les choses naturelles et pour les choses divines : l'agent naturel agit par le mouvement, et comme tout mouvement est acte de ce qui existe en puissance, la matière est donc requise pour être le sujet du mouvement; tandis que l'agent divin agit en ce qu'il donne l'être, mais non pas le mouvement. C'est pourquoi la puissance active est le principe de l'opération sur un autre, en tant qu'effet produit, non en tant que matière transformée »¹⁰³.

Donc, en résumé, la puissance active se définit par opposition à la puissance passive, et non à une autre puissance active, et elle supprime la puissance passive seulement dans le même être et sous le même rapport, mais évidemment pas dans les autres êtres puisqu'elle est posée par rapport à eux. Par conséquent, l'absoluité de la puissance divine ne s'effondre nullement du fait qu'elle porterait sur le vide en éliminant tout autre être : au contraire, elle se définit par rapport aux créatures, qui sont le corrélat de sa capacité d'action (mais un corrélat qu'elle a elle-même posé et dont elle ne dépend pas).

V – Par ailleurs, dire avec Hans Jonas qu'une toute-puissance absolue n'aurait rien qui se tienne en face d'elle, c'est également négliger totalement toute la réflexion médiévale sur l'emboîtement de la causalité de la cause première dans les causes secondes (que nous avons déjà évoquée plus haut) : Dieu peut être tout-puissant au sens où il agit en tout et partout, sans pour autant annuler les créatures dans leur être et leur vertu propre. Il appartient même à la bonté de Dieu, *quae sui communicativa est*, d'avoir créé des êtres capables eux-mêmes d'agir¹⁰⁴, et sa toute-puissance se manifeste d'autant mieux qu'elle crée des êtres, non pas incapables d'agir, mais qui soient de véritables causes efficientes¹⁰⁵ (même si Dieu agit en dernier ressort au travers de toute opération des créatures¹⁰⁶) :

« Il est plus grand de pouvoir faire quelque chose par soi et de donner à un autre la puissance de le faire, que de faire cela par soi-même seulement »¹⁰⁷, dira Guillaume d'Auxerre.

¹⁰³ *Comm. des Sent.*, I d.42 q.1 a.1, ad 3m, trad. cit, LPO, p.218.

¹⁰⁴ *De Pot.* q.3 a.7.

¹⁰⁵ *Summa contra Gentiles* III.69.

¹⁰⁶ *Id.* III.66-67, 70.

¹⁰⁷ *Summa aurea*, tr. XI c.4 (recension brève, éd. Ribaillet, coll. « Spicilegium bonaventurianum », XVI, Paris, Éditions du CNRS/Grottaferrata, Editiones collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, t. I, 1980, p.328 l.12-13. A comparer avec Jonas : « la simple existence d'un tel autre représenterait déjà une limitation [pour Dieu] » (p.29).

Dès les *Sentences* de Pierre Lombard on voit se mettre en place une réflexion sur la manière dont s'agencent la puissance divine et l'action des créatures. Dieu ne manifeste pas sa puissance seulement en agissant lui-même directement, mais aussi en agissant par les créatures :

« s'il veut que quelque chose soit fait par lui-même, il peut le faire par lui-même, et il le fait par lui-même (...) Et s'il veut que quelque chose soit fait par une créature, il le fait par elle »¹⁰⁸.

Dans tous les cas c'est sa volonté qui est réalisée.

Mais, dira-t-on, la toute-puissance de Dieu ne se manifeste-t-elle pas proprement lorsqu'elle « court-circuite » les causes secondes, c'est-à-dire produit directement un effet ? Ne supprime-t-elle pas alors les créatures comme causes secondes ?

Il est vrai que pour un théologien comme Jean Duns Scot, la toute-puissance au sens théologique (et non pas seulement philosophique) se définit par le fait de pouvoir tout ce qui est possible immédiatement, c'est-à-dire « sans aucune coopération d'aucune autre cause agente »¹⁰⁹. Cela suppose que ce qu'on appelle un miracle consiste non seulement à produire ce qui ne se produit pas dans la nature, mais aussi à accomplir, sans les causes naturelles, ce qui s'accomplit habituellement par celles-ci. Mais, précisément, une grande partie de l'effort de la réflexion médiévale a été consacrée à mettre au clair les relations entre Dieu et la création à partir de la problématique augustinienne du miracle : quelles sont les limites et les conditions de l'action surnaturelle à l'égard de la nature, comment s'agencent cause première et causes secondes ? Que cet effort ait abouti ou non, c'est une autre question ; mais on ne peut faire comme s'il n'avait pas existé, et discourir comme si les médiévaux avaient tout naïvement affirmé l'omnipotence divine sans s'interroger sur le statut de la nature qui lui fait face, sans se demander si la nature ne s'annihilait pas devant cette puissance.

Par exemple, dans la longue et déroutante discussion de Guillaume d'Auxerre sur la naissance d'Eve à partir de la côte

¹⁰⁸ Id. 42 c.3.4, trad. O. Boulnois, *LPO*, pp.82-83.

¹⁰⁹ *Ordinatio* I, d.42 q. unique § 9, trad. O. Boulnois, *LPO*, p.268 (et c'est en cela que la toute-puissance proprement dite n'est pas, d'après Duns Scot, démontrable par la raison naturelle, mais connue par foi).

d'Adam¹¹⁰, une seule et même question guide bien toute la réflexion, malgré les apparences : la toute-puissance divine consiste-t-elle à pouvoir faire n'importe quoi à partir de n'importe quoi, ou ne fait-elle qu'exploiter les possibilités de la nature ? Qu'est-ce qui est de l'ordre du possible ?

Bien que la souveraineté de Dieu sur ses créatures soit donnée comme entière, c'est-à-dire qu'il puisse en faire ce qu'il veut, sans restriction, Augustin soutient pourtant qu'un miracle n'est jamais contraire à la nature¹¹¹. Les processus naturels s'expliquent selon lui par le développement de « raisons séminales » ou causales, et si un miracle ne contredit pas en réalité l'ordre naturel mais en exploite des possibilités insoupçonnées, il doit donc s'appuyer sur des « raisons » semblables (voire sur les mêmes¹¹²). Mais puisque le Créateur peut changer comme il l'entend les natures et l'ordre des choses, le dynamisme propre des « raisons » n'a non plus rien de nécessitant. Un miracle n'est donc ni conditionné par les causes naturelles, ni contraire à celles-ci¹¹³ :

« Au-dessus de ce mouvement et de ce cours naturel des créatures, la puissance du Créateur a en soi le pouvoir de faire à partir de tous ces êtres d'autres choses que ce que contiennent leurs raisons séminales : non pas toutefois des choses qui, faute d'avoir été préparées en ces créatures, ne pourraient en provenir même par l'intervention divine¹¹⁴ ».

Si un bois mort se met à fleurir (*Nombres*, 17,8) ou une femme stérile à enfanter en sa vieillesse (*Genèse*, 18,11 et 21,2), cela suppose que :

« Dieu a donné aux natures qu'il a créées ce qu'il faut pour que, à partir d'elles, ces prodiges soient accomplis — Dieu lui-même ne produirait pas, à partir de ces natures, des effets dont il aurait fixé d'avance qu'ils ne pourraient pas en provenir, car *il n'est pas lui-même plus puissant que lui-même*; cependant il

¹¹⁰ *Summa aurea*, tr. XI c.1, trad. J.-L. Solère in *LPO*, p.107-110; discussion qui rebondit d'ailleurs dans les chapitres suivants. Pour plus de précisions sur cette problématique, nous nous permettons de renvoyer à notre introduction à la traduction pp.100-104, ainsi qu'à un article à paraître : « La logique d'un texte médiéval : les questions de Guillaume d'Auxerre sur la toute-puissance de Dieu ».

¹¹¹ *La Cité de Dieu*, XXI.8.2. Voir nos réflexions sur « Lois ou coutumes ? La nature de la nature dans la pensée antique et médiévale » (actes du XXV^e congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Lausanne, 1994).

¹¹² Voir plus bas l'analyse par saint Augustin du miracle des noces de Cana.

¹¹³ *La Genèse au sens litt.*, IX, XV.26-XVIII.34.

¹¹⁴ *Id.*, XVII.32.

ne leur a pas donné ces possibilités en sorte qu'elles en disposeraient selon leur mouvement naturel, mais en cela qu'elles ont été créées de manière telle que leur nature [à laquelle elles se conforment] soit soumise en outre à une volonté plus puissante¹¹⁵ ».

Guillaume d'Auxerre, abandonnant la physique des raisons séminales, traduit (l'un des premiers) en termes aristotéliens de puissance active et de puissance passive ce rapport d'obédience des créatures envers Dieu, rapport qui ne va pas sans une disposition intrinsèque préparant sans conditionner : à la puissance active de Dieu correspond dans les créatures quelque chose qui les prédispose à se laisser modifier, leur puissance passive (qu'on appellera plus tard « puissance obédientielle »). Dieu a donc la possibilité de changer n'importe quoi en n'importe quoi¹¹⁶, mais cette capacité ne s'oppose pas essentiellement à la nature, et n'est pas fondamentalement différente de son action ordinaire qui parcourt et pénètre tout l'ordre de la création.

Ce dernier thème est d'ailleurs développé jusqu'au paradoxe par Augustin lui-même lorsqu'il commente l'histoire des noces de Cana. Un tel miracle, dit-il, n'a rien d'étonnant¹¹⁷ : dans un univers créé et dépendant toujours étroitement de son créateur, tout est miracle, ou, aussi bien, rien ne l'est. En effet, c'est toujours Dieu qui est à l'oeuvre, dans les processus naturels comme dans les événements « miraculeux » :

« qui, sinon Dieu, aspire la sève à travers les racines de la vigne jusqu'à la grappe et fait le vin ? »¹¹⁸.

L'opposition de la mutation « surnaturelle » le jour des noces, et la transformation « naturelle » de l'eau de pluie, changée en sève, puis en jus du raisin et en vin au bout du processus, n'apparaît que de notre point de vue limité. Entre les deux il n'y a qu'une différence de fréquence et de rythme : le miracle de Cana n'est finalement qu'un « admirable raccourci » (*mirum compendium*¹¹⁹), une vinification faite « à une vitesse anormale » (*inuitata celeritate*¹²⁰). La surprise que cause ce qu'on appelle « miracle » tient à ce qu'il se produit « en

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Avec déjà, chez Guillaume, la limite du principe de non-contradiction (*Sum. aur.* tr. XI c.1, trad. J.-L. Solère, *LPO* p.110).

¹¹⁷ *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean*, VIII.1, IX.1.

¹¹⁸ *De la Trinité*, III.V.11.

¹¹⁹ *La Genèse au sens litt.*, VI.XIII.24

¹²⁰ *De la Trin.*, III.V.11.

dehors du cours et de l'ordre habituels de la nature », mais il n'est en fait pas plus admirable que ce cours ordinaire :

« les hommes s'en étonnent non parce qu'il est plus grand, mais parce qu'il est plus rare »¹²¹.

L'intention du « miracle » est justement de susciter l'étonnement afin de « réveiller » les hommes du sommeil de la routine et de leur faire louer ce Dieu qu'ils devraient adorer quotidiennement pour ses œuvres habituelles :

« ces miracles qui se font tous les jours paraissent s'insérer dans le cours naturel des choses, tandis que les autres semblent se manifester aux yeux des hommes par l'efficacité d'une puissance pour ainsi dire présente »¹²².

En réalité, un processus ordinaire, tel que celui qui se déroule chaque année dans nos vignes, « mérite une considération plus grande que celui qui s'est accompli dans les jarres remplies d'eau »¹²³. De même :

« un mort est ressuscité, les hommes sont étonnés; il y a tant de naissances chaque jour, et nul ne s'en étonne ! Pourtant, si nous y regardons avec plus de discernement, il faut un plus grand miracle pour faire être qui n'était pas que pour faire revivre qui était »¹²⁴.

Le sens de toute cette analyse est donc, une nouvelle fois, de montrer que la puissance de Dieu se manifeste autant, sinon plus, dans l'établissement et le fonctionnement de l'ordre naturel, que dans l'action extraordinaire proprement dite. Cependant, il subsiste bien une différence entre nature et surnature, comme le précise Guillaume d'Auxerre : ces actions ordinaires que Dieu accomplit ne sont pas des miracles « parce qu'il les accomplit par le moyen de la nature », alors qu'on parle de miracle lorsqu'il agit « sans l'intermédiaire de la nature » (ce qui rend sa puissance d'autant plus évidente). Autrement dit, Dieu agit ordinairement par l'intermédiaire de causes secondes, qui, bien que subordonnées à la cause première et ayant une fonction instrumentale, n'en ont pas moins leur efficace propre. Mais la puissance passive dont sont empreintes les créatures, ou puissance d'obéissance, fait que Dieu peut tout sur elles, et donc a toujours la possibilité de les changer comme il l'entend : il agit alors

¹²¹ *Homélie* ..., XXIV.1.

¹²² *Homélie* ..., VIII.1.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

non par la voie habituelle, c'est-à-dire par l'intermédiaire de ces causes secondes, mais directement. Sa toute-puissance se manifeste en tant que telle quand il se passe de cet intermédiaire; mais cela n'entre pas en contradiction avec l'ordre naturel, car, au fond des choses, c'est toujours lui qui agit.

VI – Cela étant, il faut préciser que, selon la pensée médiévale, l'omnipotence divine ne se manifeste jamais dans toute son étendue, c'est-à-dire laisse subsister globalement un ordre naturel immanent qui se signale par sa régularité. Que Dieu soit tout-puissant signifie qu'on ne doit pas dire qu'en droit son action est limitée par telle ou telle contrainte; cela ne veut pas dire qu'il s'en serve erratiquement avec le plus grand arbitraire. Sa puissance demeure plutôt comme une sorte de réserve indéfinie, jamais réductible à l'ordre de ce qui est, sans pour autant être toute entière manifestée. Il faut donc différencier, distinction capitale, puissance absolue et puissance conditionnée ou ordonnée. Il y a des choses que Dieu ne fait pas, n'a pas faites et ne fera jamais, non parce qu'il ne peut les faire¹²⁵, mais parce qu'il ne veut pas les faire¹²⁶. Autrement dit, la puissance incondi-tionnée est aussi capable de s'auto-limiter. S'il ne veut pas faire ces choses, c'est qu'il s'est engagé librement à ne pas les faire. Une fois l'ordre cosmique établi, il serait contraire à sa sagesse, sa perfection, etc., qu'il se ravise (plus exactement, s'il est infiniment sage et connaissant, comment serait-il possible qu'il prenne une décision et change ensuite d'avis ?¹²⁷). Parce qu'il est une cause agissant par volonté et librement, non par nécessité, Dieu peut, en droit, faire tout autre chose que ce qu'il fait effectivement (*potentia absoluta*); parce qu'il est un agent prévoyant, il institue un seul ordre auquel il se tient de fait (*potentia ordinata*). Comme l'illustre Hugues de Saint-Cher (qui semble être à l'origine de cette distinction), « la puissance absolue est la puissance elle-même considérée en lui-même, et par elle il peut en soi toutes choses, même damner Pierre et sauver Judas, etc. », la puissance conditionnée est « celle qui se rapporte à la condition ou à la loi dont Dieu a revêtu les choses » et « tant que cette

¹²⁵ Cf. *supra*, p.22.

¹²⁶ Cf. Pierre Lombard, *Sent.* I d.43.1.9 (d'après Augustin, *Enchiridion* 95 et *De spiritu et littera* 35.62), trad. O. Boulnois in *LPO*, p.90: « La volonté du Tout-puissant peut faire beaucoup de chose qu'il ne veut ni ne fait. Il a pu en effet faire que douze légions d'anges combattent contre ceux qui ont arrêté le Christ ».

¹²⁷ Cela implique que même les « miracles » sont pré-vus dans la création du monde et ne correspondent pas à un changement en Dieu.

condition subsiste, Dieu ne peut faire le contraire, ce qu'il ferait s'il damnait Pierre et sauvait Judas »¹²⁸.

Nous touchons ici naturellement au problème soulevé par Hans Jonas (qui, on s'en souviendra, ne veut pas que Dieu s'abstienne seulement d'intervenir, mais ne puisse plus le faire du tout¹²⁹) : si Dieu pouvait empêcher Auschwitz, pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? La réponse scolastique est qu'il ne pouvait le faire *de potentia ordinata*, et que sa puissance ne consiste pas à briser les règles qu'il a fixées. Sans aucun doute cette réponse ne satisfera nullement. Du moins faudrait-il la développer. Mais ne pouvant songer ici à une théodicée, notre propos se limite à apporter quelques rectifications historiques.

Cependant, nous devons encore ajouter que le second argument élaboré par Jonas contre la représentation « médiévale » de Dieu, et qu'il dit fondé sur la conception juive de la révélation¹³⁰, porte complètement à faux contre la conception chrétienne. Ce second argument, « plus théologique », consiste à dire que les attributs de bonté absolue, puissance absolue et compréhensibilité « se trouvent dans un tel rapport que toute union entre deux d'entre eux exclut le troisième »¹³¹, à cause de l'existence du mal dans le monde. Si nous posons un Dieu absolument bon, et en même temps tout-puissant, il faut qu'il soit énigmatique, insondable, car nous ne pouvons alors le comprendre, c'est-à-dire comprendre comment il permet le mal. Or, pour Jonas, on ne peut récuser ni la bonté de Dieu (sa volonté constante de faire le bien), ni sa compréhensibilité au moins partielle, tant pour sa volonté que pour son essence, car il s'est manifesté dans la Révélation (« Un dieu totalement caché, inintelligible, est un concept inacceptable selon la norme juive »¹³²).

Mais s'il faut abandonner l'un de ces attributs, dans la tradition chrétienne ce sera bien plutôt celui de compréhensibilité. Car, selon une affirmation courante aussi bien dans la patristique qu'au Moyen Âge, il y a davantage de dissimilitude que de similitude entre Dieu et les créatures. Si nous parvenons à savoir certaines choses de lui, comme son existence, et s'il nous manifeste certaines de ses intentions, en aucun cas nous ne pouvons prétendre connaître quelque

¹²⁸ *Sent.* I d.42 q.1, trad. O. Boulnois in *LPO*, p.138.

¹²⁹ Cf. p.34 : « on devrait s'attendre à ce que le bon Dieu brise de temps en temps sa propre règle, l'extrême retenue de sa puissance, et qu'il intervienne par un miracle sauveur ».

¹³⁰ Est-ce exact ? Nous n'en jugerons pas.

¹³¹ P.31.

¹³² P. 32.

chose de son essence et encore moins entrer en son conseil. Les médiévaux admettront donc un Dieu tout-puissant et bon, et, à cause de l'irrécusable présence du mal dans le monde, incompréhensible. On ne peut que constater, et non expliquer, sa puissance ordonnée. Dieu, dit Hugues de Saint-Cher, « est seul à comprendre sa puissance »¹³³.

Toutefois peut-être convient-il de substituer à l'intelligibilité l'attribut de sagesse, que semble oublier Jonas : non pas que nous connaissions la sagesse divine, mais nous pouvons savoir que Dieu est sage. C'est cette propriété qui médiatise omnipotence et bonté, selon cette affirmation d'Augustin :

« ce n'est pas par une puissance arbitraire (*temeraria*), mais par la force de sa sagesse que Dieu est tout-puissant. Il fait à partir de chaque chose, au moment opportun, ce qu'il a au préalable posé en elle pour qu'il puisse l'en tirer »¹³⁴.

Le bien et le mal, physiques ou moraux, que nous constatons, ne peuvent être opposés à cette sagesse et la mesurer à leur aune. Car si Dieu est le Bien, il est incommensurable à tout bien qu'il décide en sa sagesse. En d'autres termes, le bien n'est pas un terme indépendant de Dieu et un critère extrinsèque pour l'appréciation de ses actions : « du seul fait que lui-même il veut faire quelque chose, *cela devient bon* »¹³⁵. Dieu est lui-même la source unique de tout bien, et il n'existe pas de norme d'appréciation subsistant en soi, à laquelle on pourrait comparer ce qu'il fait, puisque c'est ce qu'il fait qui reçoit le nom de bien, de sorte que tout ce qu'il peut faire, *de potentia absoluta*, est bon.

Telle est du moins la plus extrême des réponses qu'a suscitées au Moyen Age la question du mal¹³⁶. Encore une fois, notre propos n'est pas d'en prendre inconditionnellement la défense, mais simplement d'attirer l'attention sur son existence, qui montre que le

¹³³ *Sent.* I d.42 q.1, trad. O. Boulnois in *LPO*, p.139.

¹³⁴ *De Genesi ad litteram*, XVII.32. Cf. la séquence suivante au I.III de la *Summa contra Gentiles* de Thomas d'Aquin; c.22 : la puissance divine s'étend à tout ce qui peut être, c'est-à-dire n'implique pas contradiction, c.23 : Dieu n'agit pas par nécessité de nature, c.24 : Dieu agit selon sa sagesse, c.25 : comment on peut dire que le tout-puissant ne peut pas certaines choses. Entre l'affirmation de la toute-puissance et la définition des *impossibilia*, la sagesse s'entremet.

¹³⁵ Hugues de Saint-Cher, *Sent.* I d.42 q.1, trad. O. Boulnois in *LPO*, p.139. Cf. Thomas d'Aquin, *Comm. des Sent.*, d.42 q.2 a.1 ad 2m : « Selon certains (...). Dieu peut faire des choses mauvaises, c'est-à-dire des choses qui actuellement sont mauvaises, mais qui, s'il ne les faisait, ne le seraient pas » (trad. C. Michon, in *LPO*, p.223).

¹³⁶ On trouve aussi des arguments relevant d'une théodicée plus classique : voir les textes d'Albert le Grand, *Comm. des Sent.* I d.44 a.2 et 3, trad. A. de Libera, *LPO* pp.159-166 (et présentation p.147-150).

parti pris en faveur de la toute-puissance divine l'a été en toute connaissance de cause. Car l'objection de Jonas : « quel Dieu a pu laisser faire cela ? », était déjà celle de Pierre Abélard lorsqu'il voulait prouver que Dieu ne peut faire rien d'autre que ce qu'il fait, c'est-à-dire n'a pas une toute-puissance absolue :

« Celui qui aurait le pouvoir d'empêcher les maux qui se produisent — et pourrait le faire à bon escient, ne pouvant rien faire inopportunément —, celui-là, je ne vois absolument pas comment il ne serait pas consentant au péché »¹³⁷.

Il en va de même pour bien d'autres affirmations de Hans Jonas, à qui l'on peut surtout reprocher de ne pas tenir compte de l'effort de réflexion qui l'a précédé en cette matière cruciale et si souvent rebattue. Ainsi ce qu'il dit (indépendamment de son mythe, sur un plan strictement conceptuel) de la création comme acte qui a introduit un changement en Dieu, ou du fait que Dieu est nécessairement influencé par ce qui se passe dans le monde, ne serait-ce que parce qu'il le connaît¹³⁸. C'est faire trop bon marché de la pensée médiévale que de supposer qu'elle n'ait pas envisagé ce genre de difficultés, et que de présenter comme immédiatement décisifs des arguments qui ont été autant réfutés. Au l.II de la *Summa contra Gentiles*, par exemple, Thomas d'Aquin étudie précisément après la puissance en Dieu (c.7-10) et avant la doctrine de la création (c.15-21), la question des relations de Dieu aux créatures. Un certain nombre de prédicats ne sont dits de Dieu qu'en rapport aux créatures (comme être puissant, connaissant, etc.) (c.11), mais ces relations ne sont des relations réelles que du point de vue des créatures, non du point de vue de Dieu, en qui elles ne sont que des relations de raison (c.12-14). La création est une relation (de dépendance) de ce type (c.18), et elle n'entraîne aucun changement en Dieu¹³⁹. De même Bonaventure, au début de sa recherche sur la toute-puissance, prend soin de discuter la question liminaire : est-il possible que Dieu agisse sur un autre être¹⁴⁰ ? Ce qui semble s'y opposer est que toute puissance agissant sur un autre être distinct substantiellement et séparé, entre en relation

¹³⁷ *Capitula haeresum Petri Abaelardi*, 4 (= *Theologia scholiarum*, III.44), éd. Buytaert, "Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis", n°11, Turnhout, Brepols, p.474. Cf. l'introduction d'O. Boulnois à *LPO*, pp.33-40.

¹³⁸ P.24.

¹³⁹ Voir aussi la discussion (id. c.35, *De Pot.* q.3 a.17, *Sum. Theol.* q.46 a.1) des arguments contre l'idée d'un commencement du monde, qui supposent qu'il y aurait alors un changement en Dieu (ils dépendent de la réflexion d'Averroès, *Phys.* VIII, comm. 4, éd. de Venise, 1562, f°340-341).

¹⁴⁰ *Comm. des Sent.* I d.42 q.1, trad. M. Ozilou, *LPO* pp.176-177.

avec cet être et finit par en dépendre en tant qu'il est le substrat de son action. Mais la puissance divine, à la différence de celle de toute cause créée, agit à l'intérieur même de l'effet, et non de l'extérieur, et est identique à son acte, à cause de la simplicité absolue de l'essence de Dieu, ce qui n'entraîne pour elle ni imperfection, ni indigence, ni dépendance.

Ces analyses médiévales méritent pour le moins qu'on entre en discussion avec elles et qu'on ne considère pas le problème comme réglé en quelques lignes. Elles nous apprennent que la notion de toute-puissance est prise dans un réseau complexe de concepts, et qu'il est problématique de la supprimer, compte tenu de la solidarité des concepts entre eux. Plus généralement, en dépit de la tentative de Hans Jonas, il ne nous paraît guère possible et cohérent de concevoir un Dieu impuissant dans le cadre d'un monothéisme créationniste. Même sous le simple « angle du sens et de la signification » (Dieu pris comme Idée transcendante, comme chez Kant, et non comme objet de connaissance)¹⁴¹, nous ne voyons pas comment le sens que Jonas donne au silence de Dieu dans l'histoire récente et à la déréliction de l'homme est conciliable avec le sens que la révélation biblique donne à l'existence du monde — ce qui ne diminue en rien l'urgence et la difficulté de penser le mal radical dont l'homme est capable.

Jean-Luc SOLÈRE

¹⁴¹ P.8-9.